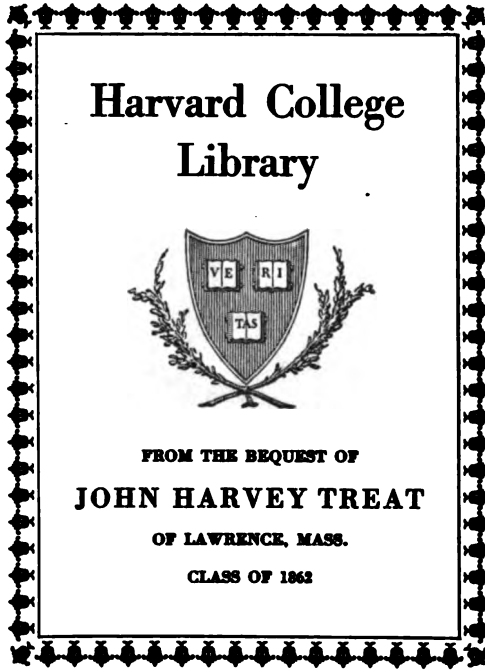


3 2044 021 940 523

CP 363.5



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

ВѢРА И РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЬ

БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ,

ИЗДАВАЕМЫЙ

ПРИ

ХАРЬКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ.



Т. I.—Ч. I.

ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ.



ХАРЬКОВЪ.
Типографія Губернскаго Правленія.
1898.

CP 363.5

HARVARD COLLEGE LIBRARY

GIFT OF

~~ARCHIBALD CARY COLE~~

JULY 1 1922

1 100 1000

ОГЛАВЛЕНІЕ

СТАТЕЙ

БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКОГО ЖУРНАЛА

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

— Т. I. Ч. I. —

ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ.

Инокентій митрополитъ Московскій и Коломенскій.—Профессора *Ив. Корсунскаго* (стр. 1—26, 147—172, 303—338, 417—439, 546—565).

Общій характеръ и направленіе протестантскаго ученія объ антихристѣ.—Профессора *Александра Бъляева* (стр. 27—40).

Библиографическая замѣтка о книгѣ о Григоріи Дьяченко подъ названіемъ „Катихическія поученія“.—*К. И—на* (стр. 41—60).

Рѣчь, произнесенная по случаю тридцатилѣтней годовщины со времени преобразования Харьковскаго Женскаго Епархіальнаго училища по новому уставу. Января 25, 1898 г. О значеніи искусства въ дѣлѣ воспитанія и образованія.—Пресвященнаго *Амеросія* (стр. 61—86).

Всеобщность и изначальность религіи въ чловѣческомъ родѣ.—Профессора богословія, *Прот. Т. Буткевича* (стр. 87—112, 222—262).

Переѣзны въ положеніи католической церкви въ Россіи въ царствованіе императора Николая I-го.—*К. Богословскаго* (стр. 113—136, 263—278, 440—452).

Слово въ день преподобнаго Антонія Великаго. О свободѣ и христіанскомъ самоотреченіи.—Профессора богословія, *Прот. Т. Буткевича* (стр. 137—146).

Библиографическая замѣтка о книгѣ г. Преображенскаго: „Отечественная церковь по статистическимъ даннымъ съ 1840—41 по 1890—91 гг.“—*К. И—на* (стр. 173—202).

Оцѣнка папства въ сочиненіяхъ Лютера.—Профессора *А. Бъляева* (стр. 203—221).

Слово въ Недѣлю Православія 22 февраля 1898 г.—Ректора Семинаріи Протоіерея *Іоанна Знаменскаго* (стр. 279—285).

Ученіе о богодухновенности св. Писанія мужей апостольскихъ.—*Д. Леонардова* (стр. 286—302).

Слово произнесенное въ день Благовѣщенія Пресвятыя Богородицы. Объ ожесточеніи сердець.—Архіепископа *Амеросія* (стр. 339—348).

Мысли св. Григорія Богослова о христіанской жизни уединенно-созерцательной и общественно-дѣятельной.—*П. Борисовскаго* (стр. 349—374, 491—520).

Ученіе Лютера о томъ, что папа—антихристъ.—Профессора *А. Бялева* (стр. 375—398, 468—490).

Ученіе свв. Отцовъ Церкви о познаваемости Бога въ опроверженіе аріанскихъ заблужденій—*С. Лосева* (стр. 339—416).

Законъ и Евангеліе.—Прот. *Ст. Остроумова* (стр. 453—467).

Православное христіанское нравственное ученіе и современная естественно-научная мораль.—*Свящ. Д. Фаворскаго* (стр. 521—545).

Строеніе церквей и школъ въ районѣ Сибирской желѣзной дороги.—*К. И—на* (стр. 566—580).

Поученіе въ недѣлю о Самаряныни. О необходимости внѣшняго богопочтенія.—*Свящ. Даниила Попова* (стр. 581—586).

Притча Господа нашего Иисуса Христа о блудномъ сынѣ (Лук. 15, 11—32).—*Ив. Перова* (стр. 587—616).

О воспитаніи еврейскаго юношества въ Ветхомъ Завѣтѣ.—*В. Григоровича* (стр. 617—630, 704—714, 751—768) ¹⁾.

Современныя общества „независимой нравственности“ среди христіанскихъ народовъ—*К. И—на* (стр. 631—648) ²⁾.

Святоотеческое воззрѣніе на значеніе научнаго и философскаго образованія и на отношеніе вѣры къ знанію.—*П. Смирнова* (стр. 649—683, 740—750) ³⁾.

Ученіе Лютера о лицѣ антихриста, о времени пришествія его и о продолжительности его царствованія.—Профессора *А. Бялева* (стр. 684—703).

О необходимости изученія аскетическихъ твореній въ дѣлѣ пастырскаго служенія.—*Г. Е.* (стр. 715—739) ⁴⁾.

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

²⁾ Тоже.

³⁾ Тоже.

⁴⁾ Тоже.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ ВОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1898.

№ 1.

ЯНВАРЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.
1898.

CP 363.5

HARVARD COLLEGE LIBRARY
GIFT OF
ARCHIBALD CARY COOLIDGE
JULY 1 1922

Пісте: вообѣм.
Върою разумѣемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Января 1898 года.

Цензоръ Протоіерей *Павелъ Солнцевъ.*

Иннокентій, митрополитъ Московскій и Коломенскій.

Въ прошедшемъ 1897 году 26 августа исполнилось сто лѣтъ со дня рожденія нашего отечественнаго великаго миссіонера, апостола Сибири и Америки, преосвященнѣйшаго Иннокентія, митрополита Московскаго и Коломенскаго. Церковь русская и отечественная печать не оставили вниманіемъ это важное событіе въ жизни церкви и отечества нашего. На мѣстѣ погребенія митрополита Иннокентія († 31 марта 1879 г.), въ Филаретовской церкви Свято-Троицкой Сергіевой Лавры, нынѣшнимъ владыкою Московскимъ и Коломенскимъ митрополитомъ Сергіемъ, 26 августа означеннаго года, торжественно совершена была заупокойная литургія въ память митрополита Иннокентія. Въ тому же времени почитателями памяти въ Божѣ почившаго архипастыря собраны и изданы были *Письма митрополита Иннокентія* (т. I. Спб. 1897). Въ повременной печати также не мало появилось статей, посвященныхъ памяти того же архипастыря. И журналъ „Вѣра и Разумъ“ не остался чуждымъ этому движенію духа сыновъ Россіи къ чтенію памяти великаго миссіонера. Между прочимъ, во второй августовской книжкѣ этого журнала помѣщена была статья, раскрывавшая значеніе первыхъ шаговъ и лѣтъ миссіонерской дѣятельности почившаго, до возведенія его въ санъ епископа въ концѣ 1840 года. Желаящимъ ознакомиться съ этимъ, начальнымъ періодомъ его жизни и дѣятельности, рекомендуемъ прочитать означенную статью. Теперь же предлагаемъ вниманію читателей нашего журнала свѣдѣнія о дальнѣйшей дѣятельно-

сти митрополита Иннокентія, со времени возведенія его въ санъ епископскій.

Послѣ рѣшенія высшей власти о назначеніи архимандрита Иннокентія на новооткрытую кафедру епископа Камчатскаго и Алеутскаго быстро шли приготовленія къ рукоположенію его во архіерея, такъ что 13 декабря того же 1840 г. состоялось нареченіе, а 15 и самое рукоположеніе. Въ обычной при такихъ случаяхъ рѣчи по нареченіи во епископа архимандритъ Иннокентій смиренно исповѣдалъ благопромыслительное о немъ смотрѣніе Божіе, явленное особенно въ избраніи его на миссіонерское служеніе и со времени этого избранія, „во славу Его святаго имени. Благослови душе моя Господа, и не забывай всѣхъ воздаяній Его!“— въ духовномъ восторгѣ посему взывалъ онъ ¹⁾ и въ совершенную покорностію предавался волѣ Божіей на дальнѣйшемъ пути своего служенія славѣ имени Божія, просилъ молитвъ священнаго собора, предъ которымъ произносилъ рѣчь, о томъ, чтобы явленныя уже надъ нимъ благодать и милость Божія не оставляли его и на этомъ, дальнѣйшемъ, болѣ трудномъ пути ²⁾.

Проведши послѣдующее за рукоположеніемъ время въ Петербургѣ и простившись какъ съ дочерью своею Феклою, которую оставлялъ тамъ; такъ и съ своими добрыми покровителями и знакомыми, преосвященный Иннокентій въ началѣ января слѣдующаго 1841 года рѣшилъ выѣхать къ мѣсту своего новаго служенія. Святѣйшій Синодъ при этомъ разрѣшилъ ему на пути отправленія къ мѣсту служенія избирать пригодныхъ и способныхъ людей для этого служенія, а преосвященнымъ епархіальнымъ архіереямъ предписалъ содѣйствовать Камчатскому епископу всячески въ достиженіи благой цѣли—устроенія новой епархіи его. И посему, а равно и по движению личнаго чувства расположенія къ преосвященному Инно-

¹⁾ *Творенія Иннокентія, митр. Моск. собр. И. П. Барсуковымъ, кн. I, стр. 141. Москва, 1886.*

²⁾ Рѣчь преосв. Иннокентія по нареченіи во епископа напечатана, кромѣ первой книги «Твореній» его, еще въ сборникѣ: «Пастырство и архипастырство». Изд. Петра Поспѣлова. Кіевъ, 1875. См. также у *Ив. П. Барсукова* въ биографіи митр. Иннокентія, стран. 126—128.

кентію многія какъ духовныя, такъ и свѣтскія особы приняли въ немъ живое и дѣятельное участіе. Изъ духовныхъ лицъ особенно великое участіе къ нему проявилъ святитель Московскій Филаретъ. Самъ находясь въ Петербургѣ во время отправленія преосвященнаго Иннокентія на свою епархію, митрополитъ Филаретъ снабдилъ отъѣзжавшаго архипастыря Камчатскаго письмами къ разнымъ лицамъ, которыя могли такъ или иначе пособить этому архипастырю въ разнообразныхъ, предстоявшихъ ему, нуждахъ. И прежде всего, отъ 9 января 1841 года, наканунѣ отъѣзда преосвященнаго Иннокентія изъ Петербурга, митрополитъ Филаретъ писалъ викарію своему Виталию (Щепетеву), епископу Дмитровскому ¹⁾: „Примите, преосвященнѣйшій, братолюбно преосвященнаго Иннокентія Камчатско-Алеутскаго и, если онъ пожелаетъ совершить священнослуженіе въ Чудовѣ или въ Успенскомъ соборѣ, устройте ему сіе, якоже подобаетъ.—Св. Синодъ разрѣшилъ ему принять въ свою епархію изъ дежащихъ на пути епархій, кого найдетъ желающимъ и способнымъ. Если онъ пожелаетъ кого взять отъ насъ, то, чтобы не дѣлать остановки за перепискою, уполномочиваю васъ уволить желающаго и отпустить съ нимъ, а меня только извѣстить, чтобы довести до свѣдѣнія и Св. Синода.—Новая кафедра, по особеннымъ обстоятельствамъ, образовалась не совсѣмъ по общему чину и не имѣетъ еще штатныхъ окладовъ отъ казны. Нужными вещами частію помогли преосвященному, а частію онъ имѣетъ въ нѣкоторыхъ нужду. Московскіе христіанцы, надѣюсь, узнавъ, что ему нужно, помогутъ“ ²⁾. И надежда святителя Московскаго на добрыхъ москвичей не осталась тщетна, какъ это оказалось при отправленіи преосвященнаго Иннокентія изъ Москвы, откуда онъ вывезъ, кромѣ нужныхъ людей, и значительное количество денежныхъ и вещевыхъ пожертвованій ³⁾. Кромѣ того, отъ 10-го января того же 1841 года святитель Филаретъ писалъ намѣстнику Сергіевой Лавры архимандриту Антонію: „Примите, о. намѣстникъ, подобающимъ образомъ преосвящен-

¹⁾ Впоследствии епископу Костромскому, скончавшемуся на покоѣ въ 1846 году.

²⁾ *Православное Обозрѣніе* за 1887 годъ ч. I, стр. 444.

³⁾ Срав. *Барсукова*, „Иннокентій митр. Моск.“, стр. 140—141.

наго Иннокентія Камчатско-Алеутскаго и образомъ отъ обители благословите. Онъ уполномочень брать съ собою потребныхъ ему людей и желающихъ служить при немъ. Если у насъ найдется желающій и ему угодный, не будемъ скупы. И не останавливайтесь за перепиской со мною¹⁾. Наконецъ, отъ того же числа святитель Московскій писалъ и ректору подвѣдомой ему духовной академіи архимандриту Филарету (Гумилевскому)²⁾, въ письмѣ, посланномъ съ самимъ преосвященнымъ Иннокентіемъ: „Вамъ доставить сіе преосвященный Иннокентій Камчатско-Алеутскій. Святѣйшій Синодъ поручилъ намъ способствовать ему въ приобрѣтеніи способныхъ людей для служенія при его кафедрѣ, Апостольской по предмету, хотя не по времени. Онъ желаетъ имѣть благонадежнаго монашествующаго, или изъ студентовъ благонадежнаго для монашества и священства. Если на сей случай Духъ Господень положить въ комъ сѣмя ревности къ распространенію вѣры и церкви: благословите и отпустите таковаго и утвердите въ благомъ намѣреніи. Въ письменныхъ формахъ сего дѣла преосвященный согласится съ вами, принимаясь къ обстоятельствамъ³⁾. Самый пріѣздъ преосвященнаго Иннокентія въ Лавру, гдѣ находится и академія, его пребываніе тамъ и отъѣздъ изъ Лавры, а равно и послѣдствія его сношеній съ начальствомъ академическимъ по своему дѣлу, современникъ событія, одинъ изъ воспитанниковъ XIII курса (выпуска 1842 года) академін, покойный протоіерей Михаилъ Васильевичъ Миловскій⁴⁾, описываетъ въ слѣдующихъ словахъ: „Въ бытность мою студентомъ академіи въ Лавру пріѣзжалъ новопоставленный архіепископъ Алеутскій Иннокентій⁵⁾. „Апостольскій пріѣхалъ“,—восторженно говорили студенты и съ уваженіемъ смотрѣли на архипастыря-миссіонера. Почести ему были оказаны въ Лаврѣ такія же, какъ митрополиту. Когда Иннокентій отправился въ обратный

1) Письма митр. Филарета къ архим. Антонію I, 386.

2) Впослѣдствіи архіепископу Черниговскому († 1866).

3) Прибавл. къ твор. св. Отцевъ за 1884 г. ч. XXXIII, стр. 324—325.

4) Онъ былъ протоіереемъ г. Шуи Владимірской губерніи. Скончался 8 іюня 1896 года.

5) Въ то время преосвящ. Иннокентій былъ еще епископомъ. Въ санъ архіепископа онъ возведенъ былъ уже въ 1850 году.

путь, на Лаврской колоколнѣ раздался торжественный звонъ во всё колокола. Былъ поздній зимній вечеръ. Мы оставили свои занятія и выбѣжали на монастырскій дворъ. Быстро проѣхалъ мимо насъ возокъ, въ которомъ находился архипастырь, отправлявшійся въ свою отдаленнѣйшую епархію на тяжкіе постольскіе труды. Предъ отѣздомъ онъ сдѣлалъ намъ запросъ, не желаетъ ли кто слѣдовать за нимъ для проповѣди слова Божія къ Алеутамъ. На зовъ откликнулся одинъ Озеровъ ¹⁾, мой товарищъ, очень дружный со мною (одолжавшійся моимъ самоваромъ, который и доселѣ цѣль) ²⁾. Этотъ Озеровъ въ монашествѣ Мисаилъ, скончавшійся въ санѣ архимандрита въ 1875 году, оказался очень хорошимъ и пригоднымъ для цѣлей миссіонерскаго служенія. О немъ самъ преосвященный Иннокентій, въ письмѣ къ преемнику помянутаго архимандрита Филарета по ректорской должности въ Московской духовной академіи ³⁾ архимандриту Евсеію ⁴⁾ отъ 1 мая 1842 года изъ Ново-Архангельска, что на островѣ Ситхѣ, говорилъ слѣдующее: „г. Озеровъ, а нынѣ іеромонахъ и благочинный Американскихъ церквей“ ⁵⁾, достоинъ всякой похвалы: дѣятеленъ,

¹⁾ Кромѣ Озерова, самъ по себѣ, со всѣмъ пыломъ юношеской ревности, вызвался было послужить дѣлу миссіонерскому еще студентъ изъ свѣтскихъ Левъ Васильевичъ Краснопѣвковъ, впоследствии Леонидъ архіепископъ Ярославскій († 1876). Но опытный миссіонеръ—преосвященный Иннокентій отклонилъ его желаніе ѣхать съ нимъ въ Америку. См. о семъ у *Барсукова*, въ биографіи митр. Иннокентія, стр. 141.

²⁾ *Русскій Архивъ* за 1893 г., ч. III, стр. 54—55.

³⁾ Архимандритъ Филаретъ (Гумилевскій) 21 декабря 1841 года былъ хиротонисанъ въ епископа Рижскаго.

⁴⁾ Орлинскому, впоследствии архіепископу Могилевскому († 1883).

⁵⁾ Михаилъ Георгіевичъ Озеровъ, сынъ діакона села Шапкина, Верейскаго уѣзда Московскаго епархіи, въ 1838 году поступилъ въ Московскую духовную академію и не докончивъ здѣсь курса, въ 1841 году, по собственному желанію, отправился, вмѣстѣ съ преосвященнымъ Иннокентіемъ, въ Камчатскую епархію, гдѣ 4 іюля того же 1841 года въ Якутскомъ Спаскомъ монастырѣ самымъ преосвященнымъ Иннокентіемъ постриженъ въ монашество съ именемъ Мисаила, а того же іюля 8-го рукоположенъ въ іеромонаха и 10 іюля опредѣленъ исправляющимъ дальность благочиннаго Американскихъ церквей и съ 17-го декабря того же года—смотрителемъ Новоархангельскаго духовнаго училища. Свѣдѣнія эти извлечены нами изъ послужнаго списка архим. Мисаила, приложеннаго къ № 48 дѣлу архива Учрежденнаго собора Свято-Троицкой Сергіевой Лавры за 1870 годъ, когда Мисаилъ опредѣленъ былъ, по прошенію, въ число братства сей Лав-

усерденъ, скромнѣе, благочестивѣе, строгѣе къ себѣ и снисходителенъ къ другимъ,—словомъ, какого нельзя лучше желать для здѣшняго края; онъ и смотрителемъ и главнымъ учителемъ въ новооткрытомъ нами духовномъ училищѣ. Сочиняетъ проповѣди ¹⁾ и безпрестанно занимается бесѣдами съ Колошами, и не безъ успѣха: человекъ до 80-ти уже просятъ о крещеніи ихъ; но я не слѣшу ²⁾. Къ сожалѣнію, не смотря на все это ясно свидѣтельствовавшее, что въ о. Мисаилѣ Озеровѣ дѣйствительно „Духъ Господень положилъ сѣмя ревности къ распространенію вѣры и церкви“, отецъ Мисаиль не обладалъ потребною для миссіонерскаго служенія крѣпостію здоровья и скоро долженъ былъ искать покоя въ тихомъ уединеніи монастырской жизни ³⁾.

Кромѣ Озерова, и другими дѣятелями Московская епархія, по призыву своего архипастыря, снабдила преосвященнаго Иннокентія при его отправленіи на Камчатскую епархію. Это видно изъ слѣдующихъ словъ письма самаго преосвященнаго Иннокентія къ А. Н. Муравьеву, писаннаго съ пути на эту епархію отъ 28 мая 1841 года: „Вся свита моя состоитъ изъ 11 человекъ: 3 діаконъ, 1 студентъ академіи, 2 семинариста, 1 дьячекъ и 4 пѣвчихъ. Двое изъ нихъ взяты въ Москвѣ, одинъ (діаконъ) въ Томскѣ, а прочіе въ Иркутскѣ. Студентъ академіи (Озеровъ), по своимъ способностямъ, познаніямъ, а что всего лучше, своему благочестію подаетъ большія надежды. И дьяконъ изъ Лавры тоже очень хорошій человекъ“ ⁴⁾. И послы (въ Лаврѣ же онъ и скончался). О дальнѣйшемъ его движеніи по службѣ см. у С. К. Смирнова въ Исторіи Московской духовной академіи, стр. 519, 520. Москва, 1879.

¹⁾ Изъ помнутаго въ предшествующемъ примѣчаніи послужнаго списка архим. Мисаила видно, что онъ 14 октября 1841 года былъ назначенъ и цензоромъ проповѣдей.

²⁾ См. стр. 79 книги первой „Писемъ Иннокентія митрополита Московскаго и Коломенскаго“, собранныхъ *Ив. П. Барсуковымъ*. СПб. 1897.

³⁾ Подробности о семъ см. въ помнutomъ мѣстѣ книги С. К. Смирнова по исторіи М. д. академіи.

⁴⁾ *Прибавл. къ твор. св. Отц.* за 1889 г., ч. XLIII, стр. 527. См. стран. 50 книги I-й „Писемъ митр. Иннокентія, собранныхъ *И. П. Барсуковымъ*. СПб. 1897. Подъ діакономъ изъ Лавры разумѣется собственно іеродіаконъ изъ подлиннаго намѣстнику Лавры Визанскаго монастыря, именемъ Николай, о которомъ еще будетъ сказано въ свое время.

лѣ, на зовъ преосвященнаго Иннокентія, откликалось не мало дѣятелей изъ Московской епархіи, между прочимъ изъ Сергіевой Лавры, какъ увидимъ вскорѣ. Равнымъ образомъ помогала Москва епископу-миссіонеру, какъ мы замѣчали выше относительно перваго пріѣзда преосвященнаго Иннокентія въ Москву въ санѣ епископа, и денежными и вещевыми пожертвованіями, въ которыхъ такъ нуждался преосвященный и о которыхъ посему еще въ томъ же письмѣ къ А. Н. Муравьеву отъ 28 мая 1841 года писалъ онъ: „желающихъ ѣхать со мною въ Америку вездѣ являлось и является очень много, такъ что изъ нихъ можно набрать цѣлый полкъ. Итакъ, теперь можно сказать, что есть жатва и есть жатели, только нѣтъ одного, бездѣлицы,—*денегъ*, но (твердо надѣюсь) Господь устроить все“¹⁾. Дѣйствительно, Господь устроилъ все и совершилъ рукою вѣрнаго раба своего, епископа Иннокентія, въ отдаленнѣйшей части Сибири и въ Америкѣ, во славу имени Своего, то, чего дотолѣ, при всѣхъ попыткахъ, не сдѣлавно было многими людьми, въ теченіе многихъ десятилѣтій, да же не одного столѣтія.

Подробности о томъ, какъ епископъ Иннокентій совершилъ свой длинный путь возвращенія на епархію въ 1841 году, какъ принимался былъ на пути епархіальными архіереями²⁾, какъ встрѣченъ былъ на своей родинѣ и новой епархіи, какъ подвизался за гѣмъ въ санѣ епископа, а съ 1850 года—архіепископа, какими знаменіями благопромышленія Божія сопровождалось его великое миссіонерское, апостольское служеніе, и т. д., мы не будемъ излагать, такъ какъ обо всемъ этомъ уже много было говорено въ печати³⁾, особенно же въ простран-

1) См. тамъ же.

2) Объ этомъ, кромѣ помѣщеннаго и у Барсукова въ біографіи митр. Иннокентія (стр. 144 и дал.) письма послѣдняго къ графу Н. А. Протасову, см. также письмо преосв. Иннокентія къ А. Н. Муравьеву отъ 28 мая 1841 года въ *Приб. къ Твор. Св. Отц.* 1889 г. ч. XLIII, стр. 525—527 (см. „Письма м. Иннокентія“, собр. И. П. Барсуковымъ I, 48—50. Спб. 1897). Срав. также письмо преосв. Иннокентія къ К. С. Сербиновичу отъ 24 мая того же 1841 года въ собраніи писемъ митр. Иннокентія (Сиб. 1897) I, 46.

3) Срав. о семъ между прочимъ посвященныя памяти святителя Иннокентія слова, рѣчи и статьи—проф. Д. Ф. Голубинскаго въ *Думет. Читанн* за 1880 г.,

ной и весьма интересной книгѣ *И. П. Барсукова*, посвященной жизнеописанію святителя Иннокентія (Москва, 1883). Вѣдѣности „миссіонерскіе труды почившаго извѣстны всему свѣту“,—скажемъ кратко словами бывшаго сотрудника его на Московской святительской кафедрѣ, высокопреосвященнѣйшаго Амвросія, архіепископа Харьковскаго. „Онъ проѣзжалъ громадные пространства по снѣгамъ, тундрамъ и горамъ, на собакахъ и верхомъ, терпя холодъ, голодъ и жажду; выносилъ морскія бури и опасности потопленія. Онъ созидалъ церкви, учреждалъ миссіи и училища, переводилъ на инородческіе языки священныя книги, былъ другомъ и совѣтникомъ правителей нашихъ владѣній въ Америкѣ, нынѣ уступленныхъ Соединеннымъ Штатамъ, а въ Восточной Сибири, участвовалъ въ устройствѣ края, въ созиданіи городовъ. Вѣчными памятникомъ на берегахъ Восточнаго Океана остались не только учрежденія церковнаго характера, но и названія его именемъ Иннокентіевскими—нѣкоторыхъ мѣстностей и урочищъ, данныя въ честь его свѣтскими властями. Въ этихъ трудахъ и подвигахъ въ санѣ епископа проведено имъ еще двадцать восемь лѣтъ“¹⁾. Отчасти въ разъясненіе, отчасти въ дополненіе изложеннаго у Барсукова, мы остановимся лишь на нѣкоторыхъ изъ этихъ подробностей, главнымъ образомъ на тѣхъ, кои не вошли въ книгу Барсукова.

Въ этомъ отношеніи мы коснемся именно а) содѣйствія митрополита Московскаго Филарета миссіонерскому и епископскому служенію преосвященнаго Иннокентія; б) дѣтей преосвященнаго Иннокентія и в) его заслугъ государственныхъ.

а) Принявъ съ самаго начала живое, искреннее и дѣятельное участіе въ преосвященномъ Иннокентіи, святитель Московскій Филаретъ такое же участіе оказывалъ къ нему и въ дальнѣйшемъ его служеніи и въ судьбѣ его. Онъ помогалъ ему людьми, деньгами и вещами. Онъ содѣйствовалъ обнаруженію,

ч. II, стран. 96—108;—о. протоіерея *П. А. Смирнова* въ *Церк. Вѣдом.* издав. при Св. Синодѣ, за 1894 г., № 40 и за 1897 г., № 36;—статьи разныхъ лицъ въ *Воскресномъ Днѣ* за 1897 г. № 32 и дальн.; въ *Моск. Вѣдом.* за 1897 г. №№ 218 и 234 и др. Срав. № 135.

¹⁾ *Проповѣди Амвросія епископа Дмитровскаго*, стран. 161. Москва, 1883.

путемъ печати, свидѣній объ апостольскомъ служеніи преосвященнаго Иннокентія на отдаленнѣйшихъ окраинахъ отечества. Онъ въ обиліи, путемъ переписки и личныхъ сношеній, давалъ ему совѣты и наставленія въ его означенномъ служеніи, и т. д.

Такъ, кромѣ снабженія преосвященнаго Иннокентія потребными людьми на первыхъ же порахъ, митрополитъ Филаретъ и въ дальнѣйшее время посылалъ таковыхъ же къ нему и благословлялъ идти желающихъ. Еще въ 1850 году преосвященный Иннокентій обращался къ митрополиту Филарету съ просьбою о семь ¹⁾, какъ о томъ самъ писалъ отъ 4 іюля 1850 г. къ оберъ-прокурору Св. Синода графу Протасову: „Изъ указа Св. Синода видно, что нужныхъ мнѣ людей для миссіи я могу просить отъ преосвященныхъ и что имъ объ этомъ да во знать. На основаніи сего указа я нынѣ же обратился съ просьбою моею къ преосвященнѣйшему Филарету Московскому, какъ болѣе прочихъ знающему мои обстоятельства, о присылкѣ ко мнѣ двухъ іеромонаховъ или вдовыхъ священниковъ. При семъ нельзя не представить еще одного обстоятельства: если, паче всякаго чаянія, въ Московской епархіи не найдется никто желающій идти въ Америку на служеніе, истинно-трудное, и въ мѣстахъ, лишенныхъ всѣхъ удобствъ жизни; въ такомъ случаѣ требуемыя мною лица не могутъ быть ко мнѣ еще нѣсколько годовъ (а я началъ ждать ихъ еще съ 1848 года); ибо одна переписка объ этомъ возьметъ не менѣе двухъ лѣтъ. Но это одно только предположеніе, ибо быть не можетъ, чтобы въ цѣлой Московской епархіи не нашлось двухъ благочестивыхъ и готовыхъ послужить на поприщѣ апостольства“ ²⁾... Ту же, очевидно, просьбу преосвященный Иннокентій высказывалъ и ранѣе. Поэтому митрополитъ Филаретъ еще отъ 4 февраля 1850 года писалъ намѣстнику Сергіевой Лавры архимандриту Антоію: „Преосвященный Инно-

¹⁾ Самое письмо о семъ преосвященнаго Иннокентія (не напечатанное въ собраніи писемъ его, издан. 1897 г. *И. П. Барсуковымъ*) можно читать въ № 6 тѣхъ архива Учрежд. Собора Сергіевой Лавры за 1852 годъ, л. 8 об. и л. 9.

²⁾ „Письма митр. Иннокентія“, собранія *И. П. Барсуковымъ* I, 260; срав. стран. 265. Слб. 1897.

кентій жалуется, что миссіонеровъ мало. Св. Синодъ требовалъ изъ Московской епархіи: не нашлось желающаго; и не представилось такого, котораго бы можно было уговаривать къ сему. Мнѣ пришелъ на умъ нашъ Авель ¹⁾. Отъ путешествія въ Грузію по надобности, менѣе важной, онъ не отказался. Ревнуетъ книгою наставлятъ монаховъ, которые не лишены наставленія изъ отеческихъ писаній. Не хорошо ли, и не лучше ли было бы ему поревновать возвѣстити слово спасенія тѣмъ, которымъ оно еще не проповѣдано? Что вы о семъ думаете? Дѣло требуетъ не свѣдѣній многихъ, но усердія и твердости“ ²⁾. Но въ то время ни Авель не согласился ѣхать въ Америку, ни другіе не откликались на зовъ архипастыря, ссылаясь на нездоровье, такъ что отъ 12-го того же февраля митрополитъ Филаретъ снова писалъ намѣстнику: „То правда, что миссіонерская служба требуетъ здоровья; и нездоровье—справедливая причина отказа отъ нея: но здоровье не есть достаточная причина къ избранію въ оную. Господь силевъ извести честное отъ недостойнаго: но человѣкъ свободенъ возвращаться къ недостойному. Если болѣзнь непокорливости и неводержности отрыгнется: то преосвященный Камчатскій будетъ имѣть худой подарокъ, и тѣмъ болѣе тяжкій, что не легко его возвратить и замѣнить“ ³⁾.

И только уже въ 1852 году, слѣдовательно какъ разъ чрезъ два года (согласно вышеизложенному мнѣнію преосвященнаго Иннокентія), состоялась посылка миссіонеровъ изъ Московской епархіи, и именно изъ монашествующихъ Троице-Сергіевой Лавры, въ числѣ трехъ человѣкъ. Одинъ изъ нихъ предположенъ былъ Учрежденнымъ соборомъ Лавры къ посылкѣ въ миссію еще въ 1850 году, въ исполненіе указа Св. Синода отъ 8 октября 1848 года.

Все дѣло объ этихъ миссіонерахъ представляется въ слѣдующемъ видѣ.

Послѣ вышеупомянутой, безуспѣшной попытки привлечь іеро-

¹⁾ Іеромонахъ Троице-Сергіевой Лавры. Срав. о немъ въ *Письмахъ митр. Филарета къ намѣстнику Лавры архим. Антонію II*, 107, 108, 188, 385 (Москва, 1878); III, 205, 300, 366 (М. 1883), и др.

²⁾ Тамъ-же, III, 15.

³⁾ Тамъ-же, стран. 17.

монаха Авеля къ миссіонерству въ началѣ февраля 1850 года, Учрежденный соборъ Троице-Сергіевой Лавры успѣлъ найти двухъ подходящихъ лицъ для означенной цѣли, именно монаха Теофила и послушника Іоанна Николаевскаго, и представилъ о нихъ митрополиту Филарету на предварительное его рѣшеніе. Въ виду этого митрополитъ Филаретъ отъ 20 февраля 1850 года писалъ намѣстнику Лавры: „Расположеніе послушника Іоанна подаетъ надежду. О монахѣ Теофілѣ вѣдомость говорить хорошо. Двоихъ и требуетъ Св. Синодъ. Посылаю при семъ предписаніе, чтобы соборъ формально представилъ о нихъ съ послужными списками для представленія Св. Синоду. Думаю представить съ тѣмъ, чтобы и другаго постричь и обоихъ произвести въ іеромонахи. Содержаніе имъ порядочное: 120 руб. сер. жалованья и 337 руб. сер. столовыхъ“¹⁾. Когда же Учрежденный соборъ исполнилъ предписаніе своего настоятеля, то митрополитъ Филаретъ отъ 25-го того же февраля обратился къ Св. Синоду съ донесеніемъ такого содержания: „Указамъ Св. Синода отъ 8 октября 1848 года № 10624, предписано мнѣ донести, не имѣю ли въ виду двухъ іеромонаховъ или вдовыхъ священниковъ, благонадежныхъ по нравственности и благочестивому образу жизни, для занятія миссіонерскихъ должностей въ вѣдомствѣ преосвященнаго Камчатскаго. Сколь много желалъ я исполнить сіе порученіе: столь же много былъ затрудненъ въ изысканіи лицъ, въ которыхъ бы соединялись потребныя для благонадежности условія, способность, довольно образованіе, благонравіе, довольно крѣпость здоровья и собственное усердіе къ предполагаемому служенію. Наконецъ, нахожу возможнымъ представить для сего кандидатами Троицкой Сергіевой Лавры монаха Теофила, 36 лѣтъ, и рясофорнаго Іоанна Николаевскаго, 29 лѣтъ. Оба они совершили полный учебный курсъ, довольно время пользовались духовно-нравственнымъ руководствомъ въ Лаврѣ, и, между прочими послушаніями, занимались обученіемъ дѣтей въ Лаврскомъ народномъ училищѣ. Если Св. Синоду благоугодно будетъ

¹⁾ Письма митр. Филарета къ архим. Антонію III, 18. Москва, 1883. О жалованьи и столовыхъ ср. въ дѣлѣ архива Учрежд. Соб. Серг. Лавры за 1852 г. № 6 въ указѣ Св. Синода отъ 8 окт. 1848 года.

удостойтъ утверженія сіе избраніе: то полагаю, по постриженіи Николаевскаго, обонхъ произвести въ іеромонаховъ и отправить къ мѣсту назначенія. Донося о семъ Святѣйшему Синоду, представляю при семъ послужные о нихъ списки и благопочтеннѣйше испрашиваю въ разрѣшеніе указа¹⁾. Вслѣдствіе обычныхъ для того времени канцелярскихъ проволочекъ, дѣло разрѣшенія затянулось до 1852 года. Но къ этому времени съ однимъ изъ тѣхъ, которые въ 1850 году были избраны и представлены къ миссіонерскому служенію, случилось искушеніе. Митрополитъ Филаретъ отъ 21 апрѣля 1852 года писалъ намѣстнику Лавры архимандриту Антонію: „непріятно встрѣчать бѣды во лжебратіи, и нести стыдъ отъ нея. Но уже лучше намъ понести такую бѣду, нежели послать ее къ преосвященному Иннокентію. Представьте, что Н.²⁾ во время избранія его и послѣ оказывалъ усердіе къ предполагаемой службѣ, и занимался приготовленіемъ къ ней; но въ недавнее время оказался не довольно твердымъ въ поведеніи, и замѣченъ въ негрезвости; почему соборъ, принимая въ разсужденіе важность его назначенія, не можетъ скрыть обнаруженнаго имъ недостатка; и не можетъ рекомендовать его съ тою увѣренностію, съ какою рекомендовалъ за два года предъ симъ. Что касается до Теофила: онъ, отъѣзжая, спрашивалъ меня о назначеніи въ миссію, не какъ отказывающійся, а какъ ожидающій, и я сказалъ ему, что разрѣшенія еще нѣтъ, и чтобы онъ потерялъ сію медленность. Теперь, по полученіи указа, экономя писалъ ему, чтобы онъ, если имѣетъ нужду быть въ Москвѣ, и желаетъ здѣсь быть рукоположенъ, то пріѣзжалъ бы; а если не имѣетъ нужды, то увѣдомилъ бы для сношенія о рукоположеніи его въ Петербургѣ. Въ семъ смыслѣ пишете къ нему и вы, и не вызывайте его на отказъ. Посмотримъ, что самъ скажетъ“³⁾. Но кромѣ Теофила, на мѣсто оказавшагося не удобнымъ Н., нужно было избрать еще кого либо.

¹⁾ См. *Чтенія въ Общ. люб. дух. просв.* за 1874 г., ч. III, стр. 4—5 „Матеріаловъ для исторіи русской церкви“. См. *Чтенія въ Общ. исторіи и дресн.* Росс. за 1877 г. кн. I, стр. 127 отдѣла „Смѣсь“.

²⁾ Николаевскій, Іоаннь; выше упомянутый рисофорный послушникъ.

³⁾ *Письма м. Филар. къ архим. Антонію III*, 140.

Избранъ былъ, какъ увидимъ вскорѣ, другой расофорный послушникъ Лавры Сергіевой Григорій Милашевичъ (въ монашествѣ Гавріилъ). Поэтому отъ 25 апрѣля того же 1852 года митрополитъ Филаретъ снова писалъ намѣстнику: „*Феофилъ явился: и не оказалъ колебанія на подлежащемъ пути. Надобно послать на его мѣсто* ¹⁾. Послать ли Григорія, еще я не рѣшился. Но не отлагайте прислать представленіе о причинѣ, почему Н. не можетъ быть посланъ; при чемъ упомяните, что, если нужно, можетъ занять его мѣсто Григорій“.

И отъ 28 апрѣля: „*Все недоумѣваю о Григоріи—будетъ ли онъ твердъ въ рѣшимости, и приспособитъ ли себя къ трудностямъ службы. Мнѣ сказали, что ему предлагали въ Лаврѣ обучать дѣтей, и что онъ отъ сего отказался, находя это или мелкимъ или непріятнымъ дѣломъ. Если это правда: это не то расположеніе духа, которое нужно миссіонерамъ. Но когда я спросилъ его, имѣлъ ли онъ порученіе учить дѣтей: онъ сказалъ, что ему сего не было поручаемо, кромѣ обученія грамотѣ въ-которыхъ частно, а не въ училищѣ, что онъ и исполнялъ. Мнѣ приходитъ мысль, не оставить ли его на годъ, для испытанія твердости его намѣренія и такъ довести Св. Синоду. Сіе предварительно сказать ему. Если же онъ на сіе не согласится: то не будетъ ли сіе признакомъ, что онъ не призванъ. Отвѣчайте мнѣ на сіи помыслы поскорѣ. Время впрочемъ, какъ говоритъ Феофилъ, есть. Корабли отправятся не скоро*“ ²⁾.

Такъ, наученный горькимъ опытомъ съ помянутымъ раньше расофорнымъ послушникомъ Н., святитель Филаретъ медлил давать рѣшительное слово о новомъ замѣстителѣ его, расофорномъ же послушникѣ Григоріи, и, посвятивъ въ іеромонаха отца Феофила, а равно заботливо относясь къ Григорію ³⁾, отъ 30 мая напелъ возможнымъ сдѣлать лишь такого рода донесеніе Св. Синоду: „*Во исполненіе указа Св.*

¹⁾ Отецъ Феофилъ, въ виду неопредѣленности положенія относительно миссіи, былъ командированъ на Троицкое Петербургское подворье до дѣламъ Лавры. Туда-то на его мѣсто и нужно было теперь послать другое лицо.

²⁾ *Письма митр. Филарета къ архим. Антонію III*, 143, 144.

³⁾ См. напр. тамъ-же, стр. 144, заботу о теплой одеждѣ для него и стран. 146 о потребныхъ для него книгахъ.

Синода, отъ 8 апрѣля, № 2173, Троицкой Сергіевой Лавры монахъ Теофилъ, назначенный къ отправленію въ вѣдомство пресвященнаго Камчатскаго, для занятія миссіонерской должности, во іеромонаха рукоположенъ мною 27 минушаго апрѣля, и для слѣдованія въ С.-Петербургъ снабженъ изъ Московской консисторіи, 26 сего маія, № 2566, паспортомъ, съ тѣмъ, чтобы онъ, по прибытіи туда, явился въ Хозяйственное Управленіе при Св. Синодѣ, для отправленія его къ мѣсту назначенія; при чемъ ему выданы на двѣ лошади прогонныя, отъ Москвы до Петербурга, деньги всего 34 рубля 14 коп. серебромъ, взятыя заимообразно изъ суммъ Кафедральнаго Чудова монастыря, такъ какъ прогонныхъ денегъ изъ Московской Казенной Палаты еще не выслано. Довося о семъ Св. Синоду, долгомъ поставлю объяснить, что расофорный послушникъ Николаевскій, котораго, по вышеозначенному указу Св. Синода, слѣдовало отправить съ іеромонахомъ Теофиломъ, во время избранія и послѣ оказывалъ усердіе къ предполагаемой службѣ и занимался приготовленіемъ къ ней, но въ недавнее время, какъ донесъ учрежденный при Лаврѣ соборъ, оказался не довольно твердымъ въ поведеніи, и потому о замѣщеніи его другимъ достойнымъ происходитъ разсмотрѣніе, о послѣдствіи котораго имѣеть быть донесено Св. Синоду безъ промедленія¹⁾. И по сему отъ 12 іюня того же 1852 года, по надлежащемъ испытаніи новаго кандидата на миссіонерское служеніе, помянутаго Григорія Милашевича, митрополитъ вновь доносилъ Св. Синоду: „Во исполненіе указа Св. Синода отъ 8 дня прошедшаго апрѣля, № 2173, въ дополненіе къ донесенію моему отъ 30 маія № 224, имѣю долгъ донести слѣдующее: поемку представленной отъ меня, и Св. Синодомъ назначенный на миссіонерскую службу, послушникъ Николаевскій оказался сомнительнымъ въ благонадежности для сей службы: то обращено было вниманіе на замѣненіе его другимъ благонадежнымъ. Расофорный послушникъ Сергіевой Лавры Григорій Милашевичъ, совершившій курсъ ученія въ Москов-

¹⁾ Читая въ Общ. исторіи и древностей за 1877 г., кн. I, стр. 128 отд. „Омьсь“. И это и предшествующее донесеніе митр. Филарета можно видѣть и въ помянутомъ № 6 дѣлѣ архива Учр. Соб. за 1852 г.

скомъ Университетѣ, какъ донесъ мнѣ учрежденный соборъ отъ 26 апрѣля, изъявилъ усердное желаніе вступить въ миссіонерскую службу: по важности сего назначенія, я нашель нужнымъ употребить, для удостовѣренія въ его способности и твердости намѣренія нѣкоторое время, къ чему и представлялась удобность въ томъ, что, по взятому свѣдѣнію, корабль, на которомъ должны быть отправлены миссіонеры, отправится еще не скоро. За симъ 4 дня сего іюня предписалъ я учрежденному собору слѣдующее: 1) Какъ, по довольномъ, въ теченіи не малаго времени, испытаніи твердости намѣренія послушника Григорія, продолжаетъ онъ оказывать твердое намѣреніе и усердіе, при помощи Божіей, послужить просвѣщенію и утвержденію въ православной вѣрѣ христіанской не познавшихъ ея: то назначается онъ для миссіи вмѣсто послушника Николаевского; 2) Дабы не пропустить благовременности для отправленія его по назначенію, примѣнить къ нему рѣшеніе Св. Синода о Николаевскомъ, безъ новаго представленія, какъ находящемуся въ одинаковомъ съ нимъ положеніи; 3) Примѣнить къ нему, какъ совершившему богословское ученіе въ Университетѣ, 2 пунктъ Высочайше утвержденныхъ правилъ 29 маія 1832 г., и постричь его въ монашество. Въ слѣдствіе сего послушникъ Милашевичъ 5 дня сего іюня въ монашество постриженъ, 7 дня рукоположенъ мною въ іеродіакона, 8 въ іеромонаха. По семъ предписано мною учрежденному собору іеромонаха Гавріила, по преподаваніи ему наставленій для сей должности (на что употребить 10 дней), отправить въ консисторію, а консисторіи предписано немедленно отправить его въ С.-Петербургъ, согласно указу Св. Синода, точно такъ, какъ предъ симъ отправленъ іеромонахъ Теофілъ. О чемъ Св. Синоду, съ приложеніемъ послужнаго списка іеромонаха Гавріила ¹⁾. благопочтеннѣйше доношу“ ²⁾.

1) По этому списку значилось, что о. Гавріилъ происходитъ изъ дворянъ и окончилъ курсъ въ университетѣ дѣйствительнымъ студентомъ по юридическому факультету, былъ нѣкоторое время чиновникомъ IV округа путей сообщенія и еще въ 1847 году поступилъ въ монастырь. См. № 6 дѣлъ архива Учр. Собора Сергіевой Лавры за 1852 г. л. 27.

2) *Ученія въ Общ. ист. и древн.* 1877, I, 128—129 отд. „Смѣсь“. Все это прописано и въ поманутомъ дѣлѣ архива Учрежд. Собора Серг. Лавры за 1852 г. № 6.

Между тѣмъ вскорѣ послѣ того прибылъ въ Москву изъ Петербурга отправлявшійся въ Китай, Японію и наши сѣвероамериканскія владѣнія адмиралъ Евѡ. Вас. Путятинъ, впоследствии министръ народнаго просвѣщенія и графъ (†1883). Прибылъ онъ въ Москву главнымъ образомъ съ тою цѣлю, чтобы испросить святительскаго благословенія архипастыря Московскаго на путь и дѣло, которое ему предстояло на дальнемъ востокѣ. вмѣстѣ съ тѣмъ онъ желалъ не съ пустыми руками явиться и къ великому миссіонеру востока, преосвященному Камчатскому Иннокентію, такъ нуждавшемуся во многомъ для своихъ миссіонерскихъ цѣлей. Обо всемъ этомъ и прочемъ, къ сему относящемся, отъ 25 августа 1852 года митрополитъ Филаретъ писалъ къ намѣстнику Лавры архимандриту Антонію: „У меня былъ генераль-адъютантъ Еоимъ Васильевичъ Путятинъ, отправляющійся въ восточный океанъ и, между исполненіемъ государственныхъ порученій, ревнующій о просвѣщеніи во тмѣ сѣдящихъ свѣтомъ Евангелія. Онъ просилъ для миссій преосвященнаго Иннокентія нѣкоторыхъ церковныхъ вещей (приготовленіемъ которыхъ я и занимаюсь) и сверхъ того просилъ миссіонера. Я сказалъ, что и не въ правѣ я сдѣлать что либо подобное, и нельзя вдругъ найти человѣка, какого требуетъ сіе дѣло. Но онъ настоялъ съ такимъ усердіемъ и смиреніемъ, что жестоко было бы отвѣчать однимъ отказомъ, и я общалъ повскать; а ему совѣтовалъ обратиться къ духовному начальству въ Петербургѣ. Помолитесь о семъ добромъ человѣкѣ (который нарочно для сего пріѣзжалъ въ Москву, и между прочимъ просилъ составить молитву для употребленія въ церкви, которую онъ имѣетъ на кораблѣ) и о благопоспѣшеніи предпріятія ¹⁾; и не надоумите ли меня, гдѣ искать желаемаго человѣка, и кто бы могъ быть благонадеженъ пріять званіе? ²⁾ Отецъ намѣстникъ еще нашелъ въ Лаврѣ человѣка и желавшаго итти на мис-

¹⁾ Адмиралъ Путятинъ отправлялся на дальній востокъ для заключенія торговаго договора съ Японією, и Господь благопоспѣшилъ ему: знаменитый Тьенъ-дзинскій трактатъ обезсмертилъ имя сего адмирала въ исторіи отношеній Россіи къ дальнему востоку.

²⁾ Письма митр. Филар. къ арх. Антонію III, 153—154.

сіонерское служеніе и благонадежное къ сему,—іеромонаха Ареѣу, хотя исканіе было и не безъ затрудненій и не на одномъ этомъ іеромонахѣ по началу останавливалось. Ибо еще отъ 2 сентября того же 1852 года митрополитъ Филаретъ писалъ ректору Московской духовной академіи архимандриту Алексію ¹⁾: „увѣдомьте меня, отецъ ректоръ, безъ промедленія, справедливо ли, что студентъ Дубовиковъ поѣхалъ въ Петербургъ, съ намѣреніемъ искать отправления его въ Камчатскую миссію, и гдѣ онъ теперь находится, и есть ли о немъ, или отъ него, какія свѣдѣнія“ ²⁾. И отъ 3 сентября намѣстнику Лавры: „о Дубовиковѣ вы велите мнѣ спрашивать ректора: а время уходитъ. Не лучше ли было бы вамъ спросить его, и сказать мнѣ, что узнали бы? Я писалъ къ нему: но едва ли воспользуюсь отвѣтомъ. Отбытіе корабля приближается“ ³⁾. Иначе сказать, по примѣру 1841 года, исканіе добровольцевъ—миссіонеровъ простерлось и на духовную академію, и одинъ изъ студентовъ послѣдней, только что окончившихъ въ ней курсъ, Илья Дубовиковъ, изъявилъ было желаніе ѣхать съ адмираломъ Путятинымъ на дальній востокъ; но дѣло съ нимъ такъ и не состоялось ⁴⁾; а выборъ потребнаго въ миссію лица остановился на помянутомъ іеромонахѣ Ареѣѣ, почему митрополитъ Филаретъ отъ 7 сентября того-же 1852 года писалъ намѣстнику Лавры архимандриту Антонію: „Благодарю за указаніе Ареѣы для миссіонерства. Болѣе не

¹⁾ Ржаницину, впоследствии архіепископу Тверскому († 1877).

²⁾ *Письма митр. Филарета къ архіеписк. Тверск. Алексію*, изданныя преосв. архіепископомъ Тверскимъ же Саввою, стран. 96—97. Москва, 1883.

³⁾ *Письма митр. Филарета къ архим. Антонію III*, 156.

⁴⁾ Окончившій курсъ Московской духовной академіи въ 1852 году со степенью кандидата И. Дубовиковъ, заявившій было желаніе, по приглашенію адмирала (въ то время вице-адмирала) Путятина, отправиться миссіонеромъ на дальній востокъ, такъ и не отправился туда, а вмѣсто востока отправился въ западный край, гдѣ до 1859 года былъ учителемъ въ какой-то нѣмецкой школѣ; въ 1859 году опредѣленъ былъ преподавателемъ словесности въ Тверскую духовную семинарію; 30 мая 1863 г. рукоположенъ былъ во священника въ приходской Ильинской церкви г. Твери съ оставленіемъ въ должности преподавателя; но отъ сей послѣдней должности въ 1866 году уволенъ былъ за неодобрительное поведеніе и въ 1874 году умеръ. См. *Письма митр. Филарета къ архіеписк. Алексію*, стр. 96—97, примѣчаніе. М. 1883.

нужно. Я напишу о семъ въ Петербургъ¹⁾, хотя даже отъ 8 сентября писалъ А. Н. Муравьеву: „Возвращаю письмо вице-адмирала²⁾. Вы говорите, что будетъ непріятное впечатлѣніе, если не пошлется миссіонеръ. Что жъ дѣлать? Кто можетъ предупредить всѣ непріятныя впечатлѣнія? Кто возьмется импровизировать въ нѣсколько дней миссіонера тамъ, гдѣ о семъ никто не думаетъ? Студентъ Дубовиковъ³⁾ о желаніи своемъ быть въ миссіи говорилъ, но не ректору; поѣхалъ на родину въ Тверь, съ намѣреніемъ ѣхать въ Петербургъ, но гдѣ онъ теперь, не извѣстно. Вдовый священникъ изъ Вологды желаетъ въ миссію: но о немъ нѣтъ официальныхъ свѣдѣній, и при томъ на посылающаго въ миссію онъ хочетъ возложить попеченіе о своей пятилѣтней дочери. Соглашается идти въ миссію изъ Лавры іеромонахъ Ареова: но я не довольно его знаю“⁴⁾. Однако все же Ареова и былъ посланъ съ вице-адмираломъ Путятинымъ въ миссію къ преосвященному Иннокентію, при чемъ вице-адмиралъ, какъ предлагалъ ему митрополитъ Филаретъ, самъ постарался въ Петербургѣ устранить и всѣ препятствія къ скорѣйшему разрѣшенію дѣла объ отправкѣ съ нимъ отца Ареова, свесшись для сего съ оберъ-прокуроромъ Св. Синода графомъ Н. А. Протасовымъ.

Въ согласіи съ тѣмъ митрополитъ Филаретъ отъ 16 сентября того же 1852 года писалъ оберъ-прокурору Св. Синода пространное отношеніе, въ коемъ, сославшись на побужденіе со стороны Е. В. Путятина къ оказанію помощи преосвященному Камчатскому Иннокентію миссіонерами и выразивъ свое собственное желаніе оказать ту же помощь, представлялъ означенныхъ трехъ кандидатовъ на миссіонерское служеніе: И. Дубовикова, вдоваго священника изъ Вологды⁵⁾ и Лаврскаго

1) *Письма митр. Филарета къ архим. Антонію*, III, 158. М. 1883.

2) Е. В. Путятина.

3) Въ печатномъ изданіи *Писемъ митр. Филарета къ А. Н. Муравьеву* (стр. 391) онъ ошибочно названъ „Дубовиновымъ“.

4) *Письма митр. Филарета къ А. Н. Муравьеву*, стр. 390—391. Кіевъ, 1869.

5) Этотъ священникъ, Николай Патовъ, изъ окончившихъ полный семинарскій курсъ, случайно былъ въ Москвѣ для поклоненія святынямъ Московскимъ и, узнавъ о нуждѣ въ миссіонерахъ для Камчатской епархіи, занялъ свое согласіе быть миссіонеромъ и для сего былъ представленъ митрополиту Филарету.

іеромонаха Ареѣу и просилъ Г. Оберъ-Прокурора „предложить сіе дѣло на благоусмотрѣніе Св. Синода и споспѣшествовать Богоугодному и душеполезному окончанію онаго“¹⁾. Но въ видахъ ускоренія самаго Синодальнаго рѣшенія по настоящему дѣлу, святитель Московскій просокупилъ къ этому своему отношенію „дополненіе“ слѣдующаго содержанія: „Какъ одно изъ требованій сего дѣла есть скорость: то нужнымъ нахожу присокупить относящіяся къ сему соображенія. Есть ли студентъ Дубовиковъ въ Петербургѣ: то, по порядку, онъ долженъ явиться съ паспортомъ къ начальству, и слѣдственно будетъ въ виду, и немедленно можетъ быть взятъ въ разсмотрѣніе и употребленъ. А есть ли его въ Петербургѣ не окажется: то не доставеть времени найти его и употребить. Священникъ Патоковъ можетъ скоро быть отправленъ изъ Москвы по требованію: но о немъ нѣтъ официальныхъ свѣдѣній, кромѣ содержащихся въ его паспортѣ. По непродолжительному надъ нимъ наблюденію въ Москвѣ онъ усматривается благонадежнымъ. Требуется вниманія особенное обстоятельство, что у него есть малолѣтняя дочь, которую, въ случаѣ отправленія его, надобно будетъ взять въ одно изъ существующихъ для таковыхъ дѣтей воспитательныхъ заведеній. Лаврскій іеромонахъ Ареѣа можетъ быть отправленъ немедленно по востребованію“²⁾. Въ силу такого „дополненія“, отъ 20 сентября № 6461, послѣдовало, на имя митрополита Филарета, такое (съ надписью: „весьма нужное“) отношеніе къ нему Оберъ-Прокурора Св. Синода: „На отношеніе Вашего Высокопреосвященства отъ 16 сего сентября, о лицахъ, изъявившихъ желаніе поступить въ Камчатскую епархію для занятія миссіонерскихъ должностей: іеромонахѣ Свято-Троицкія Сергіевы Лавры Ареѣѣ, священникѣ Николаѣ Патоковѣ и студентѣ Ильѣ Дубовиковѣ,—поспѣшаю увѣдомить васъ, милостивый государь и архипастырь, что за неприбытіемъ Дубовикова въ С.-Петербургъ и за неимѣніемъ о священникѣ Патоковѣ пол-

1) Подлинное, писанное рукою самого митрополита Филарета, отношеніе его къ оберъ-прокурору Св. Синода, хранится въ дѣлѣ архива Учрежд. собора Сергіевой Лавры за 1852 г. № 6.

2) См. тотъ-же № дѣлѣ архива Учр. соб. за 1852 годъ.

ныхъ свѣдѣній, въ настоящее время могло бы быть сдѣлано распоряженіе о назначеніи въ Камчатскую епархію только одного іеромонаха Ареѣы, но и то въ такомъ лишь случаѣ, если Ваше Высокопреосвященство изволите отправить его въ С.-Петербургъ, по полученіи сего отношенія, на другой же день, т. е. во вторникъ 23 сентября, или въ среду ¹⁾, ибо фрегатъ, на который онъ можетъ быть принятъ, готовъ уже къ отплытію изъ Кронштадта; отправить же его особо въ Лондонъ не представляется возможности ²⁾. На этомъ отношеніи послѣдовала такая резолюція митрополита Филарета: „Сентября 23. Получено въ четыре часа вечера. Весьма сомнительно, чтобы можно было успѣть. Однако послать сіе съ нарочнымъ къ о. намѣстнику. Есть ли іеромонахъ Ареѣа какъ благодушно принялъ доброе намѣреніе, такъ благодушно приметъ и сію послѣднюю; и есть ли въ короткое время нѣсколькихъ часовъ можно сдѣлать нужныя приготовленія для его путешествія: то отправить его ко мнѣ, такъ чтобы онъ быть могъ у меня за два часа до утренняго отправленія по желѣзной дорогѣ, которое бываетъ въ 11 часовъ, или за столько же, по крайней мѣрѣ, до вечерняго, которое бываетъ въ 7 часовъ. Есть ли же не окажется возможнымъ сіе исполнить: то немедленно возвратитъ мнѣ сіе отношеніе для отвѣта. Надобно при семъ взять въ разсужденіе, что есть ли съ іеромонахомъ будетъ значительная кладь: то она не можетъ быть отправлена съ нимъ, а

1) Какъ слова: „т. е. во вторникъ 23 сентября, или въ среду“, такъ и выше приведенная помѣтка на лѣвой сторонѣ отношенія: „весьма нужное“ сдѣланы рукою самого графа Протасова.

2) Тотъ же № 6 дѣлъ архива Учрежд. Собора за 1852 годъ. Послѣднія слова отношенія, начиная со словъ: „отправить же его особо“ и проч. приписаны также рукою самого графа Протасова и имѣютъ въ виду слѣдующія слова отношенія митрополита Филарета къ графу Протасову отъ 16 сентября: „хотя г. вице-адмиралъ Путятинъ уже отправился изъ Петербурга въ Лондонъ; но поелику, сколько мнѣ извѣстно, изъ Лондона въ дальнѣйшее морское путешествіе отправится онъ не ранѣе ноября или послѣднихъ чиселъ октября: то есть еще время, есть ли заблагоразсуждено будетъ, отправить къ нему миссіонера въ Лондонъ“. Тамъ же листъ 34-й. Къ самому вице-адмиралу Путятину митрополитъ Филаретъ писалъ отъ 25 августа, присоединивъ къ письму и составленныя, по его просьбѣ, и выше упомянутыя нами „Молитвы въ морѣ плавающихъ“. Эти молитвы и это письмо напечатаны въ *Душесп. Чтен.* за 1880 г., ч. I, стран. 489—490.

должна быть отправлена послѣ съ поѣздомъ тяжестей, и тогда уже нельзя не оизодать“¹⁾.

Заслуживаетъ полнаго вниманія и глубокаго удивленія то усердіе и ревностное желаніе во что бы то ни стало, при счастливо представившейся возможности, удовлетворить миссіонерскимъ нуждамъ преосвященнѣйшаго Камчатскаго Иннокентія, какое обнаружилъ при этомъ святитель Московскій Филаретъ. Не забудемъ, что это было почти наканунѣ великаго праздника преподобнаго Сергія, который святитель, какъ настоятель Лавры Сергіевой, обыкновенно каждый годъ съ торжествомъ совершалъ въ самой обители преподобнаго Сергія; а въ этотъ разъ, по случайной болѣзни горла, не могъ совершать и оставался въ Москвѣ²⁾, о чемъ не могла не скорбѣть Лавра Сергіева. Этимъ объясняется многое въ перепискѣ митрополита Филарета съ намѣстникомъ Лавры по настоящему дѣлу. На выше прописанную резолюцію святителя отъ 23 сентября намѣстникъ Лавры архимандритъ Антоній отиѣчалъ слѣдующими словами писема на его имя, писаннаго въ 3 ч. утра 24 сентября: „Получа предписаніе ваше по полуночи перваго полувина, поспѣшаю исполнить ваше приказаніе и отправляю іеромонаха Ареуу въ три часа по полуночи, снабдивъ его сколько можно всѣмъ потребнымъ. Согреѣшили мы ко Господу и Преподобному, лишась вашего присутствія въ праздникъ. Простите батюшка. Грѣшный Антоній“³⁾. На этомъ письмѣ митрополитъ Филаретъ далъ такую резолюцію: „Сентября 24. Въ десять часовъ утра отправленъ⁴⁾ на желѣзную дорогу съ отношеніемъ къ Г. Синодальному Оберъ-Прокурору и съ письмомъ къ генераль-адъютанту Путятину“⁵⁾. А самому о. намѣстнику отъ 25 сентября писалъ: „не по вашимъ, а по моимъ то грѣхамъ, что не былъ я съ вами на праздникѣ. И нѣтъ для васъ ущербъ въ томъ, что не было близъ васъ моего достоинства.

1) Д. л. 39—40 того же № 6 дѣлъ архива Учрежд. Собора за 1852 годъ.

2) Срав. о семъ скорбныя слова писема митр. Филарета отъ 23 сентября въ *Писемлахъ его къ архим. Антонию III*, 161—162.

3) Д. л. 41 дѣлъ архива Учр. Соб. 1852 г. № 6.

4) Іеромонахъ Арева, съ которымъ послано было къ митрополиту приведенное письмо о. Намѣстника.

5) Тотъ же 41 л. № 6 дѣлъ архива Учр. Собора за 1852 г.

И за то благодарю Бога, что здѣсь, хотя съ трудомъ, совершилъ церковное празднованіе, и акаѳистъ вчера стѣсненной гортанью прочиталъ. Теперь имѣю облегченіе, хотя еще не чувствую себя здоровымъ. Можетъ быть въ семь маломъ наказаніи есть и устроеніе милости Божіей. Если бы я 23 дня былъ въ Лаврѣ: то отношеніе ¹⁾ о миссіонерѣ дошло бы до меня по крайней мѣрѣ сутками позже; и тогда срочное время отправленія было бы пропущено; и посольство не могло бы состояться. А когда отношеніе нашло меня въ Москвѣ 23 дня: дѣло состоялось. Благодарю васъ, что успѣли распорядиться отправленіемъ Ареы. Онъ явился ко мнѣ въ 9 часовъ; а въ 11 отправился. Вы говорили объ облаченіи для него: но я послалъ прежде къ вице-адмиралу ²⁾ евангеліе, крестъ, священнослужебные сосуды и облаченіе ³⁾. И наконецъ, когда 30 сентября полученъ былъ Синодальный указъ отъ 24 сентября съ распоряженіемъ относительно посылки о. Ареы въ Камчатскую епархію, то на немъ митрополитъ Филаретъ написалъ: „Слава Богу. Въ соборъ для свѣдѣнія“ ⁴⁾. Того же 30 сентября митрополитъ Филаретъ получилъ и отношеніе Синодальнаго Оберъ-Прокурора графа Н. А. Протасова отъ 25 сентября № 6582 съ увѣдомленіемъ „что назначенный Святѣйшимъ Синодомъ въ Камчатскую епархію для миссіонерской должности іеромонахъ Святотроицкія Сергіевы Лавры Ареа. прибылъ С.-Петербургу благовременно“ ⁵⁾. И на этомъ отношеніи митрополитъ Филаретъ далъ резолюцію: „сдать въ соборъ для свѣдѣнія и храненія со всѣмъ дѣломъ. Тутъ и молитвы въ „мори плавающихъ“ ⁶⁾.

Такимъ образомъ, при живомъ, дѣятельномъ и авторитетномъ участіи митрополита Филарета къ высокопреосвященному

¹⁾ Синодальнаго Оберъ-Прокурора отъ 20 сентября.

²⁾ Е. В. Путятину.

³⁾ *Письма митр. Филар. къ архим. Антонію III*, 162—163.

⁴⁾ Л. 43 дѣла № 6 того же архива Учр. Собора за 1852 г.

⁵⁾ Тамъ же, л. 45. Слово: „благовременно“ въ концѣ отношенія опять написано рукою самого графа Протасова, которому, очевидно, хотѣлось этимъ успокоить столько заботившагося о семь святителя Московскаго.

⁶⁾ Тамъ же. Здѣсь же, дѣйствительно, на листахъ 46—48 находимъ и собственноручно митр. Филаретомъ писанныя для Е. В. Путятяна „молитвы“.

архіепископу Камчатскому Иннокентію изъ Москвы, и ближе изъ Лавры преподобнаго Сергія за одинъ 1852 годъ послано было три миссіонера, ¹⁾ а всего съ прежними 5. Изъ нихъ объ о. Мисаилѣ (Озеровѣ) и Гавріилѣ (Милашевичѣ) мы уже нѣсколько знаемъ изъ предшествующаго. Одновременно съ о. Мисаиломъ взятый изъ Лавры, или, точнѣе, изъ Виновскаго, находящагося подъ настоятельствомъ намѣстника Лавры, монастыря іеродіаконъ Николай долго и добръ послужилъ на пользу миссіонерскаго дѣла подъ руководствомъ опытнаго миссіонера, преосвященнѣйшаго Иннокантія, особенно въ Кенайской миссіи, что на Кенайскомъ полуостровѣ, населенномъ частію аллеутами, частію американцами, и тамъ же скончался въ санѣ игумена ²⁾. Іеромонахъ Теофілъ былъ родомъ изъ Костромской епархіи, происходилъ изъ духовнаго званія, и еще въ 1841 году, по окончаніи курса Костромской духовной семинаріи съ званіемъ студента, поступилъ въ число братства Святотроицкой Сергіевой Лавры, былъ учителемъ въ Лаврскомъ народномъ училищѣ. По прибытіи въ Ситху въ 1853 году, опредѣленъ на должность миссіонера въ Нушагакскую миссію, что въ Россійско-Американскихъ владѣніяхъ, гдѣ также занимался обученіемъ туземныхъ мальчиковъ грамотѣ и прослужилъ въ миссіи до 1 ноября 1868 года, т. е. до самаго отбытія преосвященнаго Иннокентія на Московскую епархію. ³⁾—Іеромонахъ Ареѳа, въ

¹⁾ Между тѣмъ какъ іеромонахъ Ареѳа такимъ образомъ отправился на дальній востокъ въ концѣ сентября, іеромонахи Теофілъ и Гавріилъ отправлялись туда еще 19 августа, какъ это видно изъ донесенія митрополиту Филарету отъ эконома Троицкаго, въ Петербургѣ, подворья іеромонаха Товія на 30-мъ листѣ дѣла архива Учр. Соб. за 1852 г. № 6.

²⁾ О немъ см. Письма митроп. Иннокентія къ А. Н. Муравьеву въ *Приб. къ Теор. св. Отц.* 1889 г. ч. XLIII, стр. 555, 586 и др. также л. 9 дѣла архива учр. Соб. 1852 г. № 6.

³⁾ Послужной списокъ о. Теофіла при дѣлахъ Лаврскаго Учрежд. Собора за 1869 г. № 26. Срав. также о немъ въ № 228. Въ 1879 году о. Теофілъ, уже въ санѣ архимандрита, назначенъ былъ на должность намѣстника въ Виленскій Свято-Духовъ монастырь, о чемъ въ дѣлахъ того же собора за 1879 г. № 143 можно находить подробныя свѣдѣнія. Двое остальныхъ, т. е. іеромонахи Гавріилъ и Ареѳа, гораздо менѣе его пробыли на миссіонерской службѣ въ Камчатской епархіи, именно только до 1859 года, о чемъ см. въ дѣлахъ Лавр. Учрежд. Собора за 1859 г. № 114; срав. также *Письма митр. Филарета къ архим. Антонію III*, 376—377. М. 1883.

міръ Александръ Ястребцовъ, былъ родомъ изъ Саратовской епархіи и также происходилъ изъ духовнаго званія. По окончаніи полного курса наукъ въ Саратовской духовной семинаріи въ 1838 году былъ сельскимъ священникомъ и овдовѣлъ въ 1843 году, а въ 1845 году принятъ въ число братства Сергіевой Лавры и въ 1848 году постриженъ въ монашество, при чемъ въ 1845—1846 годахъ также проходилъ должность учителя въ Лаврскомъ народномъ училищѣ ¹⁾.

О томъ, какъ много потрудились эти миссіонеры, особенно отецъ Теофилъ, на пользу Камчатской епархіи и болѣе всего для распространенія свѣта христіанской вѣры между сѣдящими во тмѣ, свидѣтельствомъ служатъ, съ одной стороны, ихъ собственныя донесенія о семъ, частію уже напечатанныя, а съ другой,—отзывы о нихъ самого преосвященнаго Иннокентія, отчасти также обнародованные уже въ печати.

Такъ, въ *Прибавленіяхъ къ Твореніямъ Св. Отцевъ* за 1860 г. ч. XIX помѣщена (на стран. 117—133), составленная тогдашнимъ инспекторомъ Новоархангельской семинаріи, священникомъ Аванасіемъ Виноградовымъ, „Записка о нѣкоторыхъ дѣйствіяхъ Кенайскаго миссіонера игумена Николая (съ 1853-го до половины 1857 года) и случаяхъ, съ нимъ бывшихъ“; а въ томъ же повременномъ изданіи за 1863 годъ, ч. XXII, на стран. 453—492 помѣщена „выписка изъ журнала“ того же миссіонера за 1858—1862 годы. Тамъ же, за 1857 г. ч. XVI, стран. 300—304 мы читаемъ свѣдѣнія о „Нушагакской миссіи“ и дѣйствіяхъ ея миссіонера іеромонаха Теофила за первые годы его службы на дальнемъ востокѣ; а въ томъ же изданіи за 1860 г. ч. XIX, на стран. 106—116 напечатано „извлеченіе изъ журнала“ этого миссіонера за 1856 и 1857 годы. Тамъ же, за 1857 годъ, ч. XVI, стран. 296—299 помѣщены свѣдѣнія о „Квишпакской миссіи“, въ которой служилъ іеромонахъ Гавріиль, при чемъ тамъ именно объ его миссіонерскихъ дѣйствіяхъ и говорится. Наконецъ, и іеромонахъ Арева, въ письмахъ къ о. намѣстнику Сергіевой Лавры архимандриту Антонію, сообщалъ подробныя свѣдѣнія о своей

¹⁾ См. послужной списокъ его въ № 6 дѣлъ архива Учр. Соб. за 1852 г. л. 37 об. и 38 и № 114 тѣхъ же дѣлъ за 1859 г.

миссіонерской дѣятельности на Курильскихъ островахъ, гдѣ ему судилъ Господь подвизаться въ дѣлѣ проповѣди Евангелія ¹⁾). Извлеченія изъ этихъ писемъ его были напечатаны въ томъ же академическомъ повременномъ изданіи за 1856 г. ч. XV, стран. 470—478 (письмо отъ 5 авг. 1856 г. изъ Аяна) и за 1859 г., ч. XVIII, стран. 404—416 (письмо отъ 28 іюля 1859 года) ²⁾). Отзывы же преосвященнаго Иннокентія о дѣйствіяхъ этихъ миссіонеровъ, кромѣ помѣтокъ въ ихъ послужныхъ спискахъ ³⁾), находимъ въ письмахъ преосвященнаго къ разнымъ лицамъ, особенно же къ митрополиту Филарету. Такъ, напримѣръ, еще въ письмѣ отъ 26 сентяб. 1853 г. преосвященный Иннокентій, извѣщая владыку Московскаго о прибытіи іеромонаховъ Гавріила и Теофила и о назначеніи перваго въ помощь Квихпакскому миссіонеру протоіерею І. Непцѣтову, а втораго—въ Нушегакскую миссію, о Кенайской миссіи говорить: „Кенайская миссіа, по милости Божіей, какъ донесъ мнѣ миссіонеръ игуменъ Николай, бывшій прошедшей осенью въ Ситхѣ, во всѣхъ отношеніяхъ находится въ мирѣ, и между новопросвѣщенными не оскудѣваетъ прежній духъ благочестія и нравственности. Миссіонеръ, по возвращеніи изъ Нушегака ⁴⁾), въ свое время посѣщалъ всѣ селенія Кенайцевъ, исправляя требы и поучая ихъ прежнимъ порядкомъ. Нынѣшняго лѣта 1853 года онъ намѣревался, если только позволятъ обстоятельства, ѣхать на Мѣдную рѣку и подняться по ней вверхъ

¹⁾ Такъ значится и въ послужномъ спискѣ о. Арсена въ № 114 дѣлѣ архива Учр. Соб. за 1859 г.

²⁾ Изъ всѣхъ этихъ донесеній и свѣдѣній ясно видно, что миссіонеры, нами упомянутые, какъ въ способахъ своего дѣйствованія слѣдовали примѣру главнаго руководителя и миссіонера—преосвященнаго Иннокентія, такъ и въ перенесеніи трудностей миссіонерскаго служенія шлѣ по его стопамъ, что особенно ясно усматривается изъ донесеній и писемъ игумена Николая и іеромонаховъ Теофила и Арсена. Срав. также относительно о. Теофила въ біографіи митроп. Иннокентія, составл. И. П. Барсуковымъ на стран. 438 и дал. 464 и дал. и др. Срав. также Церк. Лѣтопись Дух. Весѣды за 1860 г. (относительно о. Арсена).

³⁾ См. напр. такую откътку въ послужномъ спискѣ іеромонаха Арсена въ № 114 дѣлѣ архива Учр. Собора за 1859 г.

⁴⁾ Это было въ 1851 году. На мѣсто игумена Николая въ Нушегакъ и послѣдъ былъ іеромонахъ Теофілъ. Кстати замѣтимъ, что названіе миссіи пишется и Нушегакская и Нушегаская.

далѣе,—гдѣ еще не бывало священника¹⁾. Или, въ письмѣ отъ 17 ноября 1855 года: „Въ Кенаяхъ и Нушегакѣ, по послѣднимъ извѣстіямъ, все хорошо: и священники и миссіонеры дѣйствуютъ, какъ слѣдуетъ“²⁾, и т. п.³⁾.

О помощи преосвященному Иннокентію, со стороны митрополита Филарета, деньгами и вещами имѣются также убѣдительныя и даже весьма трогательныя доказательства и свѣдѣнія.

И. Корсунскій.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ См. «Письма митроп. Иннокентія» собр. *И. П. Барсуковымъ*, I, 407. Срав. 406 и 407. Спб. 1897. Изъ *Прибавл. къ твор. св. Отцевъ* за 1853 г. ч. XII.

²⁾ См. «Письма митр. Иннокентія», собр. *И. П. Барсуковымъ*, I, 470. Спб. 1897. Изъ *Приб. къ твор. св. Отцевъ* за 1856 г. ч. XV, стр. 176.

³⁾ Конечно, не всегда и не во всемъ помянутые миссіонеры дѣйствовали вполне безукоризненно и достойно своего высокаго званія. По этому и отзывы о нихъ преосвященнаго Иннокентія не всегда только похвальными были. См. напр. таковыя отзывы объ іеромонахахъ Гавринѣ и Ареѣ въ *Письмахъ митр. Филар. къ архим. Антонію III*, 376—377. Также письмо преосв. Иннокентія къ архим. Антонію (намѣстнику Сергіевой Лавры) въ дѣлѣ № 114 архива Учрежд. Соб. Серг. Лавры за 1859 г. Эти отзывы мы еще приведемъ въ свое время. О другихъ миссіонерахъ подобныя отзывы см. напр. въ письмахъ его къ А. Н. Муравьеву въ *Приб. къ твор. св. Отцевъ* за 1889 г. ч. XLIV, стр. 100.

Общій характеръ и направленія протестантскаго ученія объ антихристѣ.

Въ исторіи толкованія ученія Писанія объ антихристѣ и о времени и признакахъ его пришествія, въ частности въ исторіи толкованія ученія Апостола Павла объ этомъ предметѣ во Второмъ Посланіи къ Фессалоникійцамъ, протестантскіе богословы занимаютъ совершенно особенное мѣсто. Ихъ ученіе о лицѣ антихриста и о времени и признакахъ его пришествія представляетъ своеобразную картину, написанную живо, яркими и разноцвѣтными красками, но,—вслѣдствіе забвенія основнаго закона творчества, что художникъ долженъ руководиться чувствомъ истины, быть вѣрнымъ живописателемъ и истолкователемъ природы и духа и не поработать своего творчества тенденціозности и личнымъ страстямъ,—картину, очень мало похожую на дѣйствительность, даже, странно сказать, изображающую не тотъ предметъ, который задумали изобразить, а едва-едва похожій на него. Протестантское ученіе объ антихристѣ даетъ яркій и поразительный образецъ того, какое огромное вліяніе оказываютъ страсти человѣка на его воззрѣнія, ученіе, убѣжденія, и какіе недѣльные взгляды подъ этимъ вліяніемъ могутъ зарождаться, публично проповѣдываться, распространяться среди цѣлыхъ и многихъ, образованныхъ при томъ, народовъ, существовать цѣлые вѣка. Протестантское ученіе объ антихристѣ невольно свидѣтельствуетъ и о той истинѣ, что религіознымъ обществамъ, оторвавшимся отъ единаго тѣла истинной вселенской Церкви, даже при самомъ глубокомъ уваженіи къ Писанію и

при самомъ искреннемъ, ревностномъ и настойчивомъ желаніи доискаться истиннаго смысла его ученія, при твердомъ намѣреніи не держаться никакихъ предвзятыхъ взглядовъ при толкованіи и изяснять Писаніе безпристрастно и объективно, очень трудно удержаться въ предѣлахъ правильныхъ методовъ толкованія и очень легко толкованіямъ здравымъ предпочесть толкованія искусственныя и натянутыя, или измыслить толкованія явно нелѣпыя. Въ такихъ обществахъ господствуетъ неискоренимая потребность не свои взгляды провѣрять ученіемъ Писанія и покидать ихъ, если они не выдерживаютъ такой провѣрки, а, напротивъ, въ самомъ Писаніи искать и во что бы то ни стало находить подтвержденіе своихъ взглядовъ. При наличности такой потребности можно въ изреченіяхъ Писанія, особенно малопонятныхъ и темныхъ, находить смыслъ, чуть не противоположный тому, какой въ нихъ есть въ дѣйствительности. Субъективизмъ и неограниченный произволъ въ толкованіи Писанія, управляемый и направляемый ложными вѣроисповѣдными ученіями, сектантскимъ фанатизмомъ, а то и личными страстями, составляютъ принадлежность всѣхъ вообще сектъ. Свойственны они и протестантамъ, и даже проявились у нихъ съ особенною силою, раскрылись особенно широко и съ необычнымъ разнообразіемъ, какъ вообще въ толкованіи Писанія, такъ, въ частности, въ изясненіи пророчества послѣдняго объ антихристѣ.

Главная характерная особенность протестантскаго ученія объ антихристѣ состоитъ въ томъ, что огромное большинство протестантскихъ богослововъ учить, что предреченный въ Писаніи великій антихристъ есть не кто иной, какъ папа, и царство его открылось въ папствѣ, въ Латинской церкви.

Такой взглядъ нужно было обосновать и доказать. Такъ какъ никто изъ древнихъ богослововъ этого взгляда не высказывалъ и такъ какъ протестанты держатся того начала, что ученіе вѣры должно извлекать, разяснять и утверждать единственно изъ Писанія, то они и обратились для раскрытія и подтвержденія своего взгляда къ Писанію. При этомъ задача ихъ состояла въ томъ, чтобы доказать, что ученіе, нравы, характеръ, свойства и дѣйствія папъ совершенно сходны съ тѣми, какія

въ Библии приписываются антихристу, что папы совершенно похожи на антихриста, какъ онъ описанъ въ Библии. Для выполнения такой задачи, неизбѣжно приходилось, съ одной стороны, изображать папство болѣе чернымъ, чѣмъ каково оно на самомъ дѣлѣ, чтобы оно имѣло болѣе сходства съ антихристомъ, а съ другой, въ виду несходства или неполнаго сходства антихриста, изображеннаго въ Писаніи съ папствомъ, приходилось нѣкоторыя изреченія Писанія объ антихристѣ и объ его царствованіи толковать извращенно, съ явными натяжками. Ложь съ той и одной стороны. Въ итогѣ: взглядъ на антихриста въ самой основѣ и существѣ своемъ невѣрный, обоснованіе его фальшивое.

Другая важная особенность ученія протестантскихъ богослововъ о лицѣ антихриста и о времени и признакахъ его пришествія состоитъ въ необыкновенномъ разнообразіи ихъ взглядовъ на эти предметы. Это разнообразіе преимущественно проявилось въ изъясненіи ученія объ антихристѣ Апостола Павла во 2-й главѣ Второго Посланія къ Фессалоникійцамъ, въ изъясненіи трудныхъ для пониманія словъ и мыслей этого ученія.

Если даже у отцовъ и учителей Церкви, а позже у римско-латинскихъ и православныхъ богослововъ мнѣнія объ *отступленіи*, о *тайнѣ беззаканія*, объ *удерживающемъ* и *держай*, о *храмѣ Божіемъ*, были очень различны, то уже напередъ можно ожидать, какое безграничное разнообразіе и какую оригинальность мнѣній объ этихъ предметахъ мы найдемъ у протестантскихъ богослововъ, которые, какъ извѣстно, при изъясненіи Писанія руководствуются преимущественно или даже исключительно своимъ разумомъ, не признавая авторитетными для себя руководителями отцовъ древне-вселенской Церкви. Правда, многіе изъ нихъ по крайней мѣрѣ внемлютъ ученію символическихъ книгъ своего вѣроисповѣданія и основателей его,—ученію Лютера, Меланхтона, Кальвина, Цвингли; но нигде изъ нихъ не признаютъ обязательнымъ ни ученія символическихъ книгъ своего исповѣданія, ни ученія основателей его, ни ученія прочихъ извѣстныхъ протестантскихъ богослововъ 16 и 17 вѣка.

Разнообразію и своеобразности толкованій Писанія у про-

тестантовъ особенно благопріятствуетъ слишкомъ свободный, шаткій и невѣрный взглядъ ихъ на боговдохновенность Писанія, который даетъ имъ слишкомъ большой просторъ при изясненіи его. Мы не говоримъ уже о томъ, что для протестантовъ—раціоналистовъ этотъ просторъ не имѣетъ ни, какихъ границъ, такъ какъ они совсѣмъ не признаютъ Писанія боговдохновеннымъ, а нѣкоторыя книги его не считаютъ и подлинными. Въ частности, нѣкоторые раціоналисты отрицаютъ подлинность Второго Посланія къ Фессалоникійцамъ, а другіе хотя и признаютъ его подлиннымъ, но, тѣмъ не менѣе, рѣшаются утверждать, что въ предсказаніи о будущемъ Апостола Павелъ заблуждался. При отрицаніи, или при полупризнаніи боговдохновенности и непогрѣшимости Писанія, при недостаткѣ уваженія къ мнѣніямъ древнихъ отцовъ церкви, при отрицаніи или недостаточномъ признаніи какихъ бы то ни было авторитетовъ, естественно, открывается полный просторъ изяснять Писаніе, какъ кому угодно, и, какъ неизбежный результатъ этого простора и воли, разнообразіе мнѣній. Особенно чрезвычайной разноголосицы нужно ожидать при изясненіи рассматриваемаго нами отдѣла Писанія, такъ какъ оны содержитъ въ себѣ ученіе таинственное и очень трудное для пониманія.

Наши ожиданія оправдываются во всей силѣ. Дѣйствительно, мы находимъ необыкновенное разнообразіе взглядовъ у протестантскихъ богослововъ на рассматриваемое нами ученіе Апостола Павла и на каждую частную черту этого ученія. Субъективизмъ какъ въ изясненіи Писанія, такъ и вообще въ богословствованіи, свойственный всѣмъ вообще протестантамъ и переходящій у многихъ протестантскихъ богослововъ въ необузданный произволъ, наглядно обнаружился и въ толкованіяхъ ихъ рассматриваемаго нами ученія Апостола Павла. Протестанты открыли совершенно новыя точки зрѣнія на это ученіе, которыя древнимъ и средневѣковымъ богословамъ не могли придти и въ голову, не грезились и во снѣ. Эти основныя точки зрѣнія протестантовъ, которыя дѣлаютъ ихъ толкованія рассматриваемаго мѣста совершенно непохожими ни на древне-церковныя, ни на средневѣковыя, ни на римско-латин-

ствія и православныя толкованія, заключаются въ своеобразномъ рѣшеніи вопросовъ о томъ, кого Апостоль Павелъ изображаетъ въ лицѣ чловѣка грѣха, какое время изображается въ его словахъ, частіе, что нужно разумѣть подъ днемъ Господнимъ, и каковъ общій характеръ словъ Апостола. Для отцовъ и учителей древней церкви, для богослововъ восточно-православной и латинской церковей (изъ послѣднихъ представляютъ исключеніе два—три богослова) эти вопросы даже и вопросами не были, потому что находили у нихъ единогласное и безъ колебанія высказываемое рѣшеніе: всѣ они понимали слова Апостола буквально; всѣ они подъ днемъ Господнимъ разумѣли день второго пришествія Иисуса Христа, имѣющаго быть при кончинѣ міра, всѣ они въ чловѣкѣ грѣха видѣли единичную личность, и именно антихриста, который явится предъ вторымъ пришествіемъ Христовымъ, предъ кончиною міра. Они расходились и расходятся только въ мнѣніяхъ объ отступленіи, о тайнѣ беззаконія, объ удерживающемъ и держащемъ, о храмѣ, въ которомъ сядетъ антихристъ, о чудесахъ его и о другихъ менѣе важныхъ пунктахъ ученія Апостола. Совсѣмъ не то мы видимъ у протестантовъ: нѣтъ ни одного предмета въ разсматриваемомъ ученіи Апостола Павла, въ мнѣніи о которомъ всѣ или почти всѣ протестантскіе богословы были бы согласны, а, напротивъ, всѣ предметы этого ученія, всѣ возбуждаемые имъ вопросы, всѣ, и крупныя и частныя, черты и особенности его изъясняются ими чрезвычайно различно; и они не могли столковаться ни въ одномъ пунктѣ этого ученія ни между собою, ни съ отцами древне-вселенской церкви, ни съ богословами иныхъ исповѣданій.

Третья существенная особенность протестантскаго ученія объ антихристѣ обнаруживается въ склонности протестантскихъ богослововъ понимать предсказанія Писанія объ антихристѣ не буквально. Не говоря объ Апокалипсисѣ и книгѣ Давиіла даже ученіе Апостола Павла объ антихристѣ, все или по частямъ, почти всѣ они склонны изъяснять не буквально. Такъ, почти всѣ они признають чловѣка грѣха за личность коллективную, а иные за олицетвореніе идеи, и только немногіе признають единичною личностію, но и изъ этихъ не всѣ при-

знають его за антихриста. Опять и слова Апостола о днѣ Господнемъ, о пришествіи Іисуса Христа многіе протестанты понимаютъ духовно: въ нихъ будто бы говорится о судѣ Бржіемъ надъ Іерусалимомъ, исполнившемся при разрушеніи этого города Римлянами. Подъ храмомъ почти всѣ протестантскіе толкователи разумѣють церковь, а не храмъ. На какое время, или на какія времена указываютъ слова Апостола, этотъ вопросъ протестантскіе богословы рѣшаютъ различно, но большею частію опять таки не согласно съ мнѣніями богослововъ православныхъ и римско-латинскихъ: одни изъ нихъ полагають, что писатель Посланія описываетъ свое время, или самое ближайшее будущее, другіе осуществленіе словъ Апостола растягиваютъ на всѣ времена; и только немногіе находятъ въ нихъ указаніе именно на послѣднія времена міра.

Но какъ ни разнообразны протестанскія изъясненія ученія Апостола о чловѣкѣ грѣха, ихъ все таки можно распредѣлить на группы по основнымъ направленіямъ мысли толкователей.

У нѣкоторыхъ протестантскихъ богослововъ мы находимъ распредѣленіе всѣхъ вообще толкованій ученія Апостола о чловѣкѣ грѣха на группы. Такъ протестантскій богословъ Кернъ распредѣляетъ ихъ слѣдующимъ образомъ:

I. *Объективно-историческія толкованія.* Въ свою очередь они распадаются на слѣдующія двѣ группы: 1) Изреченіе Апостола Павла признается какъ имѣющее исполниться въ отдаленномъ будущемъ. Сюда относятся: а) толкованія Отцевъ Церкви, б) толкованія оппозиціонныхъ партій, в) идеальное ¹⁾ толкованіе Пельта, Коппе, Нича, Шотта, г) церковно-историческое толкованіе Гейндерейха, Флятта и Шторра; 2) Ученіе Апостола признается уже вполне исполненнымъ пророчествомъ. Сюда относятся толкованія Гуго-Гроція, Гаммонда, Клерика, Шöttгена, Дöderлейна, Эккермана, Нессельта, Яна, Ветштейна.

II. *Толкованія, изслѣдующія субъективную точку зрѣнія писателя предсказанія.* Эти толкованія также распадаются на двѣ группы: одни толкователи, какъ Коппе, Де-Ветте,

¹⁾ Правильнѣе—вѣдное, символическое.

Устери, Бертольдъ, Рейхе утверждаютъ, что писатель Посланія въ своемъ предсказаніи имѣлъ въ виду вообще будущія времена, а другіе, именно Кернъ, полагаютъ, что онъ имѣлъ въ виду опредѣленное историческое время, время ближайшее.

Это распредѣленіе толкованій на группы тюбингенскаго богослова Керна было принято Люнеманомъ, написавшимъ толкованія на оба Посланія къ Фессалоникійцамъ для извѣстнаго комментарія на Новый Заветъ Н. А. W. Meyer'a, именно для первыхъ четырехъ изданій этого комментарія ¹⁾. Борнеманъ, написавшій новое, гораздо болѣе обширное, толкованіе на оба посланія къ Фессалоникійцамъ для того же Комментарія Мейера, для пятого и шестаго изданія десятаго отдѣленія этого Комментарія, называетъ группировку Керна превосходною. Съ этимъ отзывомъ, пожалуй, можно согласиться, тѣмъ болѣе, что Кернъ первый выработалъ распредѣленіе толкованій на группы. Однако самъ Борнеманъ распредѣляетъ толкованія ученія Апостола нѣсколько иначе, а именно на четыре группы: 1) *Наивно (!) догматическія*. Они господствовали съ самаго начала Церкви до реформаціи и доселѣ остаются у католиковъ (и у православныхъ, добавимъ). Въ этихъ толкованіяхъ допускается, что апостольское пророчество непременно и точно должно исполниться, буквально-ли, или въ духовномъ смыслѣ, а отчасти оно уже исполнилось и исполняется, въ томъ смыслѣ, что и доселѣ, какъ и въ апостольскій вѣкъ, есть на лицѣ *удерживающій, тайна беззаконія* скрытно дѣйствуетъ и *отступленіе* уже готовится.

2) *Протестанто-полемическія*. Эти толкованія, возникшія сначала въ оппозиціонныхъ направленіяхъ и у нѣкоторыхъ богослововъ въ средніе вѣка, окончательно были выработаны представителями реформаціи и удерживаются доселѣ у ихъ послѣдователей. Въ этихъ толкованіяхъ антихристомъ признается папство.

3) *Догматико-историческія*. Толкователи этого направленія

¹⁾ Kritisch—exegetischer Kommentar über das Neue Testament von Dr. Heinr. Aug. Willh. Meyer. Zehnte Abtheilung, die Briefe an die Thessalonicher umfassend. Bearbeitet von Dr. Gottlieb Lünemann. Dritte, verbesserte und vermehrte Auflage. Göttingen. 1867 S. 214—228.

стараятся выяснитъ исполненіе пророчества апостола исторически и полагаютъ, что оно осуществилось уже въ апостольскій вѣкъ. Это направленіе возникло въ 17-мъ столѣтіи, какъ плодъ утомленной полемикою и остроумной учености, которая не могла освободиться отъ догматическаго вліянія. Это направленіе соприкасается отчасти съ католическими, отчасти съ протестантскими толкованіями ¹⁾.

4) *Историко-критическія*. Эти толкованія, независимыя какъ отъ вѣроисповѣдной полемики, такъ и отъ догматическихъ посылокъ, начали появляться съ конца прошлаго вѣка. Исходнымъ пунктомъ ихъ служитъ положеніе, что изреченія Павла, имѣя своимъ источникомъ ветхозавѣтное ученіе и апокалипсическую область мысли, въ своемъ первоначальномъ и собственномъ смыслѣ не исполнились и теперь уже болѣе не могутъ исполниться. Толкователи этого направленія совершенно пренебрегаютъ тѣмъ, чтобы тѣмъ или инымъ способомъ показать полное или частичное исполненіе ожиданій Павла и преслѣдуютъ исключительно ту экзегетическую цѣль, чтобы съ возможною точностію установить, какъ апостоль понималъ свои изреченія и на основаніи какихъ источниковъ онъ ихъ высказалъ ²⁾.

Это распредѣленіе толкованій имѣетъ то преимущество предъ группировкою Керна, что оно проще послѣдней; но уступаетъ ей въ томъ, что не указаво принципа дѣленія.

По нашему мнѣнію, главнымъ основаніемъ для распредѣленія толкованій по группамъ долженъ быть поставленъ вопросъ о томъ, признается-ли ученіе Апостола Павла о человѣкѣ грѣха пророчествомъ, или не признается. Толкователи, признающіе это ученіе пророчествомъ, составляютъ одну группу; не признающіе его пророчествомъ должны быть отнесены къ другой группѣ.

Толкователи первой группы, не смотря на то, что они при-

¹⁾ Точнѣе: съ протестанто-полемическими.

²⁾ Kritisch—exegetischer Kommentar über das Neue Testament, begründet von H. A. W. Meyer. Zehnte Abtheilung. 5 u. 6 Auflage. Die Thessalonicherbriefe. Völlig neu bearbeitet von Lic. Theob. W. Bornemann. Göttingen 1894. S. 400—402.

надлежать къ самымъ разнообразнымъ исповѣданіямъ и сектамъ, согласны между собою въ томъ, что они признаютъ учение Апостола Павла о чловѣкѣ грѣха боговдохновеннымъ, признаютъ его истиннымъ пророчествомъ, которое или исполнится, или уже исполнилось. Относящіяся сюда толкованія можно назвать *церковными*; таковы: толкованія всѣхъ отцовъ и учителей Церкви и всѣхъ прочихъ богослововъ древней нераздѣленной Церкви; далѣе, толкованія всѣхъ богослововъ Православной Восточной Церкви; затѣмъ толкованія всѣхъ богослововъ Римско-Латинской Церкви; наконецъ, толкованія огромнаго большинства протестантскихъ богослововъ, говоря иначе, всѣхъ протестантскихъ богослововъ, кромѣ раціоналистовъ.

Ко второй группѣ толкователей принадлежатъ протестантскіе богословы раціоналисты. Къ этой группѣ относятся толкованія *раціоналистическія*. Итакъ всѣ толкованія ученія Апостола распадаются на толкованія: I *Церковныя* и II *раціоналистическія*, они же *критическія*.

Толкованія церковнаго характера въ свою очередь можно раздѣлить на нѣсколько порядковъ по преобладающей въ нихъ точкѣ зрѣнія, а именно, на толкованія: *догматическія*, *въроисповѣдно-полемическія* и *историческія*.

Въ догматическихъ толкованіяхъ ученію Апостола о чловѣкѣ грѣха придается догматическое значеніе, и содержащіяся въ этомъ ученіи мысли изъясняются объективно-догматически, на основаніи буквальнаго смысла ученія и въ соотношеніи съ параллельными мѣстами Писанія. Присоединяется сюда почти всегда, въ большей или меньшей степени, и историческая точка зрѣнія: въ словахъ Апостола толкователи находятъ указанія на историческія лица и событія. Но эта точка зрѣнія не имѣетъ въ этихъ толкованіяхъ преобладающаго значенія. Историческія объясненія здѣсь только дополняютъ догматическое толкованіе. Первое мѣсто занимаютъ здѣсь догматическія истины и догматическое изъясненіе ихъ.

Въ въроисповѣдно-полемическихъ толкованіяхъ также вполнѣ признается догматическое значеніе за ученіемъ Апостола, и эти толкователи находятъ въ немъ тѣ же догматы, какіе признаютъ въ немъ и толкователи-догматисты. Но догматико-биб-

лейское ученіе своеобразно примѣняется къ потребностямъ полемики. Ученіе Апостола разсматривается не само по себѣ, а примѣнительно къ тому строю жизни и къ тѣмъ лицамъ, противъ которыхъ толкователи вооружены. Въ ученіи Апостола и не находятъ и не ищутъ ничего другаго, какъ только предсказанія о явленіи этихъ лицъ и связаннаго съ ними строя жизни, и осуждаютъ этихъ лицъ и весь строй жизни ихъ. Въ такихъ толкованіяхъ нѣтъ объективности и безпристрастія. Здѣсь господствуетъ полемическая точка зрѣнія, и догматика рабски подчинена полемикѣ, отстранена послѣднею на задній планъ и извращена. Отсутствие объективности и безпристрастія и преобладаніе полемическаго задора и фанатизма вносятъ въ ученіе Апостола такой смыслъ, какого оно не имѣетъ, и приводятъ къ толкованіямъ не вѣрнымъ и даже нелѣпымъ, совершенно не похожимъ на объективно-догматическія толкованія и далекія отъ истины.

Вѣроисповѣдное или, какъ выражаются обыкновенно, конфессіональное, полемическое направленіе въ толкованіи ученія Апостола о человѣкѣ грѣха съ особенною силою проявилось и широко распространилось у протестантовъ. Сущность этого направленія въ толкованіи ученія Апостола состоитъ въ томъ, что человѣкъ грѣха есть никто иной, какъ римскіе папы. Такимъ взглядомъ на человѣка грѣха опредѣляется далѣе и рѣшеніе вопросовъ о времени и признакахъ пришествія антихриста и о продолжительности его царствованія.

Отъ протестантовъ такого рода толкованіе перешло, въ измѣненномъ видѣ, къ нашимъ раскольникамъ—безпоповцамъ, а раньше реформаціи зачатки его обнаружили у предшественниковъ реформаціи и у нѣкоторыхъ еретиковъ. Вообще этотъ способъ толкованія распространенъ въ еретическихъ обществахъ.

Въ историческихъ толкованіяхъ основная мысль та, что Апостолъ Павелъ въ своемъ ученіи о человѣкѣ грѣха указалъ на лица и событія своего времени и ближайшаго будущаго, и его пророчество вполнѣ и тогда же исполнилось.

Представители раціоналистическаго или критическаго способа толкованія поставляютъ своею задачею изслѣдованіе источниковъ, изъ которыхъ писатель Посланія почерпнулъ свое

ученіе о человѣкѣ грѣха, и опредѣленіе того смысла, какой онъ самъ соединялъ съ своими словами, а въ выводѣ утверждаютъ, что слова его не исполнились и не исполнятся, что онъ ошибся въ своихъ ожиданіяхъ и предсказаніяхъ. Такъ какъ эти богословы не вѣрятъ въ пришествіе антихриста, то для нихъ не существуетъ и самаго вопроса о времени и признакахъ его пришествія, и сами они по этому вопросу могутъ высказать только то одно чисто отрицательное мнѣніе, что антихристъ никогда не приходилъ и никогда не придетъ. Такое мнѣніе есть чистая фантазія и для насъ оно не имѣетъ равно никакого значенія. И если бы они о разсматриваемомъ мѣстѣ Посланія говорили только то одно, что оно содержитъ въ себѣ субъективное мнѣніе писателя, которому въ дѣйствительности ничего не соответствуетъ, то мы могли бы ограничиться заявленіемъ, что ихъ собственное мнѣніе есть фантазія. Но на самомъ дѣлѣ ихъ отношеніе къ ученію Апостола нѣсколько иное: признавая субъективность этого ученія съ своей, рационалистической, точки зрѣнія, они при изъясненіи его какъ бы отрѣшаются отъ нея и стараются показать не то, какъ они сами смотрятъ на предметы, о которыхъ говорятъ въ разсматриваемомъ мѣстѣ Посланія, а какъ смотрѣлъ на нихъ Писатель Посланія, какой смыслъ его ученія, и какъ онъ могъ высказать его. Эти богословы высказываютъ свои *взгляды* на смыслъ ученія Апостола о человѣкѣ грѣха и о времени и признакахъ его пришествія и на источники этого ученія. Вотъ эти то взгляды и имѣютъ нѣкоторое, чисто научное, значеніе, и изложеніе и оцѣнка ихъ не излишни.

Должно замѣтить, что всѣ эти виды толкованія ученія Апостола о человѣкѣ грѣха, за исключеніемъ догматическаго, явились у протестантовъ. У всѣхъ богослововъ древне-вселенской Церкви, у всѣхъ богослововъ православно-Восточной Церкви и у всѣхъ богослововъ Римско-Латинской Церкви толкованія этого ученія были исключительно догматическія. Можно указать только двухъ-трехъ богослововъ Римско-Латинской церкви новаго времени, которые дали ученію Апостола историческое изъясненіе. Но и они не отказались при этомъ и отъ догматическаго пониманія этого ученія. Кромѣ того, можно съ

увѣренностію полагать, что они историческій способъ толкованія заимствовали у тѣхъ же протестантовъ.

У протестантовъ съ самаго начала возникъ вѣроисповѣдно-полемиическій способъ толкованія ученія Апостола о чловѣкѣ грѣха. Этотъ способъ толкованія былъ провозглашенъ и раскрытъ главами протестантизма: Лютеромъ, Кальвиномъ, Цвингли и отъ нихъ распространился между всѣми ихъ послѣдователями, совершенно вытѣснивши догматическій способъ толкованія. Болѣе ста лѣтъ этотъ способъ толкованія былъ единственнымъ во всемъ протестантскомъ мірѣ. Въ 17-мъ вѣкѣ въ одной изъ протестантскихъ сектъ возникъ историческій способъ толкованія ученія Апостола Павла о чловѣкѣ грѣха. Съ конца 18-го вѣка среди протестантскихъ же богослововъ явились раціоналистическія или критическія толкованія этого ученія и усилились въ 19 вѣкѣ. Въ 19-мъ же вѣкѣ нѣкоторые протестантскіе богословы возвратились къ старому, догматическому, способу толкованія. Должно, впрочемъ сказать, что историческій, критическій и догматическій способы толкованія и доселѣ не вытѣснили вѣроисповѣдно-полемиического способа толкованія. Въ первые полтора вѣка со времени реформаціи вѣроисповѣдно-полемиического способа толкованія ученія о чловѣкѣ грѣха держались всѣ протестанты; въ слѣдующій вѣкъ почти всѣ; въ послѣднее столѣтіе многіе. Въ итогѣ число протестантскихъ богослововъ, державшихся этого способа толкованія, далеко не превосходитъ число сторонниковъ всѣхъ прочихъ способовъ толкованія вмѣстѣ взятыхъ.

Такъ какъ этотъ способъ толкованія былъ усвоенъ главами всѣхъ видовъ протестантизма, такъ какъ онъ широко распространенъ среди протестантовъ и есть самый характерный для этого исповѣданія способъ толкованія, выражая оппозиціонный характеръ этого исповѣданія и въ частности вражду его противъ папства, то мы и обратимъ прежде всего на него наше вниманіе и изложимъ толкованія многочисленныхъ приверженцевъ его.

Ученіе протестантскихъ богослововъ объ антихристѣ и о времени и признакахъ его пришествія вѣроисповѣдно-полемиическое.

Сущность этого ученія заключается въ томъ, что послѣдній антихристъ уже явился въ лицѣ папъ. Мнѣнiе о папѣ, какъ антихристѣ, возникло раньше реформаціи, еще въ средніе вѣка. Во время борьбы между папствомъ и королевскою властію сторонники послѣдней были склонны въ папствѣ, въ іерархіи и въ церкви видѣть проявленія „тайны беззаконія“, отступленіе, даже антихриста. Но, кажется, такое мнѣнiе не было высказываемо опредѣленно, явно и рѣшительно. Болѣе рѣшительно такое мнѣнiе о папствѣ было высказано въ 15-мъ вѣкѣ Валденсами и Гусситами. Наконецъ, англійскій предшественникъ реформаціи Виклефъ постепенно пришелъ къ мнѣнiю, что папа намѣстникъ не Христа, а антихриста.

Однако Виклефъ не признавалъ папу за самаго антихриста, а только за одного изъ предшественниковъ послѣдняго, какъ это видно изъ того, что онъ называетъ его намѣстникомъ антихриста. Равнымъ образомъ Валденсы и Гусситы, повидимому, называли папу антихристомъ не въ собственномъ смыслѣ, а въ томъ значеніи, въ какомъ Апостолъ Іоаннъ Богословъ называлъ антихристами еретиковъ своего времени, не исповѣдавшихъ Христа Сыномъ Божиимъ воплотившимся.

Но реформаторы пошли гораздо дальше своихъ предшественниковъ въ силѣ вражды къ папству, къ Римской іерархіи и церкви, въ рѣзкости противодѣйствія имъ и въ дерзости отрицанія и осмѣянія ихъ. Они не только признали папъ и духовенство Латинской церкви представителями антихристіанскаго начала, лжеучителями, еретиками, людьми противящимися Богу и Христу въ ученіи своемъ и въ жизни, но и признали папу настоящимъ антихристомъ, тѣмъ человѣкомъ грѣха, который, по ученію Апостола Павла, явится предъ вторымъ пришествіемъ Господнимъ. И высказали они это не какъ предположеніе, а какъ положительное ученіе, какъ несомнѣнную истину, и даже внесли это ученіе въ свои символическія книги, слѣдовательно, признали это ученіе догматически—обязательнымъ для всѣхъ своихъ послѣдователей. Такимъ образомъ признаніе папы антихристомъ у протестантовъ значительно отличается отъ мнѣнiя о папѣ средневѣковыхъ враговъ послѣдняго: средневѣковые противники папства называли папу антихристомъ въ несоб-

ственнымъ смыслѣ, да и это высказывали они не смѣло, не рѣшительно, въ видѣ мнѣнія; напротивъ, реформаторы и ихъ послѣдователи объявили, что папа есть настоящій антихристъ, и высказали это категорически и догматически, смѣло и, по-видимому, съ глубокимъ убѣжденіемъ въ истинности своего ученія.

Къ изложенію и оцѣнкѣ ученія объ антихристѣ протестантскихъ богослововъ—конфессіоналистовъ мы и обращаемся теперь, и прежде всего обратимъ вниманіе на ученіе главы богослововъ—конфессіоналистовъ и самого протестантскаго исповѣданія Лютера.

Ученіе Лютера объ антихристѣ мы рассмотримъ особенно подробно, съ одной стороны потому, что онъ много, правильнѣе сказать—часто, говоритъ объ антихристѣ, съ другой потому, что онъ, какъ глава реформаціи, своимъ ученіемъ далъ тонъ всѣмъ своимъ послѣдователямъ, такъ что всѣ протестантскіе богословы—полемисты если и не буквально повторяютъ его ученіе, во всякомъ случаѣ слѣдуютъ ему, подражаютъ, и во всемъ существенномъ, а частію и въ подробностяхъ повторяютъ его. Отъ Лютера пошло и во всемъ протестантскомъ мірѣ распространилось своеобразное ученіе этого реформатора объ антихристѣ и на его авторитетѣ, поддержанномъ подавляющимъ большинствомъ прочихъ протестантскихъ богослововъ, оно держится вотъ уже не мало вѣковъ во всѣхъ видахъ протестантскаго исповѣданія—въ лютеранствѣ, въ реформатствѣ, въ англиканствѣ и въ различныхъ протестантскихъ сектахъ. Должно еще замѣтить, что для насъ—русскихъ ученіе Лютера и прочихъ протестантскихъ богослововъ—конфессіоналистовъ имѣетъ совершенно особенную важность въ томъ отношеніи, что оно въ существенномъ заимствовано было у протестантовъ нашими русскими раскольниками—безпоповцами, которые всѣ основные положенія этого ученія и окраску его взяли полностью у протестантовъ и только развили его въ подробностяхъ и видоизмѣнили въ частностяхъ, примѣнительно къ лицамъ, событіямъ и народнымъ взглядамъ и обычаямъ своей страны.

Александръ Бъляевъ.

Бібліографическая замѣтка о книгѣ о. Григорія Дьяченко подъ названіемъ „Катихизическія поученія“.

Катихизическія поученія, общедоступно излагающія ученіе православной Церкви о христіанской вѣрѣ, надеждѣ и любви. Священника магистра Григорія Дьяченко. Изд. 1898 г. Цѣна 2 р. 50 к. На перес. прилагають за 4 ф., смотря по разстоянію.

Книга, на которую мы указываемъ, не смотря на свое скромное заглавіе, должна обратить на себя вниманіе читателей во многихъ отношеніяхъ. Писатель поставляетъ себѣ задачею удовлетворить религіозно-нравственнымъ запросамъ нашего общества въ общедоступной формѣ. Теперь не только въ духовной литературѣ, но и въ свѣтской много говорятъ о настоятельной надобности охранить и укрѣпить, или возбудить и уяснить православную вѣру русскаго народа, которую замѣтно колеблють отрицательныя европейскія идеи, мутнымъ потокомъ вливающихся въ среду нашего народа. Теперь говорятъ, что среди невѣрія, болѣе и болѣе охватывающаго собою европейскіе народы, Россія должна явиться хранительницею и провозвѣстницею христіанской истины, спасающей міръ. Такова была ея миссія, послѣ паденія Византіи; такова ея миссія остается и на будущее время. И если падеть или исказится въ нашемъ народѣ христіанская истина, „то трудно себѣ даже представить, кого Божій Промыселъ изберетъ для дальнѣйшаго несенія свѣтильника, хранившагося первыя 1000 лѣтъ Византіей, а на вторыя 1000 лѣтъ, переданнаго нашему отечеству“.

Будемъ надѣяться, что эти чаянія или ожиданія въ отноше-

ни къ русскому народу имѣютъ свои основанія и на будущее время. Но нельзя сказать, чтобы они ясно были сознаваемы и ясно выражаемы даже и въ наше время. Достаточно спросить, что именно русскій народъ долженъ сохранить и съ чѣмъ именно долженъ прійти на помощь къ остальнымъ народамъ, и вы услышите самые разнообразныя и неопредѣленные голоса. Въдъ нельзя же сказать, чтобы выраженія: *сохраненіе строя христіанской жизни, укрѣпленіе основъ христіанства, выясненіе идеаловъ православія и т. п.*, въ которыхъ видятъ призваніе Россіи, ея христіанскую миссію, были на столько ясны сами по себѣ, чтобы не попадали самымъ разнообразнымъ толкованіямъ и даже извращеніямъ. Но если есть люди восхваляющіе вѣру русскаго народа, за то нѣтъ недостатка и въ ея порицателяхъ. Обыкновенно при этомъ смѣшиваютъ вѣру, какъ общенародный идеалъ, съ случайнымъ проявленіемъ ея въ дѣйствительной жизни и отсюда выводятъ свои превратныя сужденія о ея несовершенствахъ или даже искаженіяхъ. Впрочемъ, какъ ни разнообразны эти превратныя сужденія, ихъ безошибочно, кажется, можно подвести подъ двѣ категоріи. Одни говорятъ, что вся нравственная мощь русскаго народа состоитъ *въ силѣ вѣры*, въ горячемъ желаніи служить Богу, въ сердечной жаднѣ молиться Ему; а при этомъ слова молитвы и историческія формулы религіозныхъ истинъ не имѣютъ значенія; потому что абсолютную, вѣчную истину нельзя заключить въ слова, въ формулы; она только ощущается сердцемъ. Богъ требуетъ отъ человѣка только сердца. Другіе говорятъ, какая это вѣра, когда народъ даже не можетъ правильно прочесть молитвы, когда смѣшиваетъ икону съ изображаемымъ на ней лицомъ и, механически стоя въ храмѣ, не понимаетъ того, что совершается здѣсь. Нѣтъ, надобно разложить эту вѣру на ея составные элементы, надобно подвести или согласить абсолютную истину съ нашими человѣческими понятіями, выставить ее доказательно, опредѣлить числомъ и мѣрою. Очевидно, одни говорятъ объ усвоеніи или постиженіи религіозной истины однимъ только сильнымъ чувствомъ, а другіе—о разложеніи и разчлененіи ея при посредствѣ сильной разсудочной дѣятельности. Словомъ, одни указываютъ на то, что еще во времена

реформаціи было выражено положеніемъ: *fides qua creditur* (вѣра, *которою* вѣрятъ), а другіе формулируютъ свое положеніе: *fides quae creditur* (вѣра, *въ которую* вѣрятъ). Намъ кажется, что оба эти положенія впадаютъ въ односторонность.

Если бы вѣра русскаго народа ограничивалась однимъ лишь сильнымъ чувствомъ, какъ субъективной эмоціею, тогда чѣмъ бы она отличалась отъ сильной вѣры язычника, буддиста, магометанина и пр.? Не была ли бы она тогда даже слѣпою вѣрою? Съ другой стороны, если бы вѣра могла быть исчерпана логическими формулами, отлвчающимися характеромъ разсудочной принудительности, тогда чѣмъ бы она отличалась отъ рационалистическихъ построеній, стоящихъ въ зависимости отъ объема нашихъ научныхъ знаній? Нѣтъ, православная вѣра есть гармоническій аккордъ, въ которомъ звучатъ всѣ струны человѣческой души. Прекрасно говорили наши славянофилы, что наша вѣра не есть актъ одной познавательной или одной чувствовательной способности, отрѣшенной отъ другихъ способностей; но есть актъ всѣхъ силъ души, охваченной и плѣвленной до послѣдней глубины живою истиною откровеннаго факта. „Вѣра, говоритъ Хомяковъ, не только мыслится или чувствуется, но, такъ сказать, мыслится и чувствуется вмѣстѣ; словомъ, она не одно познаніе, но позваніе и жизнь“ ¹⁾). Конечно первоначальное появленіе вѣры невозможно безъ вѣктораго сердечнаго согласія или наслажденія *сердцемъ*, но и оно невозможно безъ нѣкотораго предварительнаго познанія Господа и Его божественныхъ глаголовъ. Это позваніе Господа и соуслаженіе Имъ есть лишь первоначальное рожденіе вѣры, или точка, съ которой начинается ея образованіе, ибо какъ вѣровать, не зная предмета вѣры (Рим. 10, 14. 15)? Но не въ этомъ состоитъ расцвѣтъ православной вѣры. Онъ именно состоитъ въ сердечномъ убѣжденіи и въ *сердечномъ воспріятіи евангельскихъ истинъ* подъ вліяніемъ благодатныхъ силъ нашей святой Церкви. Прекрасно сравниваютъ отечественные богословы первоначальное образованіе этой вѣры благодатными силами Церкви съ дѣйствіемъ электрической искры при образованіи

¹⁾ Полное собраніе сочиненій Хомякова. Т. II, стр. 56.

воды. Какъ капля воды, говорятъ они, составляется изъ частей кислорода и водорода переходомъ чрезъ нихъ электрической искры, такъ и вѣра въ первый разъ рождается таинственнымъ нѣкоторымъ прикосновеніемъ Господа къ сердцу, подготовленному этимъ предварительнымъ познаніемъ христіанскихъ истинъ ¹⁾. Но и это только начало вѣры. Дальнѣйшій ходъ ея изображаетъ Спаситель въ своей бесѣдѣ съ Никодимомъ; „Вѣрующій, говоритъ Онъ, есть тотъ, кто любитъ свѣтъ, пришедшій въ міръ; идетъ къ нему и тѣмъ являетъ, что онъ жаждетъ свѣтоносной жизни, поэтому онъ не осудится; а не вѣрующій уже осужденъ, потому что онъ, не смотря на то, что свѣтъ пришелъ, болѣе возлюбилъ тьму, нежели свѣтъ, не идетъ къ свѣту и этимъ обнаруживаетъ злыя дѣла свои (Іоан. 3, 18—21). Такая вѣра, какъ очевидно, основывается не на темномъ чувствѣ или отвлеченномъ знаніи, а на нравственномъ состояніи всего человѣка, на живомъ влеченіи его къ свѣту, къ добру и истинѣ. Эта свѣтоносная вѣра, или это свѣтоносное познаніе, какъ говорятъ славянофилы, не завися отъ отвлеченно-разсудочнаго познанія, не есть что либо таинственное, вносимое въ душу человѣческую извнѣ, но есть развитіе нравственной силы, подобное развитію другихъ нашихъ силъ. Степени этого свѣтоноснаго познанія многоразличны, начиная отъ низшей, состоящей въ простомъ воспріятіи предметовъ объективнаго міра, и до высшей, т. е., до полного уразумѣнія цѣлей бытія и постиженія внутреннихъ законовъ Божественнаго міроуправленія. На высшей ступени, это познаніе даетъ рядъ истинъ, въ результатѣ имѣющихъ для ума непреложное, аксіоматическое значеніе, служащихъ исходными точками всей духовной дѣятельности человѣка въ сферѣ религіозной, нравственной и интеллектуальной ²⁾. Именно этой вѣрою православный народъ нашъ отличается, съ одной стороны, отъ римскихъ католиковъ съ ихъ страннымъ ученіемъ объ *opus operatum* и *opus operans*, и утверждающихъ будто бы спасающая вѣра зависитъ исключительно отъ дѣйствій благодати и сама благодать сравнивается съ

¹⁾ Письма о христіанской жизни, епископа Теофана, В. IV, стр. 83.

²⁾ Кирѣевскій, ч. II, стр. 336. См. въ журналѣ М. Н. Пр. 1880, кн. XI, статью: Славянофильство, какъ философское ученіе, стр. 61.

механическимъ дѣйствіемъ пастыря или фізіологическимъ дѣйствіемъ врачевства на больного, безъ всякаго самодѣятельнаго участія со стороны человѣка, при полной довлѣмости дѣтскаго непротивленія, или слѣпой покорности водительство этой благодати ¹⁾, съ другой—отличается и отъ протестантовъ съ ихъ ученіемъ о спасающей насъ *sola fides* (одной вѣры), безъ важнаго значенія исторической или традиціонной вѣры, при чемъ таинства являются только внѣшними символами благодати и добрыя усилія и дѣла самаго человѣка оказываются совершенно излишними. Конечно, вѣра есть даръ Св. Духа, но въ то же время она есть и наша личная добродѣтель; потому что она всегда есть актъ нашей воли добровольно, а не по какому либо принужденію или слѣпой покорности, отдающей водительство св. Церкви; потому что она непрерывно есть актъ сознательный, свидѣтельствующій о добрыхъ расположеніяхъ нашей души, при посредствѣ которыхъ она и можетъ вселяться въ насъ, укрѣпляться и возрастать, пока наконецъ замѣнится *Боговидѣніемъ*; потому, наконецъ, что она, какъ высшій нравственный мотивъ, какъ высшая движущая сила, втекаетъ въ совершеніе нами всѣхъ нашихъ добрыхъ дѣлъ, во всю сферу нашей духовной жизни, все освѣщая, согрѣвая и озаряя собою.

Полагаемъ, что приведенныхъ нами положеній достаточно для уясненія характеристическихъ чертъ вѣры русскаго народа. Его православіе не есть сентиментальная религіозность, расплывающаяся въ неопредѣленныхъ ощущеніяхъ; оно не есть и сборникъ религіозныхъ формулъ, исторически сложившихся на пространствѣ вѣковъ. Православіе есть благодатный фактъ, втекающій во всѣ сферы интеллектуальной, нравственной и религіозной жизни, какъ индивидуума, такъ и всего народа.

Эти же положенія дадутъ намъ возможность яснѣе понять капитальный трудъ о. Григорія Дьяченко, подъ скромнымъ названіемъ: „Катихизическія поученія“. О. Дьяченко извѣстенъ у насъ многими произведеніями, заслужившими одобрительный отзывъ въ нашей богословской литературѣ. Мы увѣрены, что и настоящій трудъ его будетъ сопровождаться подобными же

¹⁾ См. въ „Правосл. Собес.“ за 1871 г. статью г. Бѣльева, стр. 231.

отзывами. Читатель очень ошибется, если приравняетъ его трудъ къ обычнымъ у насъ „катихизическимъ поученіямъ“. Извѣстно, что въ древнія времена подобныя поученія предлагались новообращающимся въ христіанство предъ началомъ принятія ихъ въ церковь и были такимъ образомъ предварительнымъ ознакомленіемъ ихъ съ христіанскимъ вѣроученіемъ. У насъ они всегда сохраняли тотъ же характеръ, но обыкновенно предлагались уже не готовившимся къ крещенію, а дѣйствительнымъ христіанамъ. Этотъ обычай находилъ свое оправданіе въ историческихъ условіяхъ жизни русскаго народа, при чемъ развитіе его вѣры по всей справедливости можно сравнить съ развитіемъ ея въ индивидуумъ. Извѣстно, что сначала знаніе нашей вѣры бываетъ очень мало, подобно сѣмени; но потомъ надобно давать свободу произростанію этому сѣмени. Надобно постепенно умножать эту вѣру. При этомъ происходитъ то же, что происходитъ въ живописи, когда сначала дѣлаютъ одинъ только очеркъ всей картины, а потомъ начинаютъ разрисовывать каждую часть картины въ частности. И апостолы, когда проповѣдывали, то въ первомъ оглашеніи дѣлали какъ бы этотъ очеркъ, а далѣе при вторичномъ посѣщеніи церковей доканчивали всю картину вѣры или это довершали ихъ преемники при содействіи Духа Св. Это не то значить, будто христіане призываются разгадывать тайны вѣры; нѣтъ, тайны навсегда останутся тайнами, сколько бы мы ни старались разгадать ихъ. Это значить, что мы при посредствѣ разумныхъ началъ и разумныхъ основаній постоянно должны уяснять для себя вѣру нашу во всемъ ея объемѣ, въ духѣ вселенской или православной церкви. Поэтому отечественные богословы и различаютъ вѣру *уясненную* и *неуясненную*. Последняя говоритъ *все содержи*, что содержитъ св. церковь, хотя не все еще *устыла узнать*, а первая: *все содержи и знаю ясно*. Силу спасать имѣетъ и первая; но кто сознательно не доходилъ до послѣдней, по нерадѣнію, тотъ въ опасности, ибо это—духовный сонъ, признакъ духовной смерти ¹⁾. Въ подобныхъ то условіяхъ развитія своей вѣры, и часто въ весьма неблагоприятныхъ, находился и нашъ народъ. Припомнимъ, что

¹⁾ *Письма о христіанской жизни*. В. IV, стр. 25—29.

первое появленіе общедоступнаго исповѣданія вѣры у насъ совершилось уже во времена Кіевскаго митрополита Петра Могилы; а первый общедоступный катихизисъ появился только, благодаря трудамъ митрополита Московскаго Филарета. Конечно, мы говоримъ это о вѣрѣ русскаго народа въ его преобладающемъ большинствѣ и не принимаемъ въ расчетъ исключеній, какъ бы ни были они многочисленны.

Сообразно съ историческими требованіями нашей вѣры, или лучше—сообразно съ историческими условіями развитія русскаго народа, и наши пастыри всегда предлагали народу свои „катихизическія поученія“ въ доступной для него формѣ; но эти поученія, какъ справедливо замѣчаетъ нашъ почтенный писатель, по условіямъ времени были весьма не полны, многія отличались сухостію, односторонностію, краткостію, отвлеченностію и другими недостатками, столь неблагоприятными въ дѣлѣ пониманія и усвоенія христіанскихъ истинъ. Въ большинствѣ случаевъ это были лишь отголоски общенародной православной вѣры и религіознаго, православнаго настроенія нашего народа. Правда, эти отголоски могли усиливаться и укрѣпляться пастырскою проповѣдію, но все же сами по себѣ они были недостаточны и не закончены. Времена перемѣнились. Иначе смотритъ уже на свое дѣло нашъ почтенный писатель. Онъ предлагаетъ свою книгу съ цѣлію удовлетворить потребности въ повсемѣстномъ—*во всѣхъ церквахъ російской имперіи*—веденіи такъ называемыхъ „катихизическихъ поученій“, что указано соборомъ архипастырей, собиравшихся въ г. Казани въ 1885 году и что определено Св. Синодомъ отъ 1890 г. Онъ хочетъ помочь нашимъ пастырямъ въ дѣлѣ ихъ катихизаторства. Но не однихъ проповѣдниковъ—катихизаторовъ онъ имѣетъ въ виду; онъ имѣетъ въ виду и тѣхъ читателей, которые желали бы расширить свои богословскія познанія и найти достаточный матеріалъ для сказанной цѣли. Онъ самъ говоритъ: „здѣсь (т. е. въ его книгѣ) и для образованныхъ и мало образованныхъ найдется достаточный матеріалъ для духовнаго назидательнаго чтенія, при помощи коего рѣшаются по руководству слова Божія и св. православной церкви важнѣйшіе вопросы вѣры и благочестія, жизни временной и вѣчной,—вопросы, которыми никто, думается, не можетъ не интересоваться, кто не утратилъ окон-

чательно интереса къ духовной жизни“. Такимъ образомъ онъ хочетъ дать и пастырямъ, и пасомымъ пособие „примѣнительно къ современной православно-религіозной жизни“. Онъ глубоко убѣжденъ, что „въ настоящее время существуетъ самая настоятельная потребность въ повсемѣстномъ и возможно частомъ веденіи (слушаніи или чтеніи) катихизическихъ поученій не для одного только простого народа, но и для всѣхъ классовъ русскаго общества“. Онъ самъ говоритъ, что на составъ его книги вліяло и то соображеніе, по которому онъ старался дать отвѣты на запросы ума и сердца болѣе или менѣе развитыхъ просвѣщеніемъ и воспитаніемъ христіанъ. Такимъ образомъ, почтенный писатель хочетъ въ катихизической формѣ представить намъ руководительный образецъ православной вѣры и жизни примѣнительно къ религіозно-нравственнымъ запросамъ современнаго намъ общества. А потому его „катихизическія поученія“ представляютъ собою современную картину православія русскаго народа, съ его свѣтлыми и темными чертами.

Приступая къ своему прекрасному труду, о. Дьяченко спрашиваетъ, существуетъ ли въ настоящее время *настоятельная* потребность въ веденіи катихизическихъ поученій подобнаго рода? Развитіе грамотности и школъ въ связи съ развитіемъ вообще просвѣщенія и воспитанія въ нашемъ отечествѣ не устраняетъ ли до нѣкоторой степени необходимость *такихъ* катихизическихъ бесѣдъ съ церковнаго амвона? На эти вопросы онъ даетъ положительный отвѣтъ. Онъ убѣжденъ въ необходимости для народа этихъ поученій и притомъ въ новой формѣ сообразно съ новыми требованіями времени. Вотъ его соображенія по этому поводу. „Достаточно припомнить, говоритъ онъ, тотъ сильный упадокъ, нравственности во всѣхъ классахъ общества, о которомъ далъ авторитетное свидѣтельство послѣдній соборъ русскихъ іерарховъ, бывшій нѣсколько лѣтъ тому назаль (въ 1885 г.) въ городѣ Казани,—довольно припомнить успѣхи штундистовъ, пашковцевъ, послѣдователей лжеученія графа Л. Толстого, Редстока и др., а также разныхъ раскольническихъ и сектантскихъ толковъ, полныхъ религіознаго невѣжества, суевѣрія и фанатизма, обрекающихъ свои жертвы на самоожженіе, задушеніе и замурованіе жи-

выми въ погребѣхъ,—довольно бросить хотя самый бѣглый взглядъ на глубокую развращенность фабричнаго населенія и цифры преступленій и пороковъ всякаго рода..., чтобы сразу видѣть, какъ низка еще въ общемъ нравственность народа и какъ низокъ уровень религіознаго просвѣщенія народныхъ массъ,—какъ широко еще поле просвѣтительной дѣятельности пастыря церкви и всѣхъ тѣхъ, кто призванъ служить религіозно-нравственному просвѣщенію и подъему духа русскаго общества,—какъ много еще жатвы и какъ еще мало дѣятелей,—какъ сравнительно мало еще евангельская закваска заквасила все тѣло организма русскаго народа и пр.“ И это въ равной степени касается, какъ низшихъ слоевъ русскаго общества, такъ и высшихъ, интеллигентныхъ. Потому что и интеллигентный христіанинъ, не понявъ глубочайшаго смысла вѣры своей, можетъ быть подверженъ всякимъ вѣтрамъ ложныхъ ученій; дѣло извѣстное, чего мы не понимаемъ, того не цѣнимъ и тѣмъ не дорожимъ.—Безъ сомнѣнія, не всѣ слушатели или читатели поученій нашего автора могутъ находиться на одинаковомъ уровнѣ религіозно-нравственнаго развитія. Онъ это предвидитъ; а потому обозначаетъ особымъ знакомъ (звѣздочкою) тѣ поученія, которыя, по его мнѣнію, весьма необходимы въ системѣ катихизическаго ученія и которыя не могутъ быть опущены безъ ущерба для цѣлости системы огласительнаго христіанскаго ученія. Напротивъ того, другія поученія, касающіяся частныхъ вопросовъ или имѣющія второстепенное значеніе въ христіанской жизни, оставлены имъ безъ всякихъ знаковъ. Во всякомъ случаѣ, онъ задался цѣлью составить такой сводъ катихизическихъ поученій, который „по полнотѣ превосходилъ бы всѣ прочіе, *доселѣ изданные*, въ которомъ были бы рѣшены не только главные вопросы ученія христіанской церкви, *но и всѣ второстепенныя*“. Словомъ, это трудъ—капитальный. Писатель излагаетъ намъ православіе, которое живетъ въ душѣ русскаго народа, не только въ первоначальной, огласительной формѣ, но и въ отраженіи высшаго современнаго христіанскаго развитія; онъ сочетаваетъ первоначальную вѣру съ высокимъ христіанскимъ знаніемъ.

Какими же приѣмами или какимъ методомъ почтенный ав-

торъ пользуется при составленіи своего труда? Приемы его просты, но въ то же время совершенно примѣнены къ религіозно-нравственнымъ потребностямъ нашего времени. Мы не станемъ говорить и о томъ, что онъ располагаетъ все содержаніе своей книги по плану нашихъ катихизисовъ. Не станемъ также говорить и о томъ, что въ цѣляхъ педагогическихъ онъ располагаетъ свои поученія методамъ аналитико-дедуктивнымъ, т. е., онъ даетъ въ началѣ общія поученія, а потомъ въ дальнѣйшихъ поученіяхъ старается разъяснить ихъ при посредствѣ частныхъ поученій. Для насъ гораздо важнѣе то, что въ своихъ поученіяхъ онъ тщательно избѣгаетъ сухости и отвлеченности и старается придать имъ живость и наглядность. Съ этою цѣлю онъ составляетъ свои поученія, какъ самъ говорить, „преимущественно по лучшимъ проповѣдническимъ образцамъ, гдѣ форма и содержаніе, мысль и словесная ея оболочка, слились по возможности въ одно цѣлое,—гдѣ точность выраженія соответствуетъ опредѣленности мысли,—гдѣ языкъ правильный, чистый и живой, безъ иностранныхъ выраженій, вполне отвѣчаетъ высотѣ, чистотѣ и правильности мысли,—гдѣ логическое построеніе поученія соответствуетъ самой мысли, естественно расчленяющейся такъ, а не иначе“. Съ этою же цѣлю, желая удовлетворить самого требовательнаго читателя, онъ вводитъ въ составъ своихъ поученій живые примѣры, заимствованные изъ житій святыхъ и церковной исторіи, а также сильныя и мѣткія выраженія заимствованныя изъ церковно-историческихъ трудовъ, какъ древнихъ, такъ и новыхъ.

О. Дьяченко не только доказываетъ этимъ свою громадную начитанность, но и умѣнье разумно пользоваться ею для своихъ цѣлей. Но для насъ гораздо важнѣе то, что въ своихъ поученіяхъ онъ имѣетъ въ виду „чисто современныя потребности“ русскаго народа; онъ хочетъ дать отвѣты на современные запросы его религіозно-нравственной жизни. По его словамъ, говорить напр. въ наше время „о шестой заповѣди закона Божія и не сказать о томъ, что война не противорѣчитъ Закону Божію, или не сказать о любви къ жизни, какъ къ драгоцѣннѣйшему дару Божію, это значитъ оставить безъ вниманія тѣ вредныя анти—государственныя и пессимистическія

воззрѣнія, которыя распространяются въ нашемъ обществѣ и которыя отрицають войну и проповѣдуютъ въ то же время презрѣніе къ жизни“. То же должно сказать и о прочемъ составѣ катихизическаго ученія, которое на столько подробно изложено имъ, насколько этого требовали, помимо другихъ соображеній, и обстоятельства времени. Мы считаемъ большимъ достоинствомъ его книги и то, что онъ излагаетъ православное ученіе нашей церкви съ положительной точки зрѣнія, не вдаваясь въ полемику и въ опроверженіе ложныхъ воззрѣній. Онъ призываетъ этотъ элементъ въ своей книгѣ, т. е., полемическій, неумѣстнымъ въ своихъ поученіяхъ. Въ цѣляхъ полемики онъ лишь съ особенною обстоятельностью останавливается на тѣхъ пунктахъ православнаго ученія, на которые въ наше время преимущественно дѣлають нападенія разнаго рода люди невѣрующіе, раскольники, сектанты и т. п. Что же касается поученій нравоучительнаго характера, то и здѣсь мы находимъ у него нѣчто новое и, съ нашей точки зрѣнія, достойное полнаго одобренія. Онъ заботится „не только о томъ, чтобы изложить библейское и святоотеческое ученіе о томъ или другомъ грѣхѣ, или добродѣтели, но и указать по руководству опытныхъ въ духовной жизни подвижниковъ средства борьбы съ грѣхомъ или страстію и средства добродѣтельной жизни. „Дѣло проповѣдниковъ, по его мнѣнію, не только указывать, но и врачевать, назидать, предостерегать и облегчать христіанину борьбу его съ плотію, міромъ и діаволомъ“. Словомъ, нашъ писатель старается изложить православное ученіе со стороны его полноты, разумности и сознательности, въ полной увѣренности, что только такое изложеніе можетъ имѣть благотворное вліяніе на нашихъ современниковъ. И намъ кажется, что писатель вѣрно разгадалъ современныя религіозно-нравственныя потребности нашего народа. Промыслу угодно было допустить, чтобы въ нашемъ отечествѣ близъ православной вѣры существовали и другія вѣроученія и заблужденія, вступающія съ ней какъ-бы въ соперничество, — или, чтобы на нивѣ Господней, на ряду съ пшеницей, росли и плевелы, — а этимъ Промыслу угодно было наложить на насъ обязательство не безъ смысла и со-

знанія держаться православной вѣры, но на разумныхъ и несомнѣнныхъ основаніяхъ, во имя которыхъ съ полнымъ убѣжденіемъ должно быть отвергаемо нами все ошибочное и ложное. Этою разумностію и этою сознательностію, вопреки ошибочному ученію римско-католиковъ, воздается честь православной вѣрѣ и утверждается истинное достоинство христіанина, какъ лица разумнаго, сознательнаго и искреннаго. Самая твердость исповѣданія вѣры зависитъ отъ этой разумности и сознательности, а за тѣмъ и вся жизнь наша только при этомъ условіи можетъ принять характеръ разумной христіанской жизни.

Но чтобы наши сужденія о книгѣ о. Дьяченко не казались голословными, мы должны подтвердить это фактически. — Мы сказали, что нашъ писатель для изложенія своихъ поученій разумно пользуется образцовою богословскою литературою, какъ древнею, такъ и новѣйшею, разцвѣчиваетъ ихъ достовѣрными историческими повѣствованіями или изреченіями, имѣя въ виду современные отрицательныя мнѣнія, и такимъ образомъ приводитъ своихъ слушателей или читателей къ сознательному убѣжденію въ православной истинѣ. Въ подтвержденіе этого, заимствуетъ изъ его книги одинъ примѣръ, хотя и съ необходимыми для насъ сокращеніями.

Вопреки современному матеріалистическому ученію, писатель нашъ хочетъ выяснитъ православное ученіе о душѣ, какъ отличномъ отъ тѣла, но правящемъ въ тѣлѣ духовномъ началѣ. И вотъ какъ онъ доказываетъ эту истину. Сказавши, что надобно крѣпко помнитъ и твердо содержать въ сердцѣ ту отрадную истину, что у каждаго человѣка есть безсмертная, назначенная для вѣчной жизни душа, онъ въ подтвержденіе этой истины приводитъ слѣдующую выдержку изъ твореній св. Аѳанасія Великаго. „Всякій, говоритъ св. отецъ, кто только другъ истины, долженъ сознаться въ томъ, что умъ человѣческой не одно и то же съ тѣлесными чувствами, потому что онъ, какъ нѣчто иное, является судьбою самихъ чувствъ, и если чувства чѣмъ бываютъ предзаняты, то умъ обсуждаетъ и пересуживаетъ это, указывая чувствамъ на лучшее. Дѣло глаза—видѣть только, ушей—слышать, устъ—вкушать, носдрей—принимать

въ себя запахъ, рукъ касаться, но разсудить, что должно видѣть и слышать, до чего должно касаться, что вкушать и обонять не дѣло уже чувства, а судять объ этомъ душа и ея умъ. Рука можетъ, конечно, взяться и за мечъ, уста могутъ вкусить и ядь, но они не знаютъ, что это вредно, если не произнесетъ о томъ судъ умъ. Чтобы видѣть это въ подобіи, можно взять для уподобленія хорошо настроенную лиру и свѣдущаго музыканта, у котораго она въ рукахъ. Каждая струна въ лирѣ имѣетъ свой звукъ, то густой, то тонкій, то средній, то пронзительный, то какой-либо другой. Но судить объ ихъ согласіи и опредѣлять ихъ стройный ладъ никто не можетъ, кромѣ одного знатока (гармоніи), потому что въ нихъ только тогда сказывается согласіе и гармоническій строй, когда держащій въ рукахъ лиру ударить по струнамъ и мѣрно коснется каждой изъ нихъ. Подобное сему бываетъ и съ чувствами, настроенными въ тѣлѣ какъ лира, когда управляетъ ими свѣдущій разумъ, ибо тогда душа обсуживаетъ и сознаетъ, что производить“.

Опускаемъ другія, не менѣ прекрасныя сужденія того же св. отца по этому предмету и переходимъ къ слѣдующимъ сужденіямъ блаженнаго Теодорита. Опровергая тѣхъ древнихъ врачей, которые на томъ основаніи, что въ нѣкоторыхъ болѣзняхъ умъ терпитъ вредъ, отсюда заключали о тождествѣ души съ тѣломъ,—блаженный епископъ говоритъ слѣдующее: „но имъ надлежало бы разсудить, что и играющій на лирѣ, если лира не настроена хорошо, не покажетъ на ней своего искусства,—потому что, если бываютъ слишкомъ натянутыя или ослабленныя струны, тогда онѣ мѣшаютъ гармоничности въ звукахъ, а если нѣкоторыя изъ нихъ оказываются прерванными, то тогда музыкантъ чрезъ это приводится и въ полное бездѣйствіе. То же самое можно замѣчать на свирѣляхъ и другихъ орудіяхъ. Такъ протекающая или не искусно устроенная ладья въ ничто обращаетъ искусство кормичаго. Розбитыя въ ногахъ и по природѣ медлительныя кони, или поврежденная колесница точно такъ же отнимаютъ ловкость у ѣздока. Такъ, конечно, и душѣ нѣкототыя тѣлесныя болѣзни не позволяютъ высказывать своей

разумной дѣятельности. Если поражается болѣзнію языкъ—затрудняется слово, если поражены глаза—перестаетъ въ нихъ обнаруживаться дѣятельность зрительной силы, и если болѣзнь коснется мозговой оболочки и зловредные пары или соки повредятъ мозгъ, тогда онъ, переполняясь ими, не въ состояніи бываетъ принять въ себя душевной дѣятельности, уподобляясь утопающему въ водѣ, и бесполезно машущему руками и ногами и остальными членами. Итакъ, заключаетъ блаженный Феодоритъ, благосостояніе тѣла не составляетъ существа души, но при благосостояніи тѣла существо души обнаруживаетъ свою мудрость“. Этими немногими словами, въ свою очередь заключаетъ нашъ писатель, отвергнуты почти всѣ современныя нападки на духовность души.

Но нашъ писатель идетъ дальше. Въ своемъ приложеніи къ этому катихизическому поученію онъ приводитъ еще нѣсколько фактовъ поразительныхъ, достовѣрность которыхъ несомнѣнна, и въ то же время свидѣтельствующихъ объ отдѣльности или обособленности души отъ тѣла. Приведемъ и мы одинъ изъ его фактовъ. Онъ говоритъ: „дѣйствительный тайный совѣтникъ, князь Владиміръ Сергѣевичъ Долгорукій, находясь въ званіи посланника при прусскомъ дворѣ въ царствованіе Фридриха, заразился тамъ вольномысліемъ. Узнавъ объ этомъ, родной братъ его, князь Петръ Сергѣевичъ, не разъ писалъ къ нему письма, въ которыхъ увѣрялъ его, что онъ въ заблужденіи, что безъ истинной вѣры нѣтъ на землѣ счастья, что вѣра существенно необходима для будущей жизни и пр. Но все было напрасно: читая безпрестанно Вольтера, Дидерота, Даламбера и др. безбожниковъ, князь Владиміръ Сергѣевичъ смѣялся надъ убѣжденіями набожнаго брата.—Однажды онъ возвратился отъ короля и, чувствуя сильную усталость, раздѣлся наскоро, бросился въ постель и скоро задремалъ. Вдругъ слышитъ онъ,—кто-то отдергиваетъ его занавѣсъ, приближается къ нему, и холодная рука прикасается къ его рукѣ, даже жметъ ее. Онъ смотритъ, видитъ брата и слышитъ отъ него: *опрь!* Обрадованный неожиданнымъ явленіемъ, Долгорукій хочетъ броситься въ объятія брата и друга, но вдругъ видѣніе исче-

заетъ. Онъ спрашиваетъ у слугъ, куда дѣвался братъ и услышавъ отъ нихъ, что никакой братъ къ нему не являлся, старается увѣрить себя, что это сонъ, мечта; но слово: *въры!* не перестаетъ раздаваться въ ушахъ его, и не даетъ ему покоя. Онъ записалъ число, часъ и минуту видѣнія, и вскорѣ получилъ извѣстіе, что въ этотъ самый день, часъ и минуту скончался братъ его князь Петръ Сергѣевичъ. Съ сихъ поръ онъ сдѣлался набожнымъ и вѣрующимъ христіаниномъ и объ этомъ видѣніи часто говаривалъ другимъ. На основаніи православнаго ученія, соображеній здраваго разума и подобныхъ фактовъ, достовѣрность которыхъ не можетъ быть заподозрѣна ни однимъ добросовѣстнымъ ученымъ и многочисленность которыхъ безспорно признается всѣми, нашъ писатель утверждаетъ истину бытія души, какъ силы самостоятельной, отдѣльной и независимой отъ тѣла. — Мы привели его доводы сокращенно; но они вѣрно характеризуютъ его литературные приемы и указываютъ степень научности, предполагаемой имъ въ слушателяхъ или читателяхъ. Конечно, сомнѣваться можно во всемъ, можно даже собственное реальное бытіе смѣшать съ сновидѣніемъ, но мы не знаемъ, что могла бы сказать теоретическая или эмпирическая психологія больше того, что сказано нашимъ почтеннымъ писателемъ въ подтвержденіи устанавливаемой имъ истины. — То же надобно сказать и о другихъ христіанскихъ истинахъ, выясняемыхъ или доказываемыхъ имъ въ своихъ поученіяхъ. При изложеніи своего ученія, онъ всегда стоитъ на уровнѣ современныхъ знаній и современной науки. Правда, христіанскія истины, и догматическія и нравственныя, по своей ясности, не могутъ быть приравняемы къ научнымъ. Онѣ обладаютъ своего рода ясностію и убѣдительностію; но все же и при нихъ возможно развитіе и соглашеніе ихъ съ разумомъ, что всегда имѣетъ въ виду нашъ почтенный писатель. Прекрасно сравниваютъ христіанскія истины съ звѣздами въ темную ночь. Онѣ не даютъ намъ дневнаго свѣта: *вѣрою ходимъ, а не видимъ*. Но все же онѣ блещутъ во время ночи, показываютъ размѣры неба и предсказываютъ наступленіе дневнаго свѣта.

Но есть еще одна характеристическая черта „Катихизиче-

скихъ поученій^а о. Григорія Дьяченко, на которую мы преимущественно обращаемъ вниманіе нашихъ читателей. Онъ старается приспособить ихъ къ такъ называемой церковной импровизаціи, понимая ее не въ смыслѣ живого вдохновеннаго слова, что при изложеніи догматическаго и нравственнаго ученія церкви и неудобно по многимъ причинамъ, а въ смыслѣ отрѣшеннаго по возможности отъ книги и тетради устнаго произношенія поученія, напередъ нѣсколько подготовленнаго, по крайней мѣрѣ, со стороны главныхъ положеній, расположенія мыслей и ихъ направленія къ извѣстной цѣли. По особеннымъ словіямъ историческаго развитія, у насъ никогда не процвѣтала импровизація, какъ ораторское искусство. Правда, и у насъ по временамъ появлялись замѣчательные импровизаторы, но это были явленія случайныя, исключительныя, спорадическія. Наши проповѣдники всегда приготовляли свои проповѣди предварительно и за-тѣмъ произносили ихъ наизусть, или читали по тетрадкѣ. Но вотъ времена перемѣнились; послышались жалобы на сухость, схоластичность и даже малоплодность нашей проповѣди; а вмѣстѣ съ тѣмъ стали раздаваться требованія живаго слова. Требованія эти прежде всего сознаны были въ нашей богословской литературѣ; за-тѣмъ указаны соборомъ архипастырей, собиравшихся въ г. Казани въ 1885 г., и наконецъ подтверждены указомъ Св. Синода отъ 1890 г. за № 96. Словомъ, время вызвало потребность *въ импровизаціи*, указало важное значеніе ея въ общественной жизни и особенно въ дѣлѣ христіанскаго проповѣдничества въ храмахъ и внѣ храмовъ. Преосвященный Амвросій, въ своемъ прекрасномъ трудѣ подъ названіемъ „Живое Слово“, давно уже говорилъ намъ: „Слово писанное, въ лучшемъ своемъ значеніи, есть озеро воды, собранной вѣками и заготовляемой для будущаго; слово же устное есть ключъ живой воды, бьющей прямо изъ источника, журчащій и сверкающій предъ глазами путника и съ особенною силою манящій его къ утоленію жажды; поэтому слову устному принадлежитъ названіе слова *живаго по преимуществу*, и только въ этомъ смыслѣ мы можемъ такъ

назвать его“¹⁾. Но тотъ же преосвященный, ссылаясь на собственный опытъ, говоритъ, что не обо всемъ изъ христіанскаго ученія можно легко, основательно и правильно говорить и отчетливо выражаться въ поученіяхъ, незаписанныхъ и необработанныхъ предварительно. Онъ указываетъ въ этомъ отношеніи на догматы вѣры и отвлеченныя истины христіанскаго нравоученія, требующія развитія обдуманнаго и осторожнаго и, какъ извѣстно, строгой точности въ употребленіи принятыхъ церковію выраженій. Особенно онъ обращаетъ вниманіе на то, что при бесѣдахъ по порядку православнаго катихизиса, которому многіе имѣютъ обыкновеніе слѣдовать, неизбѣжно приходится говорить о нихъ и при изложеніи ихъ встрѣтиться съ затрудненіями, или надѣлать ошибокъ въ ихъ изъясненіи. Въ виду этого онъ даже совѣтуетъ при началѣ остерегаться импровизаціи собственно догматическаго содержанія и отвлеченнаго изложенія нравственнаго ученія; и говоритъ, что только послѣ многолѣтняго упражненія можно приступать къ такимъ поученіямъ²⁾. Все это касается, конечно, проповѣднической импровизаціи въ собственномъ смыслѣ, какъ живаго ораторскаго искусства, когда по словамъ того же преосвященнаго, устное слово истины должно идти по пятамъ распространяемыхъ молвою заблужденій, когда оно должно, такъ сказать, топтать ногами, гасить всѣ искры зла, угрожающія произвести гибельный пожаръ. Но иные совѣты въ дѣлѣ импровизаціи церковной проповѣди даетъ преосвященный ораторамъ средней руки и даже не бойкимъ, которые однако же при постоянномъ трудѣ и благонамѣренности всегда могутъ производить на народныя массы благотворное вліяніе. Онъ спрашиваетъ, гдѣ зарождается способность къ импровизаціямъ этого рода?—и отвѣчаетъ: „именно въ обращеніи пріобрѣтеннаго познанія силою размышленія въ собственное, и чужаго слова—въ свое, съ свободнымъ употребленіемъ того или другаго“³⁾. И вотъ

1) „Живое Слово“. Харьковъ, 1892 г., ст. 21—22.

2) Тамъ-же, стр. 101—102.

3) Тамъ-же, стр. 121.

подобнымъ импровизаторамъ средней руки или даже не бойкимъ, онъ совѣтуетъ хорошо сознать или усвоить предполагаемое поученіе, сообразить объемъ и содержаніе предмета, хорошо извѣстнаго имъ, и предварительно дать предстоящему слову нѣкоторую форму. Особенно начинающимъ импровизаторамъ онъ совѣтуетъ или содержать въ умѣ или даже записать на бумажку два или три главныхъ отдѣла слова, составляющіе существенныя части предмета, для раздѣльнаго или яснаго его представленія, безъ особеннаго дробленія на частныя мысли; такъ какъ этимъ мыслямъ откроется уже мѣсто при самомъ произнесеніи слова. „Эту бумажку, говоритъ онъ, проповѣдникъ можетъ взять съ собою въ церковь, если въ ней окажется что нибудь трудное для памяти, напр. тексты Св. Писанія или необходимыя нѣкоторыя подробности относительно предмета историческаго содержанія, можетъ оставить ее и дома, но во всякомъ случаѣ эту предварительную замѣтку составить полезно; потому что, какъ легко будетъ замѣчено на опытѣ, мысли, при занесеніи ихъ на бумагу, яснѣе опредѣляются и точнѣе выражаются“ ¹⁾. Такіе совѣты даетъ начинающимъ импровизаторамъ—проповѣдникамъ преосвященный Амвросій, пользующійся у насъ славою талантливаго и опытнаго импровизатора—проповѣдника.

Намъ кажется, что о. Григорій Дьяченко своею книгою идетъ на встрѣчу этимъ совѣтамъ преосвященнаго и вообще на встрѣчу желаніямъ и распоряженіямъ нашихъ высшихъ іерарховъ. Если живое слово у насъ дѣйствительно должно развиваться и получить всеобщее употребленіе, особенно при катихизическихъ поученіяхъ, то книга о. Григорія Дьяченко несомнѣнно будетъ служить прекраснымъ пособіемъ для этой цѣли. Здѣсь, т. е., въ его книгѣ, наши начинающіе импровизаторы-проповѣдники найдутъ полное содержаніе катихизическихъ поученій нашей св. церкви, составленное по лучшимъ образцамъ проповѣднической литературы, найдутъ и ясно обозначенную форму каждаго поученія, въ ея естественномъ или логическомъ расчлененіи, въ

¹⁾ Тамъ же, стр. 112—113.

живомъ и часто увлекательномъ изложеніи, не говоря уже о достоинствахъ рѣчи и выраженій. Трудъ начинающихъ импровизаторовъ—проповѣдниковъ будетъ состоять только въ усвоеніи содержанія поученія предъ началомъ импровизаціи, въ сохраненіи или въ переработкѣ формъ поученій примѣнительно къ потребностямъ своихъ слушателей и наконецъ въ удержаніи въ памяти образцовыхъ выраженій, столь необходимыхъ при изложеніи догматическихъ и многихъ нравственныхъ истинъ. Словомъ, книга о. Григорія Дьяченко значительно облегчитъ или сократитъ ихъ трудъ. На этихъ то основаніяхъ мы беремъ на себя смѣлость рекомендовать нашимъ почтеннымъ пастырямъ книгу о. Дьяченко, какъ прекрасное пособіе при ихъ трудномъ дѣлѣ пастырской импровизаціи катихизическихъ поученій. Но этимъ мы не ограничиваемся. О. Дьяченко, между прочимъ, предназначаетъ свой трудъ и для семейнаго чтенія всѣхъ христіанъ, которые заботятся о своемъ вѣчномъ спасеніи и не считаютъ возможнымъ читать только одни газеты и книги свѣтскаго содержанія, говорящія только объ интересахъ мимолетныхъ, временныхъ и часто суетныхъ. Мы вполне соглашаемся съ заявленіемъ его о томъ, что здѣсь, т. е., въ его книгѣ, и для образованныхъ и малообразованныхъ найдется достаточный матеріалъ для духовнаго, назидательнаго чтенія, при помощи коего рѣшаются, по руководству Слова Божія и св. православной церкви, важнѣйшіе вопросы вѣры и благочестія, жизни временной и вѣчной. Богатство богословской эрудиціи, обширное знакомство съ святоотеческою и вообще духовною литературою, умѣніе избирать изъ этой литературы все лучшее и примѣнять къ предположенной цѣли и наконецъ желаніе дать удовлетворительные отвѣты съ православной точки зрѣнія на вопросы мысли и жизни, волнующіе наше современное общество,—все это далеко выдвигаетъ его книгу изъ ряда обычныхъ у насъ катихизическихъ поученій и утверждаетъ нашу надежду на благотворное вліяніе ея въ семейныхъ кругахъ православныхъ христіанъ. Прочитавши его книгу, читатель увидитъ, что православіе не есть сентиментальная эмоція, изливающаяся только въ религиозныхъ ощущеніяхъ, или пере-

чень отвлеченныхъ и сухихъ формулъ, составленныхъ на пространствѣ истекшихъ вѣковъ; но оно есть живой и свѣтоносный фактъ, могущій обнять всѣ силы души индивидуума и цѣлыхъ обществъ человѣческихъ. Или, православіе не есть увядающее и засыхающее растеніе, неспособное къ дальнѣйшему развитію; но есть небесное насажденіе, могущее давать новые побѣги, новыя вѣтви и „новыя стеблія“, по выраженію приснопамятнаго Московскаго святителя Филарета.

К. И.—изъ.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1898.

№ 2.

ЯНВАРЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.

1898.

Пісатє: вооѣмен.
Върою разумѣаемъ.

Евр. XI. 8.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 31 Января 1898 года.
Цензоръ Протоіерей Павелъ Солнцовъ.

РѢЧЬ

Преосвященнаго Амвросія, Архієписнопа Харьновскаго,

по случаю тридцатилѣтней годовщины со времени преобразованія Харьковского женскаго Епархіального училища по новому уставу. Января 25, 1898 года ¹⁾).

О значеніи искусства въ дѣлѣ воспитанія и образованія.

Въ наше время, при усиленномъ движеніи челоѣчества къ образованію, вмѣстѣ съ наукою получило особенное значеніе искусство. Они идутъ рядомъ. Съ умноженіемъ всякаго рода ученыхъ и учебныхъ заведеній умножаются учрежденія и для развитія искусства: общества любителей изящной словесности и сценическаго искусства, училища живописи, ваянія и архитектуры, студіи знаменитыхъ художниковъ, галереи, музеи, музыкальныя общества и консерваторіи, общества любителей хороваго пѣнія и т. п. Наукѣ предоставляется образованіе умовъ, искусству — развитіе чувства изящнаго, и вмѣстѣ съ этимъ облагороженіе сердець и улучшеніе народныхъ нравовъ. Все это прекрасно, и всему этому можно было бы радоваться, если бы для науки и искусства строго были опредѣлены сферы ихъ дѣятельности, прямыя цѣли и средства къ ихъ дости-

¹⁾ Произнесена въ актовомъ залѣ училища.

женію. Но, къ сожалѣнію, въ нашъ вѣкъ крайностей и увлеченій и эти два пути къ усовершенствованію человечества уклоняются отъ прямого направленія; и этимъ двумъ двигателямъ просвѣщенія придается болѣе значенія, чѣмъ сколько они должны имѣть. Наукѣ общають всезнаніе и рѣшеніе силою одного человѣческаго ума всѣхъ высшихъ вопросовъ жизни,—съ ограниченіемъ вліянія вѣры; а искусству предоставляется дать сердца́мъ человѣческимъ высшія наслажденія, украшеніе и счастье жизни,—съ легкимъ отношеніемъ къ законамъ религіи и нравственности. Такимъ образомъ, наука и искусство посягають на преобладаніе надъ высочайшими дѣятелями въ историческомъ развитіи человечества,—надъ религіею и нравственностію. Положеніе не естественное и опасное. Поэтому въ христіанскомъ направленіи образованія, какъ единственно вѣрномъ и надежномъ, должно быть точно указано мѣсто какъ человѣческой наукѣ, такъ и искусству.

Объ отношеніяхъ науки въ дѣлѣ образованія къ вѣрѣ и божественному откровенію мы имѣемъ много обширныхъ трудовъ и основательныхъ изслѣдованій христіанскихъ писателей, но о значеніи искусства въ общемъ ходѣ просвѣщенія и отношеніяхъ его къ религіи и нравственности сравнительно—мало. Поэтому мнѣ желательно предложить размышленіе объ этомъ важномъ предметѣ—безъ самонадѣянности, съ смиреннымъ сознаніемъ ограниченности моихъ познаній въ дѣлѣ искусства, но съ убѣжденіемъ въ томъ, что христіанское ученіе проникаетъ до глубочайшихъ основаній всѣхъ родовъ мышленія и дѣятельности человѣческой, что оно укажетъ и тѣ исходные пункты, гдѣ современное ученіе объ искусствѣ само сбивается и сбиваетъ искусство съ прямого пути.

Надѣюсь, что наши воспитанницы и дѣвицы, при-

шедшія къ нимъ въ гости ¹⁾, не постѣтуютъ на меня за то, что встрѣтятъ въ моемъ разсужденіи что-нибудь для нихъ затруднительное; также и почтенное собраніе извинитъ меня въ томъ, что я обременю его вниманіе нѣскольکو отвлеченными соображеніями. Я не могу обойтись безъ того, чтобы не поставить въ основаніи изслѣдованія предварительныхъ философскихъ соображеній. Нельзя ни о какомъ предметѣ составить вѣрное понятіе безъ точнаго опредѣленія его содержанія и границъ.

Итакъ, что такое искусство?

Искусство есть родъ душевной дѣятельности, въ которомъ людьми особо одаренными, идеи ума, ясно сознанныя и усвоенныя сердцемъ, силою фантазіи, по законамъ изящнаго, воплощаются въ образахъ посредствомъ слова, или удобнаго для этого вещества. Къ отраслямъ перваго рода принадлежатъ поэзія, краснорѣчіе и сценическія произведенія, ко второму—живопись, скульптура, архитектура съ ихъ развѣтвленіями. Къ этому же второму роду искусствъ можетъ быть отнесена и музыка, такъ какъ, подобно искусствамъ пластическимъ, сообщающимъ идеи и чувствованія безъ словъ, посредствомъ впечатлѣній на зрѣніе, музыка сообщаетъ то же самое посредствомъ слуха. Основныя требованія во всѣхъ родахъ искусства одни и тѣ же: а) достоинство взятой идеи, б) соотвѣтствующія ей чувствованія и влеченія сердца и в) соотвѣтствіе, или вѣрность идеѣ въ формѣ произведенія.

По этимъ основнымъ и общимъ требованіямъ, обращаемымъ къ искусству, вопросъ о значеніи его въ воспитаніи и образованіи можетъ быть удовлетворительно

¹⁾ Изъ института благородныхъ дѣвицъ, изъ двухъ министерскихъ женскихъ гимназій, и двухъ частныхъ: Д. Д. Оболенской и Е. Н. Драшковой.

разрѣшенъ только послѣ разсмотрѣнія слѣдующихъ частныхъ вопросовъ:

I. Какое значеніе имѣетъ идея въ области искусства?

II. Откуда почерпаются идеи, полагаемыя въ основаніе художественныхъ произведеній, и чѣмъ опредѣляется сравнительное ихъ достоинство?

III. Какими свойствами сердца и какимъ настроеніемъ художника обезпечивается правильное направленіе и благотворное вліяніе на общество его произведеній?

IV. Что требуется отъ формы произведенія, чтобы она соотвѣтствовала взятой художникомъ идеѣ?

I.

Чтобы понять значеніе идеи въ области искусства, надобно опредѣлить, что такое идея.

Идея есть умопредставляемое начертаніе сущности, содержанія и назначенія предметовъ познанія, взятыхъ порознь, или въ совокупности, а также ихъ взаимныхъ отношеній и происходящихъ отсюда дѣйствій и явленій. Таковы идеи о Высочайшемъ Существовѣ; о природѣ и ея царствахъ, о челоувѣкѣ, и явленіяхъ происходящихъ отъ взаимодѣйствія существъ,—каковы: сила, величіе, красота, страданіе, разрушеніе и пр.

Изъ этого опредѣленія идеи видно, что безъ идей нельзя ни о чемъ мыслить, нельзя составлять о предметахъ знанія и научныхъ системъ, или полного и послѣдовательнаго изложенія познаній. Слѣдовательно, безъ идей нельзя построить и никакого художественнаго произведенія; оно не будетъ имѣть разумнаго содержанія, или смысла. Но такъ какъ цѣлой идеи въ одномъ произведеніи воплотить нельзя, то берется какая-либо черта, или частное проявленіе идеи съ особенною силою и совершенствомъ. Такое частное представленіе о совершенствѣ, наиболѣе воспламеняющее

воображеніе и сердце художника, называется *идеаломъ*. Такимъ образомъ *идеи* и *идеалы* составляютъ истинные предметы созерцанія художниковъ и ихъ усилій воплотить совершенство и красоту въ произведеніяхъ искусства. Что безъ идей и идеаловъ нѣтъ художественныхъ произведеній,—это ясно. мы видимъ изъ примѣра стоящаго у насъ предъ глазами.

Есть нынѣ новое направленіе въ поэзіи, извѣстное подъ именемъ *декадентства* и *символизма*. Поэты этого направленія смотрятъ на луну, на облака, на морскія волны, на цвѣты, на птичекъ, и къ ихъ движеніямъ, или игрѣ, приплетаютъ свои, какъ они говорятъ, *грезы*, или мечты, и воплощаютъ въ нихъ свои страсти, прѣжитія наслажденія, грустныя воспоминанія и пр. Отъ этой *безъидейности* и пустоты подобныхъ стихотвореній, истинно напоминающихъ грезы спящаго человѣка, иногда и понять нельзя о чемъ грезить поэтъ. Такія стихотворенія, не требующія напряженія мысли и не имѣющія ея въ своемъ содержаніи, пишутся легко и иногда гладко, но болѣе яснаго доказательства современнаго крайняго упадка высшаго изъ искусствъ,—поэзіи, какой въ нихъ видимъ, и представить себѣ нельзя.

Здѣсь уместно указать на особое понятіе объ искусствѣ, какъ самостоятельномъ, независимомъ родѣ дѣятельности, принятое даже нѣкоторыми великими авторитетами, каковы: Шиллеръ, Гете, Лессингъ и другіе. Говорятъ: „искусство есть само для себя цѣль; оно существуетъ само для себя. По этому оно свободно, и не можетъ быть связываемо какими либо условіями, или ограниченіями“. Но искусство не есть живое существо, могущее жить для себя особою жизнію. Оно есть произведеніе извѣстныхъ духовныхъ силъ человѣка, слѣдовательно, со всѣми прочими силами должно имѣть связь и одну общую цѣль, предназначенную че-

ловѣку. Его самостоятельность повидимому оправдывается тѣмъ, что оно доставляетъ своеобразное наслажденіе для художника, восторгающагося творчествомъ, и для созерцателей его произведеній. Но, какъ мы видѣли, въ основаніи художественнаго произведенія должна лежать идея ума. Умъ, ищущій и находящій идею, вводитъ мыслящаго художника въ извѣстный кругъ предметовъ познанія, имѣющихъ разные интересы и значеніе для человѣка. Отсюда слѣдуетъ, что художникъ, увлекаемый красотой идеи, или идеала, входитъ и въ разсмотрѣніе предметовъ, которые ими обнимаются. Такимъ образомъ человѣкъ и выборомъ идеаловъ и достоинствомъ предметовъ вызывается на размышленіе, возбужденіе и подъемъ духа. Итакъ, искусство, какъ и знаніе и добродѣтель, есть своеобразный, но совокупно съ ними дѣйствующій двигатель человѣчества къ усовершенствованію.

II.

Откуда почерпаются идеи?

Изъ всей необозримой области бытія, и главнымъ образомъ изъ ученія о Богѣ, Творцѣ міра, и его совершенствахъ. Не было, и нѣтъ народа, который не имѣлъ бы религіи или вѣры въ Бога, хотя смутной и неясной, хотя соединенной съ суевѣріями и грубыми представленіями о Божествѣ. Вѣра, во всѣхъ ея видахъ, на всѣхъ степеняхъ, составляетъ основаніе народнаго міросозерцанія и нравственнаго склада людей, а потому и истиннаго источника идей, которыми живетъ и руководствуется человѣкъ, надобно искать въ его религіи. Но извѣстно, что отъ начала бытія рода человѣческаго религія является въ двухъ видахъ—богооткровенной и естественной. Въ первой ученіе о Богѣ исходитъ отъ Него Самаго, во второй, люди утратившіе преданія

откровенія, но руководимые прирожденною идеею о Богѣ, представляютъ Его себѣ, какъ могутъ, подѣ различными фантастическими, или чувственными образами. Въ ученіи богооткровенномъ идеи о Богѣ, такъ сказать, нисходятъ съ неба на землю, въ религіи естественной съ земли переносятся на небо. Послѣднее мы всего яснѣе видимъ въ греко-римскомъ просвѣщенномъ язычествѣ, населившемъ небо человѣкообразными богами, облеченными въ художественные образы плотской красоты и страстей человѣческихъ. Отсюда произошелъ слѣдующій историческій законъ: гдѣ сохранились преданія Божественнаго откровенія, тамъ идеи и идеалы чище, возвышеннѣе и обильнѣе; напротивъ, гдѣ возобладали плотскія представленія о Богѣ и совершенствѣ человѣческомъ, тамъ идеи и идеалы скуднѣе, грубѣе и слабѣе въ смыслѣ руководящихъ началъ жизни. Мы живемъ при полномъ свѣтѣ богооткровенной религіи,— въ христіанствѣ, и въ немъ имѣемъ пробный камень для оцѣнки направленія въ современномъ искусствѣ. Мы увидимъ и оправданіе указаннаго нами закона, по которому искусство, по мѣрѣ удаленія художниковъ отъ міровоззрѣнія христіанскаго, падаетъ и изъ двигателя людей къ совершенству переходитъ въ силу развращающую христіанское общество.

Нужно изучать Библию, чтобы войти въ тотъ необозримый кругъ чистѣйшихъ и возвышеннѣйшихъ идей и идеаловъ, которыми Самъ Богъ озаряетъ нашъ умъ и сердце, облакая ихъ въ свѣтлые, какъ бы художественные образы, съ цѣлю привлечь насъ къ Себѣ и воодушевить на подвигъ самоусовершенствованія. Онъ невидимъ и непостижимъ Самъ въ Себѣ; Онъ недоступенъ нашему созерпанію, „живя во свѣтѣ неприступномъ“ (1 Тим. 6, 16), но какъ ясны, какъ для насъ понятны дивные образы, въ которыхъ Онъ представляетъ

Себя и Свои дѣла для нашего созерцанія! Возьмемъ для примѣра только три такихъ образа у пророковъ Даниила, Іезекіиля и Исаи. Въ первомъ представляется образъ Бога Отца подъ видомъ *Ветхаго днѣми* и Сына Божія, воплощеннаго въ естество человѣческое и грядущаго въ вѣчную славу со Отцомъ, по совершеніи дѣла искупленія рода человѣческаго. „Видѣлъ я, говоритъ Данииль, что поставлены были престолы, и возсѣлъ Ветхій днѣми; одѣваніе было на Немъ бѣло, какъ свѣтъ, и волосы главы Его, какъ чистая волна; престолъ Его, какъ пламя огня, колеса Его—пылающій огонь. Огненная рѣка выходила и проходила предъ Нимъ; тысячи тысячъ служили Ему, и тьмы тьмъ предстояли предъ Нимъ. Видѣлъ я,—вотъ съ облаками небесными шель какъ бы Сынъ человѣческой, дошелъ до Ветхаго днѣми и подведенъ былъ къ Нему. Ему дана власть, слава и царство, чтобы всѣ народы, племена и языки служили Ему; владычество Его—владычество вѣчное, которое не пройдетъ, и царство Его не разрушится“ (Дан. 7, 9—10; 13—14). Второй образъ изъясняетъ возрожденіе благодатію Искупителя падшаго человѣчества подъ видомъ поля, покрытаго мертвыми сухими костями. „Оживутъ ли кости сіи“, спросилъ Богъ пророка Іезекіиля? „Господи Боже! Ты знаешь это,—отвѣчалъ пророкъ. „И сказалъ мнѣ прореки пророчество на кости сіи и скажи имъ: кости сухія! слушайте слово Господне“. Іезекіиль изрекъ пророчество,—и вотъ, когда онъ пророчествовалъ, произошелъ шумъ и движеніе и стали сближаться кости,—кость съ костью своей. И видѣлъ я, и вотъ жилы были на нихъ, и плоть выросла, и кожа покрыла ихъ сверху, а духа не было въ нихъ“. Іезекіиль, по повелѣнію Божію, изрекъ новое пророчество, „и вошелъ въ нихъ духъ и они ожили и стали на ноги свои,—весьма, весьма великое полчище.

Кости сіи, сказалъ Господь, весь домъ Израилевъ“, т. е. вселенская церковь Христова (гл. 37). Такое же образное облаченіе идеи о величествѣ Божіемъ и вмѣстѣ недостоинствѣ человѣка мы находимъ у Исаи, къ которому прилетѣлъ одинъ изъ херувимовъ, славословившихъ Бога, и коснулся устъ его горящимъ углемъ въ знаменіе очищенія его благодатію Божіею (гл. 6). Осмѣлимся сказать, что Богъ, приближая къ пониманію вѣрующихъ, посредствомъ пророческихъ видѣній, тайны міра духовнаго и своего промысленія о спасеніи человѣчества, Самъ научалъ людей избранныхъ и искусству запечатлѣвать показанные пророкамъ образы въ художественныхъ произведеніяхъ для возбужденія въ народахъ благоговѣнія и любви къ Нему. И какъ легко для людей способныхъ, напечатлѣнные въ воображеніи видѣнія, съ большимъ или меньшимъ совершенствомъ изображать красками на полотнѣ и вдохновеннымъ словомъ въ пѣснопѣніяхъ. Кромѣ таинственныхъ видѣній въ самой исторіи вѣры въ дѣйствительной жизни, открыто неисчерпаемое обиліе идей и образовъ въ событіяхъ и чудесахъ Ветхаго Завѣта и особенно въ Евангеліи отъ рожденія Христа Спасителя до Его крестной смерти, воскресенія и вознесенія на небо. Отсюда и почерпали идеи и идеалы вдохновенные художники, украсившіе наши храмы и дома святыми иконами и картинами. Здѣсь же вдохновлялись и поэты, воспѣвавшіе величіе Божіе, Его любовь и благодѣянія роду человѣческому, начиная отъ Маріамы сестры Моисея, славившей Бога по переходѣ Израильтянъ чрезъ Черное море, и отъ Давида, который, не находя въ себѣ силы достойно славословить Господа, просилъ ея у Него, принося съ своей стороны горячую любовь и усердіе къ прославленію Его въ пѣсняхъ, псалтири и гусяхъ; „исполни уста мои хваленія Твоего, чтобы

миѣ воспѣвать славу Твою, всякій день великолѣпіе Твое“ (Пс. 70, 8). Нужно ли указывать вамъ на божественныя пѣснопѣнія нашей святой церкви,—умилительныя и торжественныя, радостныя и печальныя, возносимыя къ прославленію Бога всесовершеннаго въ существѣ Своемъ, чуднаго въ дѣлахъ и дивнаго во святыхъ Своихъ.

Всѣ поэты и художники любятъ открытую для всѣхъ богатую идеалами область природы, но не всѣ они проникаются мыслию, что Богъ есть „художникъ и создатель“ всего Имъ сотвореннаго (Евр. 11, 10). Отъ безграничнаго звѣзднаго неба до нашей небольшой земли, отъ слова и кита до маленькой пчелки и муравья, отъ вѣковыхъ деревьевъ до полеваго цвѣтка и былинки,—во всемъ заключена идея Творца, облеченная въ соответствующій и прекрасный образъ. Не всѣ сознаютъ, что въ буряхъ и землетрясеніяхъ, въ изверженіяхъ вулкановъ, въ громѣ и молніяхъ, такъ же какъ въ разнообразныхъ явленіяхъ солнечнаго свѣта, въ освѣжающемъ дыханіи вечерняго вѣтерка,—вмѣстѣ съ законами природы заключены и нравственныя идеи, пробуждающія въ насъ благоговѣніе и любовь къ нашему Создателю. Еще въ Ветхомъ Завѣтѣ Богъ открылъ эту тайну, явившись на Синаѣ Израильтянамъ, только что освобожденнымъ изъ рабства, а слѣдовательно грубымъ,—въ пламени и землетрясеніи, а скорбящему пророку Іліи *во гласъ хлада тонка*,—„въ вѣяніи тихаго вѣтра. (3 Цар. 19, 12). И Господь Іисусъ Христосъ указалъ намъ способъ отъ явленій природы переноситься мыслию къ Богу и дѣламъ Его. Такъ при блескѣ молніи Онъ научаетъ насъ вспоминать Его внезапное пришествіе для страшнаго суда надъ человѣчествомъ: „какъ молнія исходитъ отъ востока и видна бываетъ даже до запада: такъ будетъ пришествіе Сына Человѣческаго“ (Матѣ.

24, 27); быстроту паденія въ бездну погибели твари, отрѣшившейся отъ Создателя гордынею и противленіемъ, Господь изображаетъ паденіемъ молніи съ неба на землю: *видѣхъ сатану яко молнію съ небесе спадша.* (Лук. 10, 18). Съ другой стороны, мирною картиною цвѣтущихъ луговъ подкрѣпляетъ нашу вѣру въ благое и незримое промышленіе о насъ Божіе: „посмотрите на полевая лиліи, какъ онѣ растутъ? Не трудятся и не прядутъ. Но Я говорю вамъ, что и Соломонъ во всей славѣ своей не одѣвался такъ, какъ каждая изъ нихъ. Если же траву полевую, которая сегодня естъ, а завтра будетъ брошена въ печь—Богъ такъ одѣваетъ: *кольми паче васъ, маловѣры*“ (Мате. 6, 28—30). Этотъ взглядъ на наслажденіе красотами природы вмѣстѣ съ благоговѣйнымъ размышленіемъ о Творцѣ ея и Его идеяхъ прекрасно выразилъ Псалмопѣвецъ: „Ты возвеселилъ меня, Господи, твореніемъ Твоимъ; я восхищаюсь дѣлами рукъ твоихъ. Какъ велики дѣла Твои, Господи! Какъ глубоки помышленія Твои! Человѣкъ несмысленный не знаетъ и невѣжда не разумѣетъ того“ (Пс. 91, 5, 6).

Скажутъ, что мы хотимъ всѣхъ художниковъ и любителей искусства обратить единственно къ идеаламъ религіознымъ и стѣснить поле ихъ дѣятельности. Нѣтъ. Мы только утверждаемъ, что любители божественнаго идеала въ Богочеловѣкѣ—Христѣ и ревностные подражатели Ему въ своемъ образѣ мыслей и жизни внесли въ міръ христіанскій свѣтлыя черты истиннаго совершенства и сами стали идеалами для народовъ во всѣхъ родахъ дѣятельности. Отъ нихъ родились эти великіе трудолюбцы, любители просвѣщенія, мудрые совѣтники, поборники правды, мужественные воины, патріоты, самоотверженные благотворители,—однимъ словомъ, люди, ставшіе предметомъ уваженія, любви и восхи-

щенія для всѣхъ, понимающихъ истинно великое и прекрасное. Какое обиліе идеаловъ для истинныхъ художниковъ! И именно этотъ міръ идеальныхъ людей всѣхъ вѣковъ и составляетъ исторію истинно человѣческаго прогресса, направляемаго невидимою рукою Провидѣнія, куда и устремляется мысль и воображеніе художниковъ, достойныхъ этого имени.

Изъ всего сказаннаго нами объ источникахъ идей и идеаловъ и ихъ истинномъ достоинствѣ мы можемъ составить понятіе о значеніи и цѣли искусства. Какая же его цѣль? *Силою красоты и ея впечатлительнѣй привлечь и прививать истину къ сердцамъ человѣческимъ*, такъ какъ, по слову Спасителя, только истина можетъ „освободить“ человѣчество отъ заблужденій, а вмѣстѣ съ тѣмъ и отъ пороковъ и недостатковъ (Іоан. 8, 32): она же отражаетъ и всѣхъ враговъ человѣческаго совершенства и преуспѣянія, какъ молится Псалмопѣвецъ, „истиною твоею потреби ихъ“ (Пс. 53, 7). Въ этомъ великомъ дѣлѣ направленія человѣчества къ совершенству значительная доля принадлежитъ искусству. Какое же вліяніе на развитіе человѣчества имѣетъ искусство, когда оно не вѣрно поставлено, т. е. принимаетъ идеи ложныя за истинныя и предлагаетъ людямъ идеалы смутныя и нечистыя за образцы высшей красоты? Разумѣется,—развращающее и растлѣвающее. Къ печальной картинѣ этого умственного и нравственнаго разложенія христіанскихъ обществъ, подъ вліяніемъ искаженнаго искусства, мы и переходимъ.

Часто нынѣ слышимъ мы жалобы на оскудѣніе въ наше время идеаловъ. Это не что иное, какъ сознаніе самого нашего образованнаго общества въ томъ, что силы художественнаго творчества у насъ утрачиваются. Это доказывается между прочимъ перелистываніемъ и переворачиваніемъ на всѣ лады твореній преж-

нихъ нашихъ поэтовъ и писателей, при всякомъ удобномъ случаѣ (особенно при безчисленныхъ юбилеяхъ),— чѣмъ и наполняются наши газеты и журналы. Ясно, что современные писатели наши берутся за легкую работу по разбору чужихъ произведеній отъ недостатка собственнаго творчества и производительности. Куда же исчезли идеалы, о которыхъ мы сожалѣемъ? Остались назади при спѣшномъ нашемъ движеніи къ образованію по новымъ путямъ и направленіямъ.

Во второй половинѣ текущаго столѣтія во всемъ христіанскомъ мірѣ возобладали философскія ученія матеріалистическаго и позитивнаго характера. Если не всѣ мыслители увлеклись ими, оставивъ христіанскія воззрѣнія, то у большинства ихъ перепутались философскія ученія съ христіанскимъ, и всюду,—въ науку и жизнь проникла мгла матеріализма, и доселѣ у весьма многихъ образованныхъ людей застилаетъ сознаніе духовной нашей природы, высшаго призванія человѣка и цѣли его жизни. Кого поставилъ матеріализмъ на мѣсто Творца міра, въ Котораго мы вѣруемъ отъ рожденія? Нѣкоторую безформенную, невообразимую, самодвижущуюся *силу жизни*, которая бессознательно развивается изъ самой себя и образуетъ всѣ существа наполняющія природу. Попробуйте представить себѣ и изобразить словомъ, или красками и изваяніями эту невидимую силу, найти въ ней черты искомаго духомъ нашимъ идеала и первообразъ совершенства, какъ мы находимъ его въ личномъ, духовномъ и всесовершенномъ Существовѣ нашего Создателя. Говорятъ, весь міръ произошелъ изъ *клеточки*: вотъ и ищите въ этой клѣткѣ образца для своей дѣятельности. Кого матеріализмъ поставилъ на мѣсто нашихъ прародителей, созданныхъ по образу Божию?—Пару обезьянъ. Современное искусство постыдилось изобразить ихъ на полотнѣ

и сдѣлать ихъ апофеозъ (обоготвореніе) по примѣру древнихъ грековъ, обоготворившихъ своихъ героев. Какъ ни изображайте ихъ, какъ искусно ни украшайте— все онѣ на здравый взглядъ останутся обезьянами, у которыхъ нечему человѣку поучиться. Гдѣ же тутъ быть чистымъ, возвышающимъ душу идеаламъ?—И вотъ наука и искусство, не находя достойнаго и понятнаго начала жизни, обратились къ самой жизни, развивающейся предъ нашими глазами. Всюду раздались голоса; „жизнь, жизнь! вотъ единственная область, достойная нашего изученія и восхищенія! Все остальное, во что вѣровали отцы наши—мечты и суевѣрія!“ И пошла наука изучать жизнь, а искусство—воспѣвать и изображать ее. Что же новаго приобрѣла наука въ этомъ направленіи, и что открыла для искусства?—Для положительнаго опыта и естествознанія — очень много, для искусства, которое должно руководиться идеалами, — слишкомъ мало. Какъ скоро знаніе въ большинствѣ научныхъ изслѣдованій заключилось въ сферѣ матеріальной жизни и внѣшняго опыта, и всѣ идеи ума и идеалы сосредоточились въ стремленіи къ улучшенію и украшенію внѣшней жизни, въ мечтахъ о выгодѣ, обогащеніи, наслажденіяхъ и пр. Среди промышленныхъ предпріятій, техническихъ сооружений, заводовъ, машинъ, нѣтъ мѣста для художника, который, по силѣ своего призванія, всѣми помыслами и желаніями влечется къ невещественнымъ наслажденіямъ чистою красотою, гармоніею, восторгами творчества, не помышляя о выгодѣ. Матеріализмъ наложилъ на искусство свою печать, отклонивъ его отъ безкорыстнаго созерцанія духовной красоты и направивъ его къ раскапыванію и изображенію дѣйствительной жизни, какъ она представляется въ безсловесной природѣ и въ дѣяніяхъ человѣческихъ со всѣми естественными

свойствами людей, не столько хорошими, сколько худыми. Мы нынѣ мало слышимъ гимновъ во славу Божию при созерцаніи великихъ дѣлъ Божія промысла для блага человѣчества и красотъ природы; мало пѣсней въ воспоминаніе великихъ историческихъ событій и высокихъ человѣческихъ личностей. Составленіе обширныхъ поэмъ, по примѣру знаменитыхъ поэтовъ прежняго времени, нашимъ современникамъ новаго направленія не подъ силу; такъ какъ имъ чужда религія, имъ незнакома здравая философія, расширяющая горизонтъ мысли и обогащающая умы глубокими идеями, чѣмъ отличались древніе греческіе и римскіе поэты. Раздробленныя черты природы и обыденный человѣкъ,—вотъ любимые предметы ихъ созерцанія и пѣснопѣній. И музыка не ушла отъ этого матеріалистическаго изображенія жизни. И она, вопреки свойственному ей идеальному направленію, пытается представить на инструментѣ силу бури на Волгѣ, или грохотъ желѣзнодорожнаго поѣзда.

То же направленіе видимъ мы, за немногими исключеніями, и въ современной живописи. Художники раздѣлили между собою по частямъ природу и жизнь человѣческую; каждый избираетъ себѣ особый родъ живописи (жанристы), и въ немъ упражняется. Справедливость требуетъ сказать, что въ наше время живопись въ техническомъ отношеніи сдѣлала большіе успѣхи. Но и здѣсь въ идеяхъ и идеалахъ такая же скудость, какъ и въ поэзіи. Откуда берутся нынѣ идеи? Изъ воспоминаній о личностяхъ и событіяхъ преимущественно *положительнаго*, житейскаго характера, безъ идеализаціи возвышающей жизнь и ведущей къ усовершенствованію, но всего больше—изъ народнаго быта, *изъ семейныхъ* сценъ, изъ такихъ явленій и происшествій, которыя ежедневно видимъ безъ картинъ, и кото-

рыя *въ натурѣ* опротивѣли намъ. Таковы особенно изображенія нашей деревенской жизни съ пьяными мужиками, драками и романическими приключеніями. Въ этомъ родѣ искусства научиться нечему, и восторгаться нечѣмъ, развѣ только посмотрѣть съ любопытствомъ, какъ дѣти смотрятъ на картинки. И эту именно склонность любоваться картинками въ наше время художники развили въ обществѣ съ большимъ успѣхомъ: съ каждымъ годомъ умножаются иллюстрированныя изданія. Многія изъ нихъ дѣйствительно интересны, такъ какъ, въ родѣ фотографическихъ снимковъ, знакомятъ насъ съ неизвѣстными странами, съ портретами знаменитыхъ людей, съ міромъ животныхъ и т. под. Но они же и развращаютъ художественный вкусъ общества соблазнительными рисунками, особенно въ юмористическихъ изданіяхъ, гдѣ возбуждаютъ даже отвращеніе искаженныя и изуродованныя человѣческія фигуры. Но при дальнѣйшемъ изслѣдованіи мы увидимъ еще болѣе особенностей современнаго искусства, унижающихъ его и лишаящихъ благотворнаго вліянія на воспитаніе юношества и развитіе въ народѣ чувства изящнаго и благородныхъ стремленій и побужденій.

III.

Не напрасно въ началѣ нашего изслѣдованія мы поставили вопросъ о значеніи сердца въ дѣятельности художника и его вліяніи на достоинство произведеній. Оно-то, именно сердце, и сдѣлало этотъ поворотъ искусства къ грубому чувственному направленію, въ которомъ мы теперь его видимъ. И тайну этого поворота не объяснятъ намъ, какъ должно, ни исторія, ни техника искусства, ни даже философія, а только христіанское ученіе.

Сердце есть способность нашего духа принимать и

чувствовать всё извнѣ производимыя на насъ впечатлѣнія и собственныя душевныя состоянія, — удовольства и недовольства, тревоги и успокоенія, радости и печали, благосостоянія и страданія. Истинная радость и миръ сердца заключаются въ направленіи нашей жизни по требованіямъ нравственнаго закона, при чемъ жизнь наша расширяется и возвышается; напротивъ, наслажденія плотскія, страстныя и противозаконныя стѣсняють, извращають и разрушають жизнь нашего духа. Въ первомъ случаѣ сердце наше въ священномъ писаніи называется „источникомъ жизни“ (Прит. 4, 23), во второмъ — источникомъ нечистыхъ и грѣховныхъ влеченій: *изъ сердца*, говоритъ Господь, *исходятъ помысленія злая* (Мат. 15, 19). Но въ томъ и другомъ случаѣ сердце наше получаетъ преобладающее вліяніе на всё наши душевныя расположенія. Оно направляется къ предметамъ, которые полюбило: „гдѣ сокровище ваше, сказалъ Иисусъ Христосъ, тамъ и сердце ваше будетъ“ (Лук. 12, 34). Направленное умомъ и утвержденное добрымъ обычаемъ, оно влечетъ душу къ упражненіямъ и утѣшеніямъ духовнымъ: *возвеселихся о рекшихъ мнѣ, въ домъ Господень поидемъ* (Пс. 121, 1); напротивъ, вырвавшись изъ подъ руководства ума и нравственнаго закона, оно устремляется къ наслажденіямъ плотскимъ, страстнымъ и притомъ съ неудержимою жаждою, погружая всего челоуѣка въ бездну зла и разврата, что нынѣ, скажемъ кстати, любятъ называть „свободою чувства“. Это именно направленіе и получили сердца художниковъ, утратившихъ подъ вліяніемъ матеріализма чистые идеалы ума, питающіе и возвышающіе благородныя стремленія сердца. Художники обратились къ образамъ возбуждающимъ и подогрѣвающимъ въ сердцѣ страстныя его влеченія, усиливаемыя развращеннымъ воображеніемъ. Намъ не трудно

доказать это произведеніями современной поэзіи и живописи, къ которымъ мы обращаемся какъ къ отраслямъ искусства, съ особенною ясностію обнаруживающимъ общее его направленіе.

Изъ грубокой древности поэтическими произведеніями признаваемы были сочиненія съ идеальнымъ содержаніемъ и сердечною восторженностію, написанныя мѣрною гармоническою рѣчью. Произведенія такого рода требуютъ высокихъ дарованій, вдохновенія и большого труда, которому не напрасно дали имя „творчества“, по достоинству изобрѣтенія и обработкѣ словомъ, кистью, рѣзцомъ и пр. Въ поэзіи такъ поставленной легко обнаруживались истинные поэты, одаренные высокими талантами; также, какъ и бездарности, посягавшіе безъ призванія на почетное имя поэтовъ.

Иначе пошло дѣло въ новѣйшее время, когда стали называть поэмами, и вообще поэтическими произведеніями прозаическія нравоописательныя сатиры, романы, повѣсти, сценическія піесы, признавая за авторами ихъ имя поэтовъ, обладающихъ творчествомъ, не считая для нихъ достаточнымъ имя писателей ¹⁾). И вотъ подъ именемъ вдохновенныхъ творцовъ изящныхъ произведеній явилась армія писателей, заполонившихъ литературное поле и поработившихъ вниманіе, умы и сердца нашего читающаго общества. У этихъ художниковъ слова всякій несвязный вымысль называется *идеєю*, всякій безобразный характеръ составляетъ *типъ*, всякая беспорядочная сцена — поучительное изображеніе жизни. Надѣюсь, что меня не обвинятъ въ нетерпимости, фанатизмѣ и односторонности наши либеральные мыслители, столь щедрые на подобныя названія. Я чту даровитыхъ и благонамѣренныхъ писателей поэти-

1) Здѣсь мы встрѣчаемся съ стариннымъ споромъ „классицизма и романтизма“, но мы не придаемъ значенія названіямъ партій, а смотримъ на сущность дѣла.

ческаго характера, читаю ихъ чистыя и благородныя произведенія, но я со скорбію указываю на этотъ непомѣрный наплывъ въ нашу литературу недоученныхъ охотниковъ до писанія, бездарностей, поставляющихъ въ журналы и газеты множество такъ называемыхъ беллетристическихъ произведеній. Издателямъ нужны статьи по вкусу, уже довольно развращенному нашей публики, писателямъ—говорарь: вотъ очагъ, поддающій жару и вдохновенія нашимъ новымъ поэтамъ. Горько это нашествіе на умы и сердца нашихъ довѣрчивыхъ читателей и читательницъ, податливыхъ на чтеніе, раздражающихъ воображеніе и волнующихъ страстное чувство, романическихъ произведеній. Ихъ нынѣ повлекли писатели по деревенскимъ улусамъ, по трактирамъ и подваламъ, по веселымъ пирушкамъ; ихъ знакомятъ съ пьяницами, плутами и мошенниками; ихъ вводятъ въ интриги всюду и во всѣхъ видахъ разъясняемой безпорядочной любви,—измѣны, ревности, коварства, мщенія и пр. Они, сидя дома, въ невинномъ, повидимому, и приличномъ положеніи, умомъ и сердцемъ блуждаютъ по такимъ мѣстамъ, куда бы въ дѣйствительности посовѣстились и заглянуть. А сердца ихъ раздражаются страстями, съ которыми, безъ чтенія этихъ *поэтическихъ* произведеній, они были бы и незнакомы, ихъ воображеніе наполняется картинами, на которыя въ натурѣ имъ стыдно было бы и посмотреть. Но мы нынѣ видимъ въ нашей литературѣ еще болѣе тяжкое зло, развращающее невинность и раздражающее страсти. За границею появились романы, изображающіе картины пороковъ, о которыхъ, по слову Апостола Павла, *срамно есть и глаголати* (Еф. 5, 12). Какъ нашимъ литераторамъ не пересадить эти творенія въ переводахъ на отечественную почву? Какъ не увлечься и раздраженіемъ этому роду произведеній, когда образованный

русскій человѣкъ уже болѣе двухъ-сотъ лѣтъ страдаетъ недугомъ безогляднаго подражанія всему, что творится въ просвѣщенной Европѣ, и готовъ перенимать у передовыхъ націй всякую новостъ, даже безнравственную?

Говорить ли о сценическомъ искусствѣ, нынѣ также унижаемомъ до крайности? За границею стали ставить на сцену (какъ принято уже и въ романахъ) событія изъ богооткровенной религіи; наши художники новаго направленія жалѣютъ, что у насъ это не позволено и прикровенно, подъ ухищренными названіями, пытаются ввести и въ наши театры нѣчто подобное и приучить къ этому публику. А о піесахъ и сценахъ соблазнительнаго характера и говорить нечего; тамъ имъ полная свобода являться не въ словѣ, а *въ лицахъ*. Мнѣ трудно говорить объ этомъ. Но вотъ о чемъ не могу умолчать. Я получаю письма отъ матерей семействъ такого содержанія: „вы, служитель церкви, вы блюститель вѣры и благочестія въ нашемъ народѣ. Умолите власть имѣющихъ уничтожить въ городскихъ и загородныхъ садахъ эти постыдныя лѣтнія представленія, развращающія нашихъ мужей и дѣтей, губящія наши семейства и разрушающія наше благосостояніе.“ Охотно передаю власть имѣющимъ эту мольбу почтенныхъ матерей нашихъ семействъ, хранящихъ въ сердцахъ своихъ нравственную чистоту и любовь христіанскую.

Замѣчательно, что весьма многіе у насъ, и умные люди понимаютъ весь вредъ безнравственныхъ литературныхъ произведеній, но извиняютъ писателей, отличающихся дарованіями, ради ихъ талантовъ: „вѣдь это, говорятъ, человѣкъ гениальный!“ Но не трудно понять, что тѣмъ болѣе виновенъ писатель во вредѣ имъ приносимомъ, чѣмъ большими дарованіями онъ обладаетъ, и тѣмъ болѣе приноситъ зла, чѣмъ острѣе и ядовитѣе

его перо. Одинъ старецъ сказалъ по этому поводу: „самыя даровитыя существа, плодящія зло,—это *бтсы*, но никто не чтить ихъ за дарованія и не прощаетъ имъ творимаго ими зла“.

IV.

Наконецъ, обратимся къ послѣднему изъ поставленныхъ нами вопросовъ: о необходимости соответствія въ художественномъ произведеніи внѣшней формы со взятою художникомъ идеею, безъ чего оно не можетъ имѣть надлежащаго достоинства.

Господствующая въ искусствѣ идея есть идея красоты. Это особенно ясно выражается въ живописи. Нынѣ художники, соответственнно съ духомъ времени, особенно напрягаютъ свои силы для изображенія женской красоты. Какъ они ее изображаютъ? Мнѣ скажутъ, что не мнѣ бы говорить объ этомъ, такъ какъ это не согласно съ моимъ званіемъ и служеніемъ. Но я держусь другаго мнѣнія: я не только могу, но и долженъ говорить объ истинной женской красотѣ, потому что говорить о ней Слово Божіе. Мы находимъ высочайшій идеаль женской красоты въ изображеніи Матери Божіей въ пророчественномъ видѣніи Давида подъ образомъ Царицы, идущей предстать къ Царю (Сыну Божію, имѣющему воплотиться отъ Нея), во всемъ царственномъ великолѣпіи. Она „становится одесную Царя“, такъ какъ она Сама есть „дщерь Царя“. „Одежда Ея шита золотомъ, но вся *слава ея внутри*. За Нею приводятся дѣвы, подруги Ея, съ веселіемъ и ликованіемъ и входятъ въ чертогъ Царя“ (Пс. 44, 10—16). Богатство наряда Царицы есть образъ внѣшней Ея красоты, но въ чемъ состоитъ внутренняя Ея „слава“, или красота,—это объясняетъ Апостоль Петръ дѣвамъ, идущимъ „въ слѣдъ“ Царицы небесной, т. е. христіанкамъ: „да

будеть украшеніемъ вашимъ—сокровенный сердца человека въ нетлѣнной красотѣ кроткаго и молчаливаго духа, что драгоцѣнно предъ Богомъ“ (1 Петр. 3, 3). Этотъ внутренній человекъ, т. е. невинность, кротость, цѣломудріе, смиреніе небесными чертами отражаются на лицѣ истинно прекрасной женщины. Какъ же нынѣ художники изображаютъ женщину? Большею частію въ формахъ грубо плотскихъ, и при томъ, для большей ясности, безъ одѣянія. Чтобы опредѣлить однимъ словомъ характеръ этой живописи, мы назовемъ чувство движущее жанристовъ этого рода: это *материалистическое безстыдство*. Мнѣ припоминается при этомъ одинъ случай, бывшій въ Москвѣ на послѣдней французской выставкѣ. Одна образованная дама, желавшая на просторѣ полюбоваться современной живописью, пришла на выставку пораньше, съ сыномъ, маленькимъ мальчикомъ. Указаннаго нами рода картины были въ большомъ обиліи и, какъ нынѣ говорятъ, являли во всемъ блескѣ таланты художниковъ. Мальчикъ посмотрѣлъ на нихъ и воскликнулъ: „мама, мы пришли очень рано; онѣ еще не одѣты!“ Такъ невинность обличаетъ тупость огрубѣвшаго въ плотскихъ мечтахъ чувства художниковъ.

Меня могутъ упрекнуть въ томъ, что я въ обществѣ взрослыхъ дѣвицъ описываю пороки и такія ясныя обнаруженія зла. Но я признаю необходимымъ предупредить и предостеречь ихъ отъ тѣхъ опасностей, съ которыми они встрѣтятся тотъ-часъ по выходѣ изъ школы. Само Слово Божіе для людей всѣхъ возрастовъ обнажаетъ пороки, но никого ими не соблазняетъ, потому что показываетъ зло такимъ, каково оно есть, т. е. во всемъ его безобразіи и со всѣми опасностями и страданіями, которымъ оно подвергаетъ людей. А свв. Отцы говорятъ, что сатана никогда насъ не увлекалъ бы въ грѣхъ, если бы являлся въ собственномъ своемъ

мрачномъ и страшномъ видѣ; но несчастіе наше именно въ томъ, что онъ является искусителемъ на грѣхъ подъ видомъ добра и счастья: „будете яко бози“ (Быт. 3, 5). Именно въ такомъ обольстительномъ видѣ разнообразныхъ прелестей и наслажденій и является порокъ въ наше время.

Но это направленіе, нетерпимое на художественныхъ выставкахъ, еще болѣе оскорбляетъ нравственное и релігіозное чувство въ храмахъ. Хотятъ изобразить кающую грѣшницу, которая по идеѣ должна быть удручена скорбію, изнурена подвигомъ поста и слезной молитвы,— и на картинѣ является она въ полнотѣ чувственной красоты. Святые подвижники, по христіанской идеѣ, умертвившіе плоть и являющіе въ чертахъ лица духовную прозрачность и свѣтъ святыхъ мыслей и чувствованій,—представляются въ сытости и полнотѣ плоти и съ самодовольнымъ выраженіемъ во взорѣ. Въ одномъ недавно сооруженномъ храмѣ, гдѣ иконы были написаны знаменитымъ жанристомъ, благочестивый высокообразованный Богомолецъ, прослушавъ литургію со скорбію сказалъ: „здѣсь нельзя молиться“.

Для болѣе яснаго представленія о вліяніи духа времени на современное направленіе нашей живописи, въ видѣ примѣра, разберемъ содержаніе одной изъ картинъ извѣстнаго живописца Ге: „что есть истина?“ Христосъ, какъ говоритъ г. Гнѣдичъ въ „исторіи искусствъ“, изображенъ на этой картинѣ „озлобленнымъ преступникомъ, а Пилать упитаннымъ, надутымъ аристократомъ“¹⁾. Христосъ въ бѣдной одеждѣ, съ растрепанными волосами, въ лицѣ Его видно чувство негодованія противъ знатнаго и богатаго Римлянина, это, по нынѣшнему выраженію, протестующій *пролетарій*—

¹⁾ 1897 г. т. III, вып. II, стр. 487.

предъ аристократомъ. Какъ могъ художникъ въ христіанской странѣ, гдѣ исповѣдуютъ Христа Богочеловѣкомъ, Спасителемъ міра, и поклоняются Ему, какъ Богу, Промыслителю и Главѣ церкви,—представить Его въ такомъ недостойномъ видѣ? Его привела къ этому современная наука, подъ руководствомъ извѣстнаго Ренана (Жизнь Іисуса). Она нашла во Христѣ первоучителя социализма и анархизма, потому что Онъ любилъ нищихъ и бѣдныхъ, благотворилъ имъ, бесѣдовалъ преимущественно съ ними; потому что Онъ обличалъ богатыхъ, членовъ синагога, духовенство, и самаго царя Ирода называлъ „хитрою лисицею“ (Лук. 13. 32). Слѣдовательно, говорятъ, Онъ „протестовалъ“ противъ угнетенія бѣдныхъ со стороны богатыхъ, противъ деспотизма властей; Онъ будто бы предначалъ ниспроверженіе насильственныхъ, варварскихъ государственныхъ учрежденій и порядковъ. Онъ будто бы есть первообразъ нынѣшнихъ обездоленныхъ и страждущихъ борцовъ за освобожденіе человѣчества отъ тираніи богатства и власти. Для людей такого направленія не существуетъ „ученой честности“, которая требуетъ для правильнаго рѣшенія вопроса о предметѣ, или лицѣ всесторонняго обсужденія. Они не хотятъ видѣть въ Евангеліи, что Христосъ былъ другомъ бѣдныхъ и слабыхъ—не съ цѣлю бунтовать ихъ противъ богатыхъ и сильныхъ, а по чистой безграничной любви къ страждущему человѣчеству, по желанію спасти всѣхъ отъ грѣховъ и происходящихъ отъ нихъ бѣдствій. Онъ порицалъ не богатыхъ, а злоупотреблявшихъ богатствомъ и жестокосердыхъ, не священниковъ вообще и ихъ служеніе, а всѣхъ лицемеровъ и людей порочныхъ. Онъ не стремился къ уничтоженію властей, а призывалъ къ справедливости и человѣколюбію. И такъ, Христосъ не былъ тѣмъ, чѣмъ хотѣлъ предстанить Его худож-

никъ. Христось Самъ исполнялъ всѣ законы—религіозныя, нравственныя и государственныя. Онъ платилъ дань Кесарю. Онъ подчинился суду первосвященниковъ и Пилата, признавая въ послѣднемъ власть, „данную ему свыше“ (Іоан. 19, 11). Справедливо ли было представлять Христа оборваннымъ нищимъ? Нѣтъ. Онъ не имѣлъ собственности, но Ему служили благочестивыя жены *отъ имѣній своихъ* (Лук. 2, 3, 7), слѣдовательно, снабжали Его и одеждами; о Немъ заботилась и Матерь Его, Пресвятая Богородица. Когда воины при распятіи дѣлили между собою Его одежды, они не пожелали разорвать Его хитонъ, какъ искусно сдѣланный, и бросили о немъ жребій. Какой видъ имѣлъ Христось на судѣ предъ Пилатомъ? Видъ невиннаго, величественнаго страдальца, съ лицомъ „прекраснѣе всѣхъ сыновъ человѣческихъ“ (Пс. 44, 3), предъ Которымъ, при словѣ Его *Азъ есмь*, пали на землю воины, пришедшіе взять Его (Іоан. 18, 6) и черты Котораго должны были сохраниться при всемъ Его униженіи. Итакъ, художникъ преступнымъ образомъ не словомъ, а кистью оскорбилъ Господа нашего Іисуса Христа. Оскорбилъ ли онъ вмѣстѣ со Христомъ и всѣхъ насъ вѣрующихъ въ Него? Думаемъ, что если бы живописецъ рѣшился представить въ такомъ видѣ въ Турціи Магомета, въ Индіи Брамму, въ Китаѣ и Японіи Будду, онъ не избѣжалъ бы ожесточеннаго преслѣдованія за оскорбленіе народнаго религіознаго чувства. А у насъ слышимъ: „дивное произведеніе! великій художникъ!“ Но мы порицаемъ картину Ге не съ точки зрѣнія религіозной, которая для нашихъ свободныхъ мыслителей ничего не значить, а со стороны законовъ самаго искусства: оно унижено *подмѣномъ идеи и подлогомъ въ формѣ*, вопреки исторической правдѣ. Не такими ли гениальными произведеніями вмѣстѣ съ картинами, описанными

мною прежде, будутъ снабжаемы наши вновь открываемые музеи и галереи для воспитанія и образованія нашихъ молодыхъ поколѣній и для развитія чувства изящнаго и художественнаго вкуса въ нашемъ православномъ народѣ? Но довольно.

Я не дѣлаю выводовъ изъ своихъ разсужденій, и не прилагаю общаго заключенія. Думаю, что дѣло ясно само по себѣ.

Всеобщность и изначальность религии въ чело- вѣческомъ родѣ.¹⁾

При изученіи исторіи и жизни челоуѣчества со стороны его духовнаго развитія и нравственной дѣятельности нельзя не обратить вниманія на то, что никогда не было и нѣтъ въ настоящее время ни одного народа, который въ той или другой формѣ не обнаруживалъ бы своихъ религіозныхъ вѣрованій и представленій, который не имѣлъ бы религіи. Религія, какъ бы она ни была несовершенна, всегда является истинною душою народной жизни, а потому дѣйствительная исторія челоуѣчества есть, собственно, исторія его религіи. Религія пола-

¹⁾ Литература: *Рождественскаго* Апологетика I, стр. 231—246; *Лотарда* Апологія Христіанства Спб. 1892, стр. 94 и слѣд. *Августина* Руководство къ Основному Богословію стр. 5—10. *Erlich* Fundamental—Theologie. 1862 Th. I стр. 40—42. Христ. Чт. 1881. № 7—8; *Гизо* L'église et la Société Chrétienne 1861, стр. 14. *Waitz*, Anthropol. der Naturvölker, I, 324. *W. Schneider* Naturvölker, V. II, Стр. 347 и слѣд. *Эдуарда Б. Тэйлора*—Первобытная культура. Изслѣдованія развитія міеологіи, философіи, религіи, искусства и обычаевъ. Переводъ Д. А. Коробчевскаго. Т. I, Спб. 1872. Анимизмъ. *F. Max Müller* Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft.—1874. *Ею-же* Ursprung und Entwicklung der Religion. 1881. *В. Д. Кудрявцева-Платонова*. Сочиненія т. II выпускъ 3-й Сергіевъ Посадъ 1893. *F. Müller* Amerikanische Urreligionen. Basel. 1885.—*Катрфажа* Естественная исторія челоуѣка. Спб. 1881. *Ebrard*, Apologetik. Th. II 1874. *Paul Schanz*, Apologie des Christenthumus. Th. I. 1887. стр. 53—59. *Heinrich Lüken*, Die Traditionen des Menschengeschlechts. Münster 1869. *Тихомирова* прот. Курсъ Основнаго Богословія. Спб. 1887. стр. 4. *Знаменскаго А.* прот. Записки по предмету Православнаго Христіанскаго вѣроученія. Спб. 1890. стр. 14—16. *Елеонскаго Н.* прот. Краткія записки по Основному Богословію. М. 1895, стр. 110—113. *Гукъ* О естественной религіи, Кіевъ. 1875, стр. 21—32. *Guibertlet*. Lehrbuch der Apologetik Münster 1894. *Кудрявцева А.* прот. Краткіи курсъ лекцій по Правосл. Богословію. Въ 3-хъ частяхъ М. 1889 и др.

гаетъ свою неизгладимую печать на всѣ стороны человѣческой жизни. Ей обязана своимъ характеромъ какъ общественная жизнь каждаго народа, такъ и его духовное развитие: его творчество, его мировоззрѣніе, его литература и его искусство. Первые народныя пѣсни и гимны вылились изъ глубины религиознаго чувства; народныя боги и ихъ жизнь это—главное содержаніе народнаго эпоса. О религіи говорятъ клинообразныя надписи у халдеевъ и гіероглифы у египтянъ. Первое слово, написанное человѣкомъ, было посвящено его Богу; первая книга излагала его религиозныя вѣрованія. Первымъ произведеніемъ архитектуры былъ храмъ или капище; неуклюжая первобытная скульптура прежде всего создала идола; первая картина была изображеніемъ бога. Безъ религіи былъ бы непонятенъ самый смыслъ жизни народовъ и всего человѣчества. Правда, есть племена, у которыхъ мы встрѣчаемъ религиозныя вѣрованія въ весьма грубыхъ, смутныхъ и неясныхъ представленіяхъ; религиозная жизнь нѣкоторыхъ дикарей представляется намъ иногда едва замѣтною особенно при отсутствіи надлежащаго знакомства съ мировоззрѣніемъ и языкомъ этихъ дикарей. Но тѣмъ не менѣе и такихъ искалѣченныхъ судьбою человѣческихъ существъ мы не имѣемъ права называть лишенными религіи, атеистическими. Всѣ древніе историческіе народы—евреи, финикійяне, вавилоняне, египтяне, индусы, персы, арабы, геты, галлы, германцы, греки, римляне, славяне и др., какъ извѣстно, имѣли религію; исторія сохранила до насъ ихъ вѣрованія и ихъ міеологическія представленія. Но, несомнѣнно, и всѣ тѣ народы или племена, съ духовною жизнію которыхъ мы недостаточно знакомы и о которыхъ какъ бы забыла сама исторія, также имѣли религію, возносили къ небу свои молитвы, признавали бытіе живого личнаго Бога или боговъ и ставили себя въ извѣстное отношеніе къ нимъ. Фактъ всеобщности и универсальности религіи не могъ оставаться незамѣченнымъ и для древнихъ мыслителей. О немъ съ полнымъ убѣжденіемъ свидѣтельствуетъ *Плутархъ Херонейскій* ¹⁾.

¹⁾ Adv. Colot. Epicureum. с. 31 стр. 1125; Trench, 118; у *Флпединскаго* „Религіозно-правственное мировоззрѣніе Плутарха Херонейскаго“ Спб. 1893 стр. 77; у *Лука* „О естеств. религіи“ Кіевъ 1875 стр. 22. *Лютарда* Апологія Христіанства Спб. 1892. стр. 94.

„Во время путешествій, говоритъ онъ, вы, можетъ быть, найдете города, не имѣющіе ни стѣнъ, ни письменности, ни царей, ни домовъ, ни имуществъ, не нуждающіеся въ монетѣ, не знающіе ни о театрахъ, ни о гимназіяхъ; но никто не видалъ и не увидитъ города безъ храмовъ и представленія о Богѣ, гдѣ не молились бы, не давали клятвъ, не знали предсказаній, не приносили жертвъ для полученія благъ и для отвращенія золь. И мнѣ кажется, говоритъ онъ, скорѣе можно построить городъ безъ почвы, чѣмъ установить порядокъ въ общественной жизни или сохранить полученный, если совсѣмъ будетъ отвергнута идея о Божествѣ“. То же самое утверждаетъ *Артемидоръ* ¹⁾, когда говоритъ: „Нѣтъ ни одного народа, который не имѣлъ бы Бога, высшаго правителя; но одни почитаютъ боговъ однимъ образомъ, другіе—другимъ“. *Цицеронъ* ²⁾ говоритъ: „Изъ всего множества разнородныхъ тварей нѣтъ ни одной, кромѣ человѣка, которая имѣла бы какое либо понятіе о Богѣ; напротивъ между людьми нѣтъ ни одного народа такого дикаго и грубаго, который не сознавалъ бы, что онъ долженъ имѣть Бога, хотя и не знаетъ, какого именно“. Такія же свидѣтельства древнихъ о всеобщности и изначальности религіи въ родѣ человѣческомъ находятся у Платона, Аристотеля, Эпикура, Сенеки, Эліана, Максима Тирія, Секста Эмпирика, Діона Прусскаго и др. *Платонъ* категорически утверждалъ: (De legibus, lib. 10, 886): „всѣ люди, какъ эллины, такъ и варвары, имѣютъ вѣру въ божество“. *Аристотель* свидѣтельствовалъ, что „нѣтъ ни одного народа безбожнаго“ (De coelo, I, 3. Ad Nicom. Lib. 10, cap. 2). *Сенека* говоритъ (Epist. 117.): „Всѣмъ врождено понятіе о божествѣ; поэтому никогда ни одинъ народъ не находился въ такомъ состояніи беззаконія и безнравственности, чтобы не признавалъ никакого божества“. Древніе мыслители приписывали такое важное значеніе факту всеобщности религіи, что они основывали на немъ даже одно изъ доказательствъ бытія Божія. Такъ у *Цицерона* ³⁾ мы читаемъ: „Мнѣніе о богахъ не опирается ни на

1) Ὀνειροκριτικῶν I, 9.

2) De legg. I, 8.

3) De natura deorum кн. I, гл. XVII.

установленіе, ни на обычай, ни на законъ; всѣ вѣдъ безъ исключенія согласны въ этомъ, а потому должно заключать, что боги существуютъ, ибо знаніе о нихъ намъ дано или даже врождено, а то, въ чемъ согласна природа всѣхъ, необходимо истинно. Слѣдовательно, должно признать существованіе боговъ". Правда, на приведенный доводъ *Котта* отвѣтилъ слѣдующимъ возраженіемъ ¹⁾: „Такъ какъ всѣ народы и всѣ поколѣнія людей признали это, то въ этомъ ты находишь достаточно сильное доказательство существованія боговъ. Но это доказательство само по себѣ слабо, даже ложно. Откуда ты знаешь мнѣнія народовъ? *Я думаю* напротивъ, что есть многія племена, которыя настолько грубы и одичалы, что они не имѣютъ никакого предчувствія о богахъ". Англійскіе деисты XVIII вѣка, опираясь на это возраженіе *Котты*, хотѣли даже опровергать мнѣніе древнихъ о всеобщности религіи. Но для каждаго очевидно, что *Котта* вовсе не утверждаетъ того, что есть атеистическіе народы или племена, онъ не знаетъ такихъ народовъ, а только предполагаетъ возможнымъ, *думаетъ*, что есть народы, не имѣющіе никакого предчувствія о богахъ. Впрочемъ, англійскіе деисты и французскіе энциклопедисты указывали и болѣе опредѣленные свидѣтельства о мнимомъ существованіи въ древнемъ мірѣ народовъ, не имѣвшихъ никакой религіи. Таковыми народами, по ихъ мнѣнію, должны быть признаны: 1) *Тоиотяне* (по свидѣтельству Теофраста, приведенному у Порфирія), 2) *Назамоны* (по Діонисію Перигету), 3) *Гиланты* (по Макробію), 4) *Фессалійцы* (по Гомеру), 5) *Атланты* (по Страбону и Мелѣ), 6) *Каллайцы* или *Лузитаны*, обитавшіе нѣкогда въ теперешней Португаліи (по Страбону), 7) *Галлы* (по Цицерону) и 8) *Арабы* (по свидѣтельству Нила) ²⁾. Но были ли въ дѣйствительности эти народы совершенно чуждыми всякихъ религіозныхъ представленій и вѣрованій? Утвердительный отвѣтъ на этотъ вопросъ дать было бы несправедливо, хотя нѣкоторые писатели и называютъ безбожными упомянутые народы. 1) *Тоиотяне* давнымъ давно исчезли съ лица земли (если только они дѣйствительно когда-либо существова-

¹⁾ гл. XXIII.

²⁾ Срв. Гува О естеств. религіи. стр. 23—25.

ли на ней) и послѣ себя они не оставили въ исторіи никакого слѣда. Кромѣ *Теофраста* о нихъ больше никто не упоминаетъ. Но и свидѣтельство *Теофраста* о томъ, что *Тоитяне* вовсе не знали Бога, сохранилъ лишь *Порфирій*, не заслуживающій вообще особеннаго довѣрія. Спрашивается: насколько вѣрно свидѣтельство *Теофраста* о *тоитянахъ* само въ себѣ? Имѣлъ ли *Теофрастъ* возможность близко познакомиться съ *тоитянами*, узнать ихъ духовную жизнь, изучить ихъ вѣрованія? Зналъ ли онъ ихъ языкъ? Жилъ ли онъ среди нихъ и какъ долго? Какъ онъ судилъ о вѣрѣ и невѣрїи въ боговъ? На всѣ эти важные въ данномъ случаѣ вопросы мы нигдѣ не можемъ получить отвѣта. Кромѣ того, мы не можемъ даже утверждать, насколько добросовѣстно приведено *Порфиріемъ* и самое свидѣтельство *Теофраста* о *тоитянахъ* и ихъ безбожїи. Наконецъ, не слѣдуетъ упускать изъ виду, что древніе употребляли слова „атеистъ“ или „безбожникъ“, не знающій Бога, „не вѣрующій“ въ весьма различномъ смыслѣ. Какъ извѣстно, римляне называли даже христіанъ „атеистами“, „безбожниками“ и „профанами“; *Илмій* называлъ евреевъ „оскорбителями и повосителями Божества“; безбожниками нерѣдко были называемы только хищническіе и разбойническіе народы, не боящіеся лишь Бога. Что же касается въ частности *тоитянъ*, то даже у *Порфирія* есть основаніе считать ихъ народомъ, имѣвшимъ опредѣленную религію. *Тоитяне* считаются племенемъ родственнымъ еракійцамъ и эіоіоплянамъ. Но если это вѣрно, то несомнѣнно, что они имѣли религію, какъ и родственные имъ народы. 2) То же самое нужно сказать и о *Назамонахъ*. Этотъ народъ также исчезъ совершенно безслѣдно для исторїи. Свидѣтельство объ ихъ безбожїи встрѣчается лишь у одного *Діонисія Перигета*, греческаго писателя 3-го вѣка по Р. Х., именно въ его не столько ученой, сколько поэтической повѣсти *Перигетасъ* (географическаго характера), гдѣ рядомъ съ дѣйствительностію не мало можно находить и сказочнаго. Кромѣ того, *Назамоны* также представляются дикимъ и разбойническимъ племенемъ, родственнымъ еракійцамъ. 3) Что касается *шантовъ*, то *Аврелій Макробій*, извѣстный римскій грамматикъ 5-го вѣка по Р. Х., грекъ по проис-

хожденію, говоритъ о нихъ такъ: „были и какіе-то *манты*, потомство нечестивыхъ людей, которые отвергали даже Бога; объ нихъ ходила молва, что они думали ниспровергнуть съ неба *боговъ*“. Это свидѣтельство, очевидно, совершенно пустое и носить характеръ не столько исторической, сколько мнѣической. Если самъ Макробій говоритъ, что были *какіе-то манты*, то несомнѣнно, что этотъ рассказъ—мнѣ; но если бы эти таинственные гиганты и дѣйствительно когда либо существовали на свѣтѣ, то какіе же они атеисты, если они хотѣли, какъ думалъ кто-то, свергнуть съ неба *боговъ*? 4. *Фессалійцевъ* Гомеръ называетъ только „непочтительными къ Зевсу“. Но отсюда еще вовсе нельзя дѣлать заключеніе, что они не имѣли никакихъ религіозныхъ представленій, никакихъ вѣрованій. Извѣстно, что греки, почитая своихъ мѣстныхъ боговъ, часто, по соперничеству, были непочтительными къ божествамъ другихъ городовъ и мѣстечекъ. О богахъ Гомера непочтительно отзывались Пиеагоръ и Платонъ; но значить ли это, что великіе греческіе философы были атеистами? 5. Римскій географъ 1-го вѣка по Р. Х. *Помпоній Мела* въ своей „*Chorographia*“ (изданной въ 1867 г.) утверждаетъ что какіе-то (?) *Атланты* не признаютъ боговъ, потому что дважды въ день проклинаютъ солнце. Но проклинаніе палашаго солнца, производящаго мучительный зной и засуху съ ея тяжкими послѣдствіями, вовсе не рѣдкость среди народовъ, обитающихъ въ тропическихъ странахъ. На этомъ основаніи, очевидно, еще нельзя утверждать, что эти народы не имѣли никакихъ религіозныхъ вѣрованій. Эіопляне также проклинали солнце; но атеистами они все таки не были. 6. Что касается *Лузитанъ* или *Каллаійцевъ*, то *Страбонъ* говоритъ, что не онъ и не всѣ, а только „*нѣкоторые* (?) считали ихъ безбожниками“. Такое неопредѣленное свидѣтельство, очевидно, ничего не говоритъ. *Страбонъ* повторяетъ только какую-то неопредѣленную молву. Но для насъ важно, что, по свидѣтельству самаго же *Страбона*, *Цельтиберы*, сосѣди *Лузитанъ*, племя имъ родственное, не только вѣровали въ Бога, но и имѣли свой опредѣленный культъ. 7. *Цицеронъ* называетъ безбожниками *Галловъ*. Но что сказать объ этомъ свидѣтельствѣ?

Выше мы привели собственные слова Цицерона: „между людьми нѣтъ ни одного народа такого дикаго и грубаго, который не сознавалъ бы, что онъ долженъ имѣть Бога, хотя и не знаетъ, какого именно“. Если это не противорѣчіе, то, конечно, о Галлахъ Цицеронъ говоритъ не какъ объ атеистахъ въ строгомъ смыслѣ, а только какъ о народѣ, который жилъ безбожно, т. е., поступалъ несогласно съ божескими законами, какъ понималъ ихъ Цицеронъ. Это предположеніе тѣмъ болѣе вѣроятно, что *Юлій Цезарь*, знавшій галловъ ближе, чѣмъ Цицеронъ, и написавшій извѣстный трудъ „*Commentarii de bello Gallico*“, прямо утверждаетъ, что Галлы „чрезвычайно религіозны“. Наконецъ, 8. христіанскій пустынножитель *Ниль* называетъ безбожниками *арабовъ*, но, безъ сомнѣнія,—лишь въ томъ смыслѣ, что они не вѣдали истиннаго Бога, а не въ томъ, что они были чужды всякихъ религіозныхъ вѣрованій и представленій. Говоримъ это на томъ основаніи, что самъ же Ниль свидѣтельствуетъ объ арабахъ далѣе въ этомъ именно смыслѣ, утверждая, что они имѣютъ обычай поклоняться утренней зарѣ, которой они приносятъ и извѣстныя жертвы. Ясно, что современные Нилу арабы не только имѣли религію, но даже и культъ.

Итакъ, не подлежитъ сомнѣнію, что древніе не знали ни одного народа, не имѣвшаго какихъ либо религіозныхъ представленій и вѣрованій. Но географическія и этнографическія свѣдѣнія древнихъ были слишкомъ ограничены. Древніе не знали многихъ народовъ; даже не всѣ страны *старою свѣта* были имъ извѣстны. При томъ же точныя свѣдѣнія у нихъ часто были перемѣшаны съ мифическими и сказочными. Даже объ обитателяхъ сѣверной части Европы и заатлантическихъ странъ образованные греки имѣли весьма странное, даже чудовищное представленіе.

Совершенно въ иномъ положеніи находимся мы, живущіе въ эпоху великихъ открытій, усовершенствованнаго мореплаванія, ревностнаго миссіонерства, развитія положительныхъ наукъ и естествознанія. Изобрѣтенный компасъ указалъ отважнымъ морякамъ путь къ открытію Америки, Австраліи, Новой Голландіи, безчисленнаго множества острововъ во всѣхъ мо-

ряхъ и океанахъ. Неустанные путешественники и ревностные христіанскіе миссіонеры вмѣстѣ съ лингвистами и этнографами въ новооткрытыхъ странахъ и островахъ отыскивали множество неизвѣстныхъ древнимъ народамъ и племенъ и тщательнo изучили ихъ жизнь, нравы, обычаи, религію, языкъ, общественныя учрежденія и социальное устройство ихъ быта. И что же? Найдены ли хотя одинъ дикій народъ или племя, совершенно лишенное религіи, не имѣющее ни какихъ религіозныхъ представленій и вѣрованій? Нѣтъ! до сихъ поръ не отыскано ни одного такого народа. Чрезвычайное усердіе нѣкоторыхъ путешественниковъ, географовъ, этнографовъ и лингвистовъ, атеистически настроенныхъ и враждебныхъ къ христіанскому Откровенію, для которыхъ весьма важно было бы найти хотя незначительное атеистическое племя, не увѣнчалось успѣхомъ! Напротивъ оказались имѣющими религію даже жалкіе дикари, обитающіе на уединенныхъ австралійскихъ островахъ, изолированные отъ вліянія всѣхъ другихъ народовъ какъ цивилизованныхъ, такъ и нецивилизованныхъ. Оказалось, что весьма опредѣленную и довольно развитую религію имѣютъ всѣ угро-фино-татарскія племена, всѣ народы монгольскаго и малайскаго племени, всѣ хуситскія племена Азіи и Полинезіи—колы, папуасы, негритяне, альфурусы,— всѣ дикія африканскія племена—хуситы, готтентоты, негры,— всѣ одичалыя американскія племена—чонеки, аруаки, таманаки, караобы, аймаресы, муиски, адтеки, тольтеки, инки, майи, чичимеки, нагуатлаки, фанти, обитатели Кабинды, Ангоя, негры—отписы, намаквасы, гренландцы, чиппевеги, віандоты, докаты, ирокесы, манданы, лениленатійцы, майпуры, юрукарцы, арауканцы, бразильскіе индійцы, перуанцы, жители Лаонго, Гватемалы, Боливіи, острововъ Тонги, Каролинскихъ, Фиджевыхъ, Сандвичевыхъ и т. д. Протестантскій миссіонеръ *Ольдendorp*¹⁾ свидѣтельствуемъ: „Между всѣми черными народными племенами, съ которыми я познакомился, даже между совершенно невѣжественными и грубыми, нѣтъ ни одного, которое не вѣровало бы даже во единого Бога, которое не научилось бы давать

¹⁾ Oldendorp, Geschichte der Mission der evangelischen Brüder auf den Caribischen Inseln St. Thomas, st. Croix und st. Jean, 1777, стр. 318.

Ему имя, не смотрѣло бы на Него какъ на Творца міра и не приписывало Ему болѣе или менѣе ясно всѣ свойства, которыя я здѣсь кратко перечислялъ“ (свойства Божіи). Неудивительно послѣ этого, что фактъ всеобщности и универсальности религіи въ человѣческомъ родѣ вынуждены были признать и всѣ безпристрастные ученые нашего времени, вовсе не настроенные дружественно въ отношеніи къ христіанскому Откровенію. Прекрасное свидѣтельство мы находимъ, напр. у знаменитаго лингвиста *Макса Мюллера* ¹⁾, авторитетъ котораго общепризнанъ. Указавъ на недостаточность надлежащаго матеріала для составленія правильнаго представленія даже о греко-римской религіи, онъ говоритъ: „Вавилоняне и ассиріяне, финикіяне и кареагеняне, арабы до принятія магометанства, всѣ безъ каноническихъ книгъ, и, что мы знаемъ объ ихъ религіи, найдено было съ большимъ трудомъ и нуждою изъ надписей, памятниковъ, легендъ, изъ собственныхъ именъ, поговорокъ, заклинаній и т. д. Но сдѣлаемъ шагъ впередъ. Два русла, которыя проложилъ себѣ въ продолженіе вѣковъ потокъ арійской и семитской мысли, направляющійся съ юго-востока на сѣверо-западъ, отъ Инда къ Темзѣ, отъ Евфрата къ Иордану и Средиземному морю, составляютъ только весьма небольшую часть земли. Но чѣмъ выше мы поднимаемся, тѣмъ болѣе расширяется предъ нами горизонтъ во всѣ стороны—и гдѣ только мы открываемъ слѣды человѣческой жизни, мы вездѣ открываемъ также и слѣды человѣческой религіи. Надъ берегами древняго Нила стоятъ гигантскія пирамиды, развалины храмовъ и лабиринтовъ, и ихъ стѣны, все еще покрытыя гіероглифическими надписями и загадочными изображеніями древнихъ боговъ и богинь. Свитки папируса, оказавшіе, повидимому, больше, чѣмъ все другое, сопротивленія разрушенію времени, представляютъ намъ отрывки писаній, которыя мы съ правомъ могли бы назвать священными книгами древнихъ египтянъ... Если мы послѣдуемъ по берегу священной рѣки Египта по ея неизвѣстнымъ источ-

1) Срв. его: *Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft*. Strassburg 1874. стр. 107 и слѣд. Весьма несовершенный переводъ этой книги изданъ Гелевичемъ въ Харьковѣ въ 1887 году подъ заглавіемъ „Религія какъ предметъ сравнительнаго изученія“.

никамъ, то предъ нашими глазами откроется весь континентъ Африки; и гдѣ мы теперь видимъ краолы (поселки готтентотовъ и кафровъ) и загоны скота этого чернаго народа, тамъ, мы можемъ быть увѣрены, нѣкогда возносились отъ земли къ небу призыванія и молитвы и дымъ жертвъ... Еще и нынѣ въ неясной вѣрѣ этого чернаго народа мы видимъ остатки особеннаго служенія змѣямъ, почитанія предковъ, темной вѣры въ будущую жизнь,—даже никогда вполне нечезнувшаго воспоминанія о наивысшемъ Богѣ, отцѣ какъ бѣлыхъ, такъ и черныхъ людей. Съ восточнаго берега Африки глазамъ нашимъ представляется океанъ, отъ Мадагаскара до Гаваи, и мы видимъ островъ за островомъ, старыя исполинскія сваи, которыя нѣкогда держали на себѣ мостъ, соединявшій Тихій и Индійскій океаны. И вездѣ, будетъ ли то у черныхъ папуасовъ, желтыхъ малайцевъ или у смуглыхъ полинезийскихъ племенъ, разсѣянныхъ по этимъ островамъ, вездѣ, даже между тѣми, которые представляются намъ находящимися на низшихъ ступеняхъ человѣчности, лишь только приложимъ ухо, мы услышимъ таинственную вѣсть о божескомъ существѣ, скромную надежду на будущую жизнь; мы найдемъ жертвы и молитвы, которыя даже въ своей низкой и унижительной формѣ, все таки свидѣтельствуютъ о той древней и неизгладимой вѣрѣ, что есть Богъ, Который насъ слышитъ, когда мы Его только призываемъ и Который принимаетъ всѣ жертвы, лишь бы онѣ были даромъ жаждущаго примиренія или даромъ благодарнаго сердца. Еще дальше на востокъ, поднимается двойственный континентъ Америки и, вопреки не христіанскому вандализму первыхъ открывателей и завоевателей, мы находимъ и здѣсь также нѣкоторые немногіе отрывки древней и, какъ кажется, первоначальной вѣры¹⁾. Это замѣчаніе было высказано Максомъ Мюллеромъ лишь случайно по поводу указанія на разбросанность и разнообразіе матеріала, которымъ могутъ пользоваться ученые, посватившіе себя сравнительному изученію религіи. Но въ другомъ сочиненіи ¹⁾ онъ говоритъ прямо и отвѣчаетъ рѣшительно на вопросъ о всеобщности религіи въ человѣческомъ родѣ. „Раньше удивлялись,—пишетъ онъ,—что

¹⁾ Ursprung und Entwicklung der Religion стр. 88.

черные люди вообще могли обладать чѣмъ-то такимъ, какъ моральность или религія. Но мы научились судить иначе, благодаря главнымъ образомъ миссіонерамъ, которые всю свою жизнь провели среди дикихъ, изучили ихъ языки, пріобрѣли ихъ довѣріе, и которые, если даже они имѣютъ свои собственные предразсудки, все таки въ общемъ отдають полную справедливость добрымъ элементамъ въ характерѣ дикарей. Теперь мы можемъ съ увѣренностію утверждать, что, не смотря на всѣ попытки, не были найдены гдѣ либо человѣческія существа, которыя не имѣли бы у себя чего-либо такого, что для нихъ имѣетъ значеніе религіи“. Кромѣ того, мы имѣемъ возможность указать и многихъ другихъ ученыхъ, столь же безпристрастныхъ и авторитетныхъ, какъ и Максъ Мюллеръ, которые на основаніи внимательнаго изученія жизни дикарей нашего времени, также свидѣтельствуютъ съ полнымъ убѣжденіемъ о всеобщности и универсальности религіи въ человѣческомъ родѣ. Таковы: знаменитый нѣмецкій путешественникъ и естествоиспытатель Александръ фонъ *Гумбольдтъ* (въ „*Kosmos*“ 5 B—de 1845—1860), изъѣздившій весь свѣтъ, предпринимавшій экспедицію по всей сѣверной Азіи (по повелѣнію Императора Николая Павловича) и въ 30 томахъ изложившій свои наблюденія, вынесенныя изъ путешествія по Америкѣ; по его словамъ ¹⁾, даже и у самыхъ дикихъ народовъ онъ замѣчалъ присутствіе благоговѣнія предъ таинственнымъ союзомъ, связывающимъ человѣка съ божествомъ. *Теодоръ Вайтцъ*, извѣстный психологъ и антропологъ,—въ своемъ классическомъ сочиненіи—„*Anthropologie der Naturvölker*“ (въ 6 томахъ 1859—1871), говоритъ слѣдующее (Th. I Leipzig 1859 стр. 322 и слѣд.): „Часто утверждали, что есть народы, у которыхъ нельзя указать ни какого слѣда религіи, въ противоположность этому выставляли другое утверженіе, что всѣ извѣстные народы имѣютъ своихъ боговъ: болѣе точное изслѣдованіе поставляетъ вѣдь сомнѣнія, что одно утверженіе ложно, а другое не истинно. Все зависитъ отъ того, что думаютъ разумѣть подъ религіею и религіознымъ почитаніемъ, такъ что

¹⁾ Рождественскаго Христіанская Апологета I, стр. 239.

споръ о всеобщности ея между людьми сводится въ сущности къ спору о словѣ. Если допускаютъ, что согласно съ истинною, что есть нѣкоторые дикіе народы, у которыхъ до сихъ поръ еще не могли найти ни какихъ религіозныхъ представленій въ собственномъ и болѣе тѣсномъ смыслѣ, вѣры въ божественное существо, то слѣдуетъ вспомнить при этомъ также и о томъ, что это тѣ народы, относительно которыхъ мы вообще имѣемъ только весьма неполное познаніе, что при болѣе близкомъ знакомствѣ уже во многихъ случаяхъ обнаруживались весьма опредѣленно очерченные религіозные взгляды, въ началѣ сохранившіеся втайнѣ, тамъ, гдѣ раньше съ увѣренностію думали ихъ совершенно отрицать, что, наконецъ, нигдѣ нѣтъ недостатка въ суевѣрныхъ обрядахъ, которые съ опредѣленностію указываютъ на вѣру въ сверхчувственные силы, напротивъ почти повсюду, гдѣ повѣствователи имѣли случай для продолжительнаго наблюденія, они поражаютъ и тѣмъ объемомъ, въ которомъ они совершаются, и тою важностію, которую имъ приписываютъ... Въ боговъ въ смыслѣ цивилизованныхъ народовъ, въ высшія существа, одаренныя выпечеловѣческой силою и пониманіемъ, которыя по своему произволу управляютъ вещами этого міра, во всякомъ случаѣ вѣруютъ не всѣ народы; но если подъ религіозною вѣрою разумѣть только убѣжденіе въ существованіи болшею частію невидимыхъ таинственныхъ силъ, воля которыхъ повсюду и разнообразнѣйшимъ образомъ можетъ вторгаться въ теченіе природы, такъ что человѣкъ и его судьба исключительно зависятъ отъ ихъ благосклонности, то мы должны утверждать, что всякій народъ имѣетъ извѣстную религію. Нельзя отрицать, что у народовъ, стоящихъ на низшей ступени образованія, эта религія въ сущности есть не что иное, какъ болшею частію весьма распространенная вѣра въ привидѣнія, но мы должны остеречь себя — не видѣть религіознаго элемента, который здѣсь несомнѣнно содержится... Не вездѣ устраиваютъ высшимъ духамъ особыя жилища, не вездѣ дѣлаютъ идоловъ, не вездѣ приносятся жертвы, но нигдѣ, повидимому, нѣтъ совершенно недостатка въ призываніяхъ высшихъ силъ въ нуждѣ и въ попыткахъ склонить ихъ на свою сторону, укротить ихъ гнѣвъ или уйти отъ

ихъ коварства... Обыкновенно ихъ постоянное мѣстопребываніе ищутъ на высокихъ горахъ, въ отдаленныхъ неизвѣстныхъ и недоступныхъ мѣстахъ, въ отдѣльныхъ вещахъ природы, поражающихъ или своимъ видомъ, или своими дѣйствіями, хотя бы эти дѣйствія, какъ въ столь многихъ случаяхъ, были только воображаемыми. Сны, необычайныя событія, именно всякая болѣзнь и даже естественная смерть приписываются вліянію духовъ. Боязнь мертвецовъ и почеть, которая оказывается имъ почти у всѣхъ грубыхъ народовъ, находится въ ближайшей связи частію съ этою боязнью, частію съ вѣрою, что души умершихъ могутъ возвращаться на землю и, какъ большинство другихъ духовъ, принимать на себя какой угодно образъ животного или облекаться въ другое чудовищное явленіе, чтобы мучить живыхъ. Это въ сущности есть содержаніе тѣхъ религіозныхъ представленій, которыя у некультурныхъ народовъ встрѣчаются развитыми въ замѣчательной всеобщности и однообразіи, и лишь въ виду только-что приведенныхъ фантастическихъ мифовъ можетъ быть правильно оцѣнено значеніе того положенія, что обладаніе религіею и вѣра въ жизнь послѣ смерти общи всѣмъ людямъ“.

Но кромѣ Гумбольдта и Вайтца, фактъ всеобщности религіи въ родѣ человѣческомъ утверждаютъ еще: *Циммерманъ* („Человѣкъ. Тайственныя явленія его природы“) *Вундтъ* („Душа человѣка и животныхъ“), французскій естествоиспытатель *Катрфажъ*, *Tiele*, *Пешель* и др. Послѣдній ¹⁾, напр., утверждаетъ: „вопросъ, было ли найдено гдѣ либо на землѣ народное племя безъ религіознаго настроенія и представленій до сихъ поръ рѣшительно вызывалъ отрицательный отвѣтъ“. Съ такою же категоричностію говорить и *Tiele* ²⁾: „Утвержденіе, что есть народы или племена, не имѣющіе религіи, основывается или на неточномъ наблюденіи, или на спутанныхъ идеяхъ. Довнынѣ не было найдено ни племени, ни народа безъ вѣры въ высшія существа, и путешественники, утверждающіе противное, позже были опровергнуты фактами. По-

¹⁾ Völkerkunde, стр. 273.

²⁾ Oullines стр. 6.

этому совершенно позволительно назвать религію въ ея всеобщемъ значеніи универсальнымъ феноменомъ человѣчества“.

Интересно разсужденіе по этому вопросу *Тэйлора*, котораго обыкновенно называютъ „осмотрительнымъ“ послѣдователемъ Дарвина. „Существуютъ ли теперь или существовали ли прежде племена людей, столь низкія по своей культурѣ, что у нихъ не было ни какихъ религіозныхъ понятій“? спрашиваетъ онъ ¹⁾ и отвѣчаетъ: „практически это является вопросомъ о всеобщности религіи, вопросомъ, на который въ теченіи столькихъ столѣтій отвѣчали то утвердительно, то отрицательно, и въ обоихъ случаяхъ съ увѣренностью, представляющей рѣзкій контрастъ съ бѣдностью приводимыхъ доказательствъ. Этнографы, обращаясь къ теоріи постепеннаго развитія для объясненія цивилизаціи и разсматривая происхожденіе послѣдовательныхъ ступеней ея другъ изъ друга, приняли бы съ необычайнымъ интересомъ всякое извѣстіе о племенахъ, вовсе не имѣющихъ религіи. „Вотъ сказали бы они, люди совершенно лишены религіи, потому что ихъ предки ея не имѣли; люди, представляющіе до-религіозное состояніе человѣческой расы, изъ котораго съ теченіемъ времени возникли условія для развитія религіи“. По моему мнѣнію, брать такое основаніе за точку отправленія при изслѣдованіи развитія религіи не совсѣмъ цѣлесообразно. Хотя теоретическая виша готова и удобна, но статуя, которая должна наполнить ее, еще не поспѣла. Случай этотъ до нѣкоторой степени напоминаетъ описанія племенъ, которыя будто-бы существуютъ, не имѣя никакого языка и не зная употребленія огня. Ничто въ природѣ вещей не говоритъ противъ возможности подобнаго существованія, но на самомъ дѣлѣ такія племена еще не открыты. Точно такъ же увѣреніе, что дикія племена, совершенно чуждыя религіозныхъ понятій, были дѣйствительно найдены хотя и возможно теоретически (?), и быть можетъ фактически вѣрно (!?), но не опирается на достаточное количество доказательствъ, которыхъ мы въ правѣ требовать для такого исключительнаго случая“. Далѣе Тэйлоръ основательно опро-

¹⁾ Первобытная культура. Спб. 1872. Анимизмъ, стр. 1—2.

вергаетъ всѣ извѣстныя ему повѣствованія о дикаряхъ, не имѣющихъ будто-бы никакихъ слѣдовъ религіи.

Мы привели свидѣтельства ученыхъ, которыхъ уже никакъ нельзя заподозрить въ пристрастіи или сочувствіи цѣлямъ христіанской апологетики. Всѣ они утверждаютъ, что еще не найдено народа, который не имѣлъ бы религіи.

Тѣмъ не менѣе все таки всегда были и теперь, конечно, есть люди, атеистически настроенные, которымъ во что бы то ни стало хотѣлось бы найти среди человѣчества племя не только безъ городовъ, стѣнъ; письменности, царей, домовъ, имущества, безъ монетъ, театровъ и гимназій, но—и безъ вѣры въ Бога, безъ всякихъ религіозныхъ представленій и вѣрованій, однимъ словомъ—безъ внутренней потребности въ религіи. И нужно сказать /правду, что если не отнестись критически и не провѣрить основаній, на которыя опираются эти люди, то положительно можно поразиться тѣмъ множествомъ народовъ и племенъ, которые, по ихъ увѣренію, будто-бы совершенно не имѣютъ никакой религіи. Если повѣрить на слово этимъ людямъ то, пожалуй, можно было бы подумать, что народовъ, не имѣющихъ религіи, чуть ли не больше, чѣмъ народовъ, относительно религіи которыхъ нѣкъмъ не было высказано сомнѣнія. Такъ изъ новыхъ народовъ признаются чуждыми всякихъ религіозныхъ представленій и вѣрованій: 1) жители Канарскихъ острововъ (по Колумбу), 2) жители нѣкоторыхъ острововъ южнаго океана (по Лемеру), 3) жители острововъ близъ Новой Гвиней (по Шутену), 4) жители острова Йедсо и Йеддо близъ Японіи (по Деле), 5) жители испанской Кубы (по его же словамъ); 6) жители острововъ Маріанскихъ (по Гобіену); 7) Бразильды (по Лери и Ришье); 8) жители Канады: Гуроны, Сурикозы и Армутикозы (по Сагару и Лескарбо); 9) Кафры и готтентоты (по Товенотію и Бурдону); 10) Какая то незначительная группа индійцевъ, знающая всего только 10 словъ (по Феликсу Азарѣ), 11) австралійцы (по Лангу); 12) такъ называемые китайскіе и японскіе атеисты; 13) бехуанцы въ южной Африкѣ (по Ливингстону); 14) какіе то народы Африки и Америки (по Сэм. Бекеру, Дальтону и Лихтенштейну); 15) не названное австралійское племя (по

Мессанджеру Брэддли); 16) афраканды въ Бенгалия (по Р. Беранже). *Леббокъ* такъ же признаетъ лишенными всякой религии: австралийцевъ, бушменнеровъ, готтентотовъ, гренландцевъ, эскимосовъ, лапландцевъ, канадцевъ, калифорнцевъ, индйцевъ изъ Бразилии и Парагвая, ботокудовъ, полинезийцевъ, жителей острововъ Самоа, Нелева и Ару, американскихъ корнекопателей, минкоповъ на Адаманахъ и др.

Такое значительное количество племенъ, лишенныхъ будто бы религии, какъ бы они ни были дики, не можетъ не оставить на себѣ вниманія и не бросать тѣни сомнѣнiя на столь категорическое свидѣтельство М. Мюллера, Гумбольдта, Вайтца, Циммермана, Вундта и др. авторитетныхъ этнографовъ о всеобщности и универсальности религии въ человѣческомъ родѣ.

Къ счастью, къ намъ на помощь является еще цѣлый рядъ ученыхъ естествоиспытателей и этнографовъ, не всегда изъ дружественнаго христіанскому апологету лагеря, но всегда безпристрастныхъ и авторитетныхъ, какъ, напр., *Тэйлоръ*, *Tiele*, *Бастіанъ*, *Валькенаэръ*, *Росковъ* и др., которые провѣрили всѣ приведенныя свидѣтельства о племенахъ, лишенныхъ будто бы всякихъ религіозныхъ вѣрованій, воспользовались свидѣтельствами о тѣхъ же самыхъ племенахъ отъ новыхъ лицъ, ученыхъ путешественниковъ и миссіонеровъ, которые производили свои наблюденія надъ дикарями въ теченіе многихъ лѣтъ, основательно изучили самый языкъ этихъ дикарей и съумѣли заслужить отъ нихъ довѣріе, — чѣмъ не могъ похвалиться ни одинъ путешественникъ, говорящій объ отсутствіи религии у того или другого дикаго племени. Вотъ къ какому заключенію пришелъ, напр. *Катрфажъ*¹⁾. „Результатъ моихъ изслѣдованій, говоритъ онъ, здѣсь совершенно противоположенъ тому, къ которому пришли Сень-Илеръ и Леббокъ. Обязанный по существу моихъ специальныхъ занятій изучать всѣ человѣческія расы, я напрасно искалъ атеизма у самыхъ низшихъ изъ нихъ, точно также какъ и у самыхъ высшихъ; я его не встрѣчалъ нигдѣ, за исключеніемъ развѣ отдѣльныхъ индивидуумовъ и въ кругахъ болѣе или менѣе ограниченныхъ, что мы видѣли въ Европѣ въ прошломъ столѣтіи

¹⁾ L'Espèce humaine. Paris. 1878. стр. 355 и сл. Срв. Кудрявцева, стр. 369—370.

и что встрѣчаемъ иногда въ настоящее время... Повсюду и всегда масса населенія чужда ему, нигдѣ 'ни одна какая либо изъ великихъ человѣческихъ расъ, ни даже отдѣлъ этой расы сколько нибудь значительный, не были атеистическими. Таковъ результатъ изслѣдованій, которыя дозволяютъ себѣ назвать вполне добросовѣстными и которыя я началъ гораздо раньше, чѣмъ занялъ кафедру антропологии. Во всѣхъ этихъ изслѣдованіяхъ я шелъ и заключалъ не какъ мыслитель, вѣрующій или философъ, всѣ болѣе или менѣе состоящіе подъ вліяніемъ идеаловъ, которые они принимаютъ или опровергаютъ, но исключительно какъ натуралистъ, который прежде всего ищетъ фактовъ и ихъ констатируетъ⁴.

Благодаря трудамъ такихъ добросовѣстныхъ и авторитетныхъ ученыхъ, мы имѣемъ, такимъ образомъ, полную возможность проверить всѣ приведенныя нами указанія на дикарей, лишенныхъ будто-бы самыхъ элементарныхъ религіозныхъ проявленій.

Начнемъ по порядку.

1. Колумбъ обвинилъ въ безбожии жителей Канарскихъ острововъ. Въ Канарскомъ архипелагѣ, омывающемъ западные берега Африки, находятся острова: *Ферро*, чрезъ который принято проводить на глобусахъ первый меридіанъ и который поэтому хорошо извѣстенъ европейцамъ, затѣмъ *Пальма*, *Тенерифа*, *Лансерота*, *Канарія* и др. Ни Колумбъ, ни его спутники не знали языка канарскихъ островитянъ, не заслужили ихъ довѣрія, обращались съ ними весьма грубо и, не найдя у нихъ ничего подобнаго католическимъ храмамъ, сразу причислили ихъ къ атеистическимъ племенамъ. Совершенно иное мнѣніе о канарскихъ островитянахъ составили болѣе добросовѣстные изслѣдователи. И что же оказывается? Оказывается, что эти островитяне не только всегда имѣли религію, но и вѣровали даже во *единого* Бога, Который создалъ міръ, все видитъ и все знаетъ, награждаетъ добрыхъ и наказываетъ злыхъ! ¹⁾.

2. *Лемезъ* называется лишенными всякой религіи жителей

¹⁾ Срв. Гука. О естеств. религіи. стр. 26—27.

нѣкоторыхъ (?) острововъ южнаго океана, а *Шутенъ*—обитателей острововъ близъ *Новой Гвинеи*, которая называется также еще *Папуа*. Оба эти указанія крайне неопредѣленны. Какіе это *нѣкоторые* острова южнаго океана и какіе разумѣются острова близъ Новой Гвинеи? О первомъ указаніи, конечно, и говорить нечего; что же касается второго, то прежде всего нужно замѣтить, что близъ Новой Гвинеи очень много острововъ; сюда относятся, напр., Адмиралтейскіе острова, о. Новый Ганноверъ, Новая Ирландія или Томбора, Новая Британія или Бирара, Бугенвиль, Шуазель, Гуадальканаръ или Гера, Бауро или Крестоболь, Россель, Н. Йоркъ, Принца Фридриха Генриха, Тиморлаугъ, Ару, Серамъ, Гальмагера и мн. др. Мы не будемъ догадываться, какіе именно изъ этихъ острововъ имѣлъ въ виду Шутенъ. Для насъ важно, что какъ на Новой Гвинее, такъ и на всѣхъ близъ лежащихъ островахъ обитаетъ одно и то же дикое племя *папуасовъ*, причисляемое къ *меланезійцамъ*. Правда, племя это крайне одичалое, загрубѣлое, нерѣдко поражающее путешественниковъ своимъ тупоуміемъ и скудостію нравственныхъ понятій; но тѣмъ не менѣе его нельзя назвать атеистическимъ. Папуасы имѣютъ религію, которая очень напоминаетъ собою религіозныя вѣрованія малайцевъ ¹⁾.

Но что сказано сейчасъ о дикаряхъ Новой Гвинеи и близъ лежащихъ острововъ, то еще въ большей мѣрѣ нужно сказать объ *австралійцахъ* вообще. Леббокъ огульно причисляетъ ихъ къ народамъ, не имѣющимъ даже религіозной потребности. Совершенно въ иномъ видѣ представляютъ намъ этихъ дикарей *Ольфриды*, *Катрфажъ*, *Вайиъ-Герландъ* и др. Въ дѣйствительности австралійскіе дикари оказываются даже чрезвычайно религіозными. Они вѣруютъ въ бытіе множества сверхъестественныхъ существъ или демоновъ, которыми будто бы наполнены небо и земля, лѣса, рощи, моря, рѣки и скалистые горы. Каждое австралійское семейство или даже каждый дикарь австраліецъ съ особеннымъ благоговѣніемъ чтитъ и боится ка-

¹⁾ Ср. Ebrard, Apolog I. § 275. Стр. 328 и слѣд.

кого либо животнаго или растенія, въ которомъ, по его мнѣнію, обитаетъ его духъ—покровитель, *Котонъ*, и съ которымъ онъ находится такимъ образомъ въ какой-то таинственной связи, пользуясь его расположеніемъ. Но эти сверхъестественныя существа—еще не настоящіе боги, ибо они въ свою очередь подчинены какому то высшему существу, которое у различныхъ австралійскихъ дикарей называется различно: *Койанъ*, *Мотогонъ*, *Пупперимбулъ*, *Ньюкъ-Вота* (духъ водъ), *Намба-йанди* (владыка неба) и т. п. Это высшее доброе божество живетъ вверху, на небѣ; противоположное ему—злое,—чаще всего называемое *Вару-чурою*,—обитаетъ въ пропастяхъ и подземельяхъ, ночью бѣгаетъ по землѣ, глотая людей, и вообще признается главнымъ виновникомъ всѣхъ несчастій, бѣдствій и людскихъ страданій. Главное божество есть творецъ солнца и всего міра. Кромѣ того, австралійцы вѣруютъ даже въ загробную жизнь, въ небесный рай, гдѣ умершіе, ставъ бѣлыми, постоянно пируютъ, поютъ и пляшутъ. Только непогрѣбленные надлежащимъ образомъ не могутъ попасть въ рай, а превращаются въ демоновъ. У австралійскихъ дикарей, правда, нѣтъ ни храмовъ, ни капищъ, и, повидимому, никогда не было ихъ; но у нихъ есть все таки особыя священныя мѣста, на которыхъ они возносятъ свои молитвы. Есть, впрочемъ, среди австралійскихъ дикарей и такіе, которые подобно нашимъ „немолякамъ“, отвергаютъ молитву и никогда не молятся, но поступаютъ такъ въ силу своихъ религіозныхъ вѣрованій. Это—дикари, обитающіе въ *Новой Гурси*. Не вида у нихъ никакого слѣда внѣшняго богопочитанія, миссіонеры,—бенедиктинцы и посчитали ихъ племенемъ, не имѣющимъ никакой религіи. Но католическій епископъ *Самвадо* совершенно опровергъ это мнѣніе. Благодаря его внимательному изслѣдованію и пріобрѣтенному довѣрію, оказалось, что и эти дикари вѣруютъ въ добраго Бога, *Мотогона*, Творца неба и земли, Который однимъ дыханіемъ своимъ создалъ небо, землю, деревья и kanguru. По ихъ словамъ, Мотогонъ находился въ постоянной борьбѣ съ *Цетомъ*, богомъ злымъ и виновникомъ всякаго зла. Впрочемъ, Мотогонъ давнымъ давно уже одряхлѣлъ и даже

умеръ, почему они теперь и не молятся ему, а поклоняются злему богу *Цзэнти* не считаютъ нужнымъ, такъ какъ кромѣ зла онъ ничего и не можетъ дѣлать людямъ. Вотъ почему, объясняетъ Сальвадо, и никогда нельзя замѣтить у нихъ какого либо акта внѣшняго богослуженія или чего либо такого, что могло бы указать на внутреннее богопочитаніе.

Замѣчательнень отзывъ *Тэйлора* ¹⁾ о свидѣтельствѣ, *Ланга*, что у австралійцевъ нѣтъ никакой религіи. „Случается нерѣдко, говоритъ онъ, что тотъ же самый писатель, который въ общихъ выраженіяхъ провозглашаетъ отсутствіе религіозныхъ элементовъ у описываемыхъ имъ дикарей, самъ приводитъ факты, доказывающіе несостоятельность его увѣреній. Напримѣръ, д-ръ *Лангъ* заявляетъ, что уроженцы Австраліи не только не имѣютъ никакого понятія о Высшемъ Божествѣ, Творцѣ и Судіи и никакого предмета обожанія—ни идоловъ, ни храмовъ, ни жертвоприношеній,—но что „у нихъ нѣтъ даже никакихъ признаковъ религіи или религіозныхъ обрядовъ, которые могли бы отличать ихъ отъ бездушныхъ животных“. Не одинъ писатель ссылался потомъ на эти слова, упуская изъ виду нѣкоторыя подробности, встрѣчающіяся въ той же книгѣ. Между тѣмъ изъ этихъ послѣднихъ можно было бы узнать, что, напримѣръ, такая болѣзнь, какъ оспа, отъ которой иногда страдаютъ туземцы, приписывается ими „вліянію *Будіа* (*Budyah*), злаго духа, находящаго наслажденіе въ несчастіи другихъ существъ; что когда туземцы берутъ соты дикихъ пчелъ, они обыкновенно оставляютъ нѣсколько меду для *Буддаи*; что на нѣкоторыхъ двугодичныхъ собраніяхъ *Куинслендскихъ* племенъ молодая дѣвушка приносится въ жертву для умиловленія какого-то злого духа“. Къ этому *Тэйлоръ* прибавляетъ, что „по отзывамъ достопочтеннаго *У. Ридлея*, онъ, разговаривая съ туземцами, всегда встрѣчалъ у нихъ опредѣленные преданія о сверхъестественныхъ существахъ, *Баямъ*, голосъ которыхъ имъ слышенъ въ громъ и которыя создали все существующее, о *Туррамунъ*, начальникъ демоновъ, источникъ болѣзней, несчастій и

1) Первоизд. Культура. Анимизмъ. Стр. 2.

мудрости, который появляется въ образѣ змѣи на ихъ большихъ собраніяхъ“. Благодаря согласному свидѣтельству большаго числа наблюдателей, извѣстно, говоритъ Тэйлоръ, что туземцы Австраліи были при ихъ открытіи и остались до сихъ поръ народомъ, умъ котораго переполненъ самыми живыми представленіями о душахъ, демонахъ и божествахъ“.

3. Послѣ этого можно ли вообще утверждать, что австралійскіе дикари не имѣютъ никакихъ религіозныхъ вѣрованій, никакихъ религіозныхъ представленій? Впрочемъ, путешественники, (какъ Шутенъ и др.) собственно говоря, и не утверждали, что у жителей острововъ близъ Новой Гвинеи или у австралійцевъ вообще нѣтъ никакихъ религіозныхъ вѣрованій, но только, что они *не нашли* у нихъ слѣдовъ религіи. Ясно, что Лёббокъ сдѣлалъ такое заключеніе, для котораго не было достаточнаго основанія въ данныхъ ему посылкахъ. Шутенъ и другіе путешественники, какъ оказалось, совершенно были не знакомы съ языкомъ австралійскихъ островитянъ, а потому и неудивительно, если они не могли увидѣть слѣдовъ ихъ религіозныхъ вѣрованій. Но и вообще нужно сказать, что не найти слѣдовъ религіи у дикарей еще не значитъ, что у нихъ нѣтъ религіи. Одинъ католическій епископъ, *Нидонъ*, посѣтившій въ австралійскихъ водахъ островъ *Вандименову Землю* или *Тасманію* увѣрялъ (и ему повѣрилъ Лёббокъ), что у тасманійцевъ нѣтъ и слѣда религіи; но онъ самъ же свидѣтельствуетъ, что они питаютъ необычайный страхъ предъ какимъ-то злымъ и разрушительнымъ духомъ. Впослѣдствіи было открыто и еще божье. Оказалось, что тасманійцы вѣруютъ и въ бытіе добраго духа—покровителя, изображеніе котораго они татуировали на своихъ плечахъ и къ которому женщины обращались съ молитвою, когда мужа долго не возвращались домой во время рыбной ловли. Оказалось, что тасманійцы вѣруютъ и въ загробную жизнь, думаютъ, что умершіе невидимо могутъ посѣщать своихъ живыхъ родственниковъ, дѣлая имъ добро или зло. На могилахъ умершихъ тасманійцы устраиваютъ нѣчто въ родѣ небольшихъ храмовъ, въ которые и собираются для молитвъ и жертвоприношеній. То же самое нужно сказать и о

меланезійцахъ,—племена близко родственномъ папуасамъ. *Форстеръ*, пробывшій у нихъ только одинъ день, не нашелъ у нихъ будто-бы никакого слѣда религіи; а теперь оказалось, что они вѣруютъ въ духовъ—покровителей, имѣютъ ихъ идоловъ въ видѣ каменныхъ столбовъ или простыхъ камней, въ которыхъ будто-бы обитаютъ божескія существа и которымъ повсюду приносятся жертвы. Два параллельныхъ ряда такихъ каменныхъ столбовъ было открыто также и на *Маріанскихъ* островахъ, жители которыхъ, по *Гоббиену*, будто бы совершенно не имѣютъ никакихъ слѣдовъ религіи. *Новоголландцы*, по общепринятому мнѣнію, находятся на самой низкой ступени религіознаго сознанія; но и они также вѣруютъ въ Высочайшее Существо. Они говорятъ, что надъ облаками живутъ четыре существа—отецъ и три сына. Отецъ всемогущъ и добръ въ высшей степени. Онъ создалъ землю, деревья, воды и т. д. и каждой вещи далъ ей имя, а австралійскимъ островитянамъ указалъ ихъ жилища. Далѣе—*Лѣббокъ* называетъ не имѣющими религіи жителей острова *Ару*; но у *Вайтца* ¹⁾, напр. мы встрѣчаемъ слѣдующее замѣчаніе объ этихъ дикаряхъ. „Жители острововъ *Ару*, которые, повидимому, никогда ничего не слыхали ни о Богѣ, ни о будущей жизни, и не имѣли обыкновения призывать никакого существа въ нуждѣ (*Cooke Taylor, Nat. hist. of. soc. 1840 I. 167*) имѣютъ однако же вырубленныя изображенія людей и животныхъ, которыя будто-бы охраняютъ ихъ жилища отъ злыхъ духовъ“. *Тэйлоръ* ²⁾ дѣлаетъ болѣе широкую оцѣнку свѣдѣніямъ *Лѣббока* о дикаряхъ, не имѣющихъ религіи. „Въ числѣ многочисленныхъ свѣдѣній, собранныхъ сѣромъ *Джономъ Лѣббокомъ* въ доказательство отсутствія или низкаго развитія религіи у низшихъ расъ, можно найти многое, что подлежитъ открытой критикѣ. Такъ, увѣренія, что туземцы острововъ *Самоа* не имѣютъ религіи, не могутъ устоять противъ подробнаго описанія вѣрованій самоанцевъ, составленнаго достопочтеннымъ *Г. Тернеромъ*“.

¹⁾ Anthropologie der Naturvölker Th. I стр. 323.

²⁾ Первобытная культура, Спб. 1872. стр. 6 Анимизмъ.

Кромѣ того, на всѣхъ австралійскихъ островахъ встрѣчается такъ называемое *Табу*—земли, сады, рощи, берега и т. п., посвященныя Божеству и потому неприкосновенныя. Наконецъ, всѣ австралійскіе дикари вѣруютъ въ волхованіе и чародѣйство. Но какъ суевѣріе доказываетъ существованіе религіозной потребности и вѣры, искаженнымъ выраженіемъ которой оно является, такъ чародѣйство и волхованіе суть извращенное выраженіе религіи. Само по себѣ *чародѣйство* предполагаетъ вѣру какъ въ благодѣтельныя, такъ и враждебныя таинственныя, сверхъестественныя, невидимыя силы, связь человѣка съ высшими существами и зависимость отъ нихъ. Шаманы и чародѣи у австралійскихъ дикарей обыкновенно подвергаютъ себя предварительно строгому воздержанію и самоистязанію, чѣмъ будто-бы и привлекаютъ къ себѣ особенное расположеніе благодѣтельныхъ духовъ, при помощи которыхъ они только и могутъ вступить въ борьбу съ враждебными человѣку таинственными силами, а это, очевидно,—уже признаки религіознаго культа.

4. *Деле* называлъ атеистическимъ племенемъ жителей острова *Иессо* или *Иеддо* близъ Японіи. Но *Деле* (*Delait*) пробылъ на этомъ островѣ менѣе сутокъ, языка туземцевъ онъ совершенно не зналъ и, не видя храмовъ или капищъ, объявилъ, что онъ не нашелъ на этомъ островѣ никакихъ слѣдовъ религіи. Такое свидѣтельство, очевидно, слишкомъ шатко. Въ дѣйствительности оказывается, что жители *Иеддо* исповѣдуютъ такую же религію, какъ и всѣ японцы вообще. Правда, съ 6-го вѣка по Р. Х. среди нихъ стало сильно распространяться буддійское міровоззрѣніе, въ значительной степени убившее непосредственность религіознаго чувства и его внѣшнее проявленіе въ культѣ. Но тѣмъ не менѣе еще и теперь замѣтны среди этихъ островитянъ слѣды ихъ древней религіи. Они вѣровали (а нѣкоторые вѣруютъ еще и теперь) въ *Ками*, добраго духа—покровителя и нѣсколькихъ низшихъ духовъ, отъ которыхъ произошелъ весь видимый міръ; кромѣ того они поклонялись солнцу, лунѣ и звѣздамъ, а также почитали животныхъ: лисицу, цаплю, пѣтуха, рака и черепаху. Особаго сословія жрецовъ у нихъ

никогда не было: общественныя молитвы возносилъ правитель острова (сынъ боговъ), а домашнія—отецъ семейства или вообще—старшее лицо въ домѣ.

5. Тотъ же самый мореплаватель *Деле* назвалъ безбожниками и жителей Испанской Кубы. Но свидѣтельство это не было подтверждено послѣдующими и болѣе внимательными путешественниками; напротивъ оказалось, что несчастные дикари просто были оклеветаны предъ испанскимъ правительствомъ своими завоевателями, желавшими такую клеветою оправдать свое поведеніе и жестокости, причиненныя ими дикимъ обитателямъ Кубы ¹⁾.

6. *Лери*, *Рише*, а за ними и *Леббокъ* къ племенамъ, не имѣющимъ будто-бы никакой религіи, причислили также и *бразильскихъ индійцевъ*. Въ Бразиліи насчитывается около двухъ милліоновъ негровъ—*тупайасовъ*, только въ 1871 году освобожденныхъ отъ рабства. Теперь они охотно переходятъ въ католичество; нѣкоторые, подражая европейцамъ, дѣйствительно, увлекаются и атеистическимъ поведеніемъ; но еще многіе придерживаются своей древней яфъческой религіи. Они вѣрують въ „первое и верховное“ Божество, называютъ его *Тупаномъ* или *Туманомъ* и приносятъ ему жертвы. „У Тупайевъ, индійскихъ племенъ, въ Бразиліи,—говорить *Эбрардъ* ²⁾,—существуетъ богъ *Тиран* (въ этой, еще болѣе близкой къ явайскому *tiwan'u*, формѣ)... *Тиран* у нихъ просто *Богъ*. и притомъ *невидимый* Богъ. Это тотъ богъ, который производитъ громъ въ облакахъ,—тотъ богъ, который научилъ людей земледѣлію и который благословляетъ плодородіемъ нивъ. Но какъ земледѣліе, такъ и почитаніе *Тупана* пришли у этихъ племенъ въ упадокъ и отошли на задній планъ. Въ дѣйствительности и у нихъ имѣють большое значеніе злые духи и чародѣи, какъ защитники отъ нихъ. Такимъ образомъ и *Тупанъ* племени Тупайасовъ представляетъ слѣдъ того, что и живущія въ Америкѣ малайскія племена первоначально почитали еди-

1) Срв. Гука О естеств. религіи Стр. 26.

2) Apolog. II. § 281. стр. 366. Срв. Müller. I. §. Amerikanische Urreligionen Basel. 1855. стр. 252—253.

наго невидимаго Бога¹⁾. Кромѣ того европейскіе ученые¹⁾ нашли у бразильскихъ индійцевъ даже преданіе о первоначальномъ блаженствѣ и грѣхопадѣніи прародителей (хотя, конечно, и въ искаженномъ видѣ). По вѣрованію этихъ дикарей, лисица, какъ злой духъ, повергла ихъ въ немилость у ихъ бога великой сѣверной звѣзды, вслѣдствіе чего они, жившіе первоначально счастливо и покойно, не имѣвшіе даже нужды заботиться о пищѣ, теперь должны вести жизнь полную труда и заботъ²⁾. Племя, съ такими вѣрованіями и жертвеннымъ культамъ, несправедливо считать не имѣющимъ ни какой потребности въ религіи. *Тэйлоръ*³⁾ также отказывается признать достовѣрнымъ указаніе Лѣббока на то, что Туapai или Тупивамбы въ Бразиліи не знаютъ ни какой религіи, такъ какъ позднѣйшіе и заслуживающіе довѣрія наблюдатели даже подробно знакомятъ насъ съ различными религіозными вѣрованіями и обрядами этихъ бразильскихъ дикарей.

7. Что касается жителей Канады: *гуроновъ*, *сурикозовъ* и *армушикозовъ*, то *Сагаръ* (Sagard) и *Лескарбо* (Lescarbot) не называютъ ихъ прямо безбожниками, а говорятъ только, что у нихъ нѣтъ истиннаго понятія о Богѣ. И дѣйствительно канадскихъ дикарей нельзя считать не имѣющими ни какой религіи; они вѣрятъ въ какое-то высшее божество, которому даютъ обѣты и приносятъ жертвы. Они называютъ его *Оки* или *Ноккан* и увѣряютъ, что онъ живетъ на небѣ и въ его власти находятся времена года, вѣтры и море. Иногда канадскіе дикари называютъ его еще *Ата—носан*, т. е. „Отець Гоканъ“. вмѣстѣ съ этимъ *Гуроны* почитали бога—солнце—*Арескови* или *Агрискове*, который былъ также богомъ войны и пораженія. Кромѣ того *гуроны* вѣровали и въ бытіе множества духовъ—*панта*. Въ общемъ ихъ религіозныя вѣрованія такимъ образомъ представляются родственными съ вѣрованіями австралійскихъ дикарей—папуасовъ. „У *гуроновъ*,—говорить

¹⁾ Срв. Barläus, Brasilianische Geschichte 1619 г. стр. 711; Lüken's Die Traditionen стр. 137.

²⁾ Ср. наше сочиненіе „Зло, его сущность и происхожденіе“, стр. 127—128.

³⁾ Первобытная Культура Анимизмъ, стр. 6.

Эбрардъ ¹⁾, каждое семейство избираетъ какое либо животное или растеніе своимъ гербомъ и защитой, и тогда оно не должно ни одного животнаго той породы ни убивать, ни ѣсть, этотъ же обычай существуетъ и въ Австраліи, гдѣ такое животное или растеніе называется словомъ *kobong*. У канадскихъ дикарей, какъ и у австралійцевъ свято хранится обычай *Табу* — посвященія божеству земель, морскихъ береговъ, растеній, животныхъ и т. п. ²⁾.

Профессоръ богословія, *Прот. Т. Буткевичъ*.

(Окончаніе будетъ).

¹⁾ Apologetik II § 280 стр. 359—360. Срв. *Prichard*, Naturgeschichte des Menschengeschl. IV стр. 282.

²⁾ Ibid. § 281.

Перемѣны въ положеніи католической церкви въ Россіи въ царствованіе императора Николая I.

Ко времени императора Николая Павловича практика правительственныхъ отношеній къ католичеству выработалась настолько, что не было необходимости безъ какихъ-либо особенныхъ побужденій оставлять ее и полагать основаніе новой практикѣ. Поэтому, въ общемъ система отношеній русскаго правительства къ католической церкви осталась прежняя, хотя въ частностяхъ было совершено въ это царствованіе много очень важныхъ реформъ. Высшее административное управленіе послѣ многихъ превратностей въ своей исторіи теперь получило тотъ видъ, въ какомъ оно находится и въ настоящее время, въ сферѣ епархіального управленія мы находимъ теперь новую епархію въ предѣлахъ коренной Россіи; на состояніе образованія въ католическомъ духовенствѣ и обществѣ правительство обратило серьезное вниманіе, и, наконецъ, приняло всѣ мѣры для матеріальнаго обезпеченія и нравственнаго возвышенія духовенства.

Два событія оказали сильное вліяніе на усиленіе правительственной дѣятельности относительно католической церкви и на измѣненіе нѣкоторыхъ прежнихъ постановленій,—это польское возмущеніе 1831 года и заключеніе русскимъ правительствомъ конкордата съ папой въ 1847 году. Что касается перваго событія, то слѣдствіемъ было обнаружено, что католическое духовенство принимало въ мятежѣ весьма дѣятельное участіе. Хотя центромъ мятежа было собственно царство

Польское, но мятежъ отразился и на сосѣдномъ католическомъ населеніи. Католическое духовенство юго-западныхъ губерній если не принимало въ возмущеніи такого участія, какое принимало духовенство царства польскаго, то оно во всякомъ случаѣ сочувствовало ему. Даже самъ папа, упрекавшій въ своей буллѣ духовныхъ за участіе въ мятежѣ, въ дѣйствительности, какъ можно судить по его посланіямъ къ латинскимъ польскимъ епископамъ, вполне сочувствовалъ мятежникамъ, потому что на знамени ихъ вмѣстѣ съ отечествомъ была написана и вѣра, т. е. римско-католическая. Естественнымъ послѣдствіемъ такого поведенія католическаго духовенства было усиленіе надъ нимъ правительственнаго режима.—Заключеніе же конкордата съ папой сопровождалось тѣмъ, что правительство поступилось нѣкоторыми своими правами въ пользу папъ и предоставило католической церкви въ Россіи новыя льготы.

Въ сферѣ высшаго управленія католическою церковію въ царствованіе императора Николая I произошли слѣдующія измѣненія.—Главное управленіе духовными дѣлами иностранныхъ исповѣданій въ первое время по прежнему находилось въ вѣдѣніи министерства народнаго просвѣщенія. Реформы въ немъ имѣли чисто канцелярскій характеръ, напримѣръ, измѣненъ былъ нѣсколько штатъ его ¹⁾ и проч. Нѣкоторыя дѣла, окончательное рѣшеніе которыхъ раньше передавалось главному управляющимъ на Высочайшее усмотрѣніе, теперь вершились имъ самимъ. Въ именномъ указѣ ²⁾ было перечислено 10 видовъ дѣлъ такого рода, имѣющихъ отношеніе къ католической церкви; главнѣйшія изъ нихъ слѣдующія: 1) совершеніе крѣпостныхъ актовъ на приобрѣтенныя церквами и монастырями имущества, 2) дозволеніе евреямъ принимать одно изъ терпимыхъ въ Имперіи христіанскихъ исповѣданій съ надлежащимъ удостовѣреніемъ въ искренности ихъ желанія, 3) дозволеніе переходить изъ одного христіанскаго исповѣданія, кромѣ православнаго, въ другое, 4) дозволеніе католическимъ епископамъ переѣзжать на время по дѣламъ званія въ другія епархіи. Но самую важную реформой въ Главномъ управленіи въ разсма-

¹⁾ 2-е Пол. Собр. Зак. т. II, № 1326; т. VI, № 4971.

²⁾ 2 П. С. З. VI, 4544.

триваемое царствованіе было перенесеніе его изъ министерства народнаго просвѣщенія въ вѣдомство министерства внутреннихъ дѣлъ. Она была осуществлена на дѣлѣ въ 1832 году, на другой годъ послѣ польскаго мятежа, который, вѣроятно, и былъ ближайшимъ для нея поводомъ. Управление иностранными исповѣданіями и вообще то очень мало имѣло отношенія къ вѣдомству народнаго просвѣщенія. Когда же оказалось, что католическое духовенство, недовольное своимъ положеніемъ подъ властію русскаго государства, питаетъ по отношенію къ нему мятежническія чувства и при случаѣ готово выражать ихъ открыто, то окончательно была признана необходимость всѣхъ дѣлъ по управленію имъ сосредоточить въ томъ вѣдомствѣ, которое имѣетъ свою цѣлю между прочимъ и охраненіе общественной безопасности. Министерство народнаго просвѣщенія, обязанное слѣдить за успѣхами образованія, было некомпетентно въ дѣлѣ привлеченія католическаго духовенства къ порядку и сохраненію вѣрноподданической присяги. Это дѣло по праву принадлежало министерству внутреннихъ дѣлъ, въ вѣдѣніе котораго теперь и поступило Главное управленіе дѣлами иностранныхъ исповѣданій въ Россіи. Впрочемъ, изъ самого указа о переводѣ дѣлъ Главнаго управленія въ министерство внутреннихъ дѣлъ не видно, что послужило поводомъ для такой важной реформы. Указъ этотъ коротко гласилъ: „Главное Управленіе духовныхъ дѣлъ иностранныхъ исповѣданій присоединяется къ министерству внутреннихъ дѣлъ въ видѣ особаго департамента“. ¹⁾ Вслѣдствіе этого при министерствѣ внутреннихъ дѣлъ былъ учрежденъ департаментъ духовныхъ дѣлъ иностранныхъ исповѣданій, находящихся въ Россіи. По своимъ правамъ и кругу дѣлъ онъ ничѣмъ не отличался отъ Главнаго управленія,—онъ былъ въ сущности тѣмъ же Главнымъ управленіемъ, только съ другимъ наименованіемъ и въ вѣдѣніи другаго министерства. Всѣ права, которыя прежде принадлежали министру народнаго просвѣщенія по должности Главноуправляющаго, теперь перешли къ министру внутреннихъ дѣлъ, какъ начальнику всѣхъ департамен-

¹⁾ 2 II. С. 3. VII, 5126.

товъ своего министерства. Дѣла собственно по римско-католическому исповѣданію сосредоточены были въ первомъ отдѣленіи департамента иностранныхъ исповѣданій. ¹⁾

Римско-католическая духовная коллегія также испытала нѣсколько измѣненій въ своемъ составѣ и кругѣ дѣлъ. Въ 1828 г. былъ выдѣленъ изъ ея вѣдѣнія второй—униатскій департаментъ, переименованъ въ греко-униатскую коллегію и поставленъ подъ зависимость униатскаго митрополита ²⁾. Далѣе, въ 1839 году для католической коллегіи были утверждены новые штаты. Министръ внутреннихъ дѣлъ доносилъ Государю о необходимости увеличить составъ коллегіи и оклада служащимъ въ ней „по несообразности ихъ съ потребностями настоящаго времени и съ возвышенными чиновниковъ другихъ вѣдомствъ въ столицѣ окладами“; государь согласился съ докладомъ и повелѣлъ отпустить изъ государственнаго казначейства на содержаніе коллегіи 51.150 рублей вмѣсто прежнихъ 24.165 руб., причѣмъ увеличенъ былъ составъ канцеляріи при коллегіи и всѣмъ, какъ членамъ коллегіи, такъ и чиновникамъ, значительно увеличены оклады жалованья ³⁾; члены коллегіи по прежнему назначались Высочайшими указами изъ кандидатовъ, избираемыхъ въ числѣ двухъ самой коллегіей и представляемыхъ на утвержденіе государя чрезъ министра внутреннихъ дѣлъ, ⁴⁾ засѣдатели же Коллегіи избирались по епархіямъ каедральными капитулами и смѣнялись чрезъ каждые три года ⁵⁾. Въ 1852 году были опредѣлены только три дня для засѣданій Коллегіи—понедѣльникъ, среда и пятница ⁶⁾.

Самымъ крупнымъ событіемъ въ сферѣ епархіальнаго управленія католическою церковію въ царствованіе Императора Николая Павловича было несомнѣнно открытіе въ 1848 году

¹⁾ Сводъ Зак. Изд. 1842 г. ч. I, кн. IV, ст. 1160.

²⁾ 2 П. С. З. III, 2086.

³⁾ 2 П. С. З. XIV, 12122. Предсѣдатель митрополитъ вмѣсто 2250 руб. сталъ получать 6 тыс. руб.; членъ епископъ вмѣсто 1875 руб.—4 тыс. руб.; членъ инфулатъ вмѣсто 1200—3 тыс. руб.; епархіальные каноники вмѣсто 700 руб. каждый по 2500 руб., прокуроръ вмѣсто 900 р.—3500 руб. и т. д.

⁴⁾ 2 П. С. З. VII, 5126.

⁵⁾ 2 П. С. З. XIV, 12122.

⁶⁾ 2 П. С. З. XXVII, 26023.

новой—седьмой по счету—римско-католической епархіи въ предѣлахъ Россійской имперіи. Эта новая епархія явилась, какъ результатъ заключеннаго въ предшествовавшемъ году конкордата между русскимъ правительствомъ и римскимъ папой.—Папа жаловался императору Николаю, въ бытность его въ Римѣ въ 1845 году, на стѣсненное положеніе католической церкви въ Россіи и желалъ получить отъ него большія права для своей церкви и большую независимость отъ государственной власти ¹⁾. Для разсмотрѣнія

¹⁾ Нужно замѣтить, что отношенія нашего правительства къ римскому двору при Николаѣ I существенно ни въ чемъ не измѣнились сравнительно съ предшествовавшимъ временемъ. Оно по прежнему по отношенію къ папѣ держало себя самостоятельно, ограничивало папскія притязанія на полномъ власти въ дѣлахъ русскихъ католиковъ и сохраняло за собой право контролировать папскія распоряженія и устроить церковное управленіе по своему усмотрѣнію.—Что же касается отношеній папы къ русскому правительству, то и онъ на первыхъ порахъ не отступалъ отъ политики своихъ предшественниковъ, сохранилъ дружественныя отношенія къ нашему двору и спокойно принялся съ нѣкоторыми неудобными для него реформами въ русской католической церкви. Но съ 1839 г. въ который совершилось знаменательное событіе присоединенія къ православною церкви западно-русскихъ униатовъ, папа рѣзко перемѣнилъ свои отношенія къ нашему правительству. Папа не могъ или не хотѣлъ согласиться съ тѣмъ, чтобы отпаденіе отъ униі такого множества христіанъ совершилось по искреннему ихъ желанію и считалъ виновникомъ этого прискорбнаго для себя факта русское правительство, именно—мѣры строгости и насилія, которыя оно, по мнѣнію Папы, будто бы употребляло по отношенію къ униатамъ и всѣмъ вообще католикамъ. Въ виду этого Папа оставилъ свое спокойное отношеніе къ дѣйствіямъ нашего правительства, начинаетъ обличать его въ нетерпимости къ исповѣдникамъ католичества, открыто считаетъ незаконными многія его распоряженія относительно духовенства, предъявляетъ ему новыя, почти невозможныя требованія и въ то же самое время покровительствуетъ духовнымъ лицамъ, участвовавшимъ въ мятежѣ 1831 года и другихъ противныхъ правительству дѣйствійхъ. Въ 1840 году по поводу увольненія нашимъ правительствомъ подляскаго (въ царствѣ польскомъ) епископа Гутковскаго, обвиненнаго въ противодѣйствіи правительству и поощреніи къ тому же пастыри, кардиналъ отъ лица папы писалъ: „Жалобы католиковъ, подданныхъ его императорскаго величества, доходятъ со всѣхъ сторонъ до святаго отца, не смотря на то, что ихъ сношенія съ главою ихъ церкви стѣснены и могутъ производиться не иначе, какъ чрезъ императорское правительство. Многія и многія императорскія постановленія въ послѣднее время тяжело гнетомъ легли на католическую церковь. Онъ (уволненный епископъ) въ сущности ничего не сдѣлалъ, кромѣ ревностнаго исполненія своихъ обязанностей. Епископъ есть сановникъ церкви, а не должностное лицо, которое можетъ быть смѣнено и отрѣшено отъ должности по волѣ государя“. Наконецъ, въ 1842 году папа (Григорій XVI) издалъ аллокуцію, въ которой предъ лицомъ

предложенныхъ папою требованій императоръ Николай въ 1847 году отправилъ своихъ уполномоченныхъ (гр. Блудова и Бутенева) въ Римъ, гдѣ ими и подписанъ былъ 22 іюля того же года конкордатъ съ папой или по официальному названію „Статьи“. Въ этихъ статьяхъ въ пользу папы было сдѣлано нѣсколько очень важныхъ уступокъ, между которыми одно изъ первыхъ мѣстъ занимаетъ согласіе правительства на открытіе новой Херсонской католической епархіи. Въ Высочайшемъ указѣ объ ея учрежденіи было сказано, что она открывается „для удобнѣйшаго управленія церквями и духовенствомъ католическаго исповѣданія въ отдаленной отъ Могилева южной части Россіи и особенно для удовлетворенія духовныхъ потребностей нѣмецкихъ колонистовъ въ томъ краѣ и въ Саратовской губерніи населенныхъ“¹⁾. Въ составъ новой католической епархіи должны были входить губерніи Херсонская, Екатеринославская, Таврическая, Саратовская, Астраханская, Бессарабская область, Кавказскій и Закавказскій край. По условію конкордата, при новомъ епископѣ должны быть два суффрагана, изъ которыхъ одинъ имѣетъ свое мѣстопробываніе въ Саратовѣ, а также—консисторія, кафедральный капитулъ изъ 9 членовъ и семинарія. Резиденціей епископа сначала былъ назначенъ Херсонъ²⁾. Но скоро признано было неудобство этого города

всего христіанскаго міра оправдывалъ себя въ нерадѣніи о своей церкви, а вмѣстѣ съ нею противъ Россіи обвинительную записку.—Въ бытность въ 1845 г. Николая Павловича въ Римѣ папа лично жаловался ему на многія стѣснительныя мѣры въ положеніи католической церкви въ Россіи, въ числѣ которыхъ указалъ на подчиненіе епископовъ консисторіямъ, запрещеніе католическимъ священникамъ крестить дѣтей отъ смѣшанныхъ браковъ, контроль папскихъ буллъ и проч. Императоръ Николай тогда отвѣтилъ папѣ, что „естъ такіа требованія, не подчиняться которымъ не зависитъ отъ воли императора“ напр. о крещеніи дѣтей отъ смѣшанныхъ браковъ, но все таки обѣщалъ заняться разсмотрѣніемъ предложеній папы по возвращеніи въ Петербургъ и принять всѣ мѣры „для соглашенія по возможности желаній святаго отца со своими обязанностями, какъ верховнаго Защитника господствующей церкви, и съ общими законодательствомъ имперіи“. („Послѣдняя судьба папской политики въ Россіи“, В. Евр. 1868 г. кн. 1, стр. 42 и слѣд.).

¹⁾ 2 П. С. З. XXIII, 22766.

²⁾ Преосвященный Иннокентій, архіепископъ Херсонскій и Одесскій, считалъ учрежденіе Херсонской католической епархіи съ епископомъ и двумя суффраганами дѣломъ совершенно излишнимъ и ненужнымъ для немногочисленнаго като-

для помѣщенія латинской епископіи. Въ 1852 году было „признано за благо приблизить каеэдру сію къ тѣмъ нѣмецкимъ колоніямъ, для духовныхъ потребностей коихъ главнѣйше имѣлось въ виду и учрежденіе оной“¹⁾, вслѣдствіе чего, послѣ предварительныхъ сношеній съ римскимъ дворомъ, каеэдральнымъ городомъ былъ назначенъ Тирасполь, уѣздный городъ Херсонской губерніи, почему и самая епархія получила названіе Тираспольской. Но и здѣсь встрѣтилось затрудненіе для помѣщенія каеэдры. Въ этомъ городѣ не было ни костела, ни приличнаго помѣщенія для епископа, ни соотвѣтствующихъ зданій для капитула, консисторіи и семинаріи, постройка же новыхъ зданій по военнымъ обстоятельствамъ была очень затруднительна (тѣмъ болѣе, что новороссійскій генераль-губернаторъ гр. Строгоновъ представилъ проэктъ ихъ со смѣтой на огромную сумму въ 3 милліона рублей). Сторонники папизма, которыхъ было тогда достаточно въ высшихъ и низшихъ правительственныхъ сферахъ, вышли изъ этого затрудненія съ полнымъ торжествомъ для себя. Они устроили дѣло такъ, что по всеподданнѣйшему докладу министровъ внутреннихъ дѣлъ и государственныхъ имуществъ въ 1856 году 11 февраля была основана временно въ г. Саратовѣ семинарія для тираспольской католической епархіи, а по Высочайше утвержденному 3 марта того-же года журналу комитета по дѣламъ римско-католической церкви въ Россіи, было назначено

лическаго населеніе южной Россіи. По его мнѣнію, „если для весьма небольшого числа разсѣянныхъ по югу костеловъ дѣйствительно необходимъ былъ ближайшій іерархическій надзоръ, то для сего предостаточно было бы прибавить къ какой-либо католической каеэдрѣ одного суффрагана, съ помѣщеніемъ его пожалуй гдѣ-нибудь на югѣ“. „А весьма легко, прибавляетъ онъ въ примѣчаніи, обойтись и безъ новаго суффрагана, потому что были цѣлыя десятки прежнихъ, которыхъ рѣшительно нечего было дѣлать“. Учрежденіемъ въ Херсонѣ, гдѣ не было тогда православнаго епископа, латинской каеэдры, настолько возвышалось католичество въ этомъ православномъ краѣ, что, по словамъ преосв. Иннокентія, „чрезъ 100 лѣтъ любой историкъ по всѣмъ правиламъ науки можетъ допустить, что въ 1847 году въ Новороссійскомъ краѣ господствующимъ вѣроисповѣданіемъ былъ католицизмъ, а не православіе“.—Съ этими замѣчаніями преосвщ. Иннокентія трудно не согласиться (См. Записка Иннокентія, архіепископа Херсонскаго и Таврическаго о новоучрежденной епархіи римско-католической въ Херсонѣ. Русс. Архивъ. 1868 г. стр. 412—435).

1) 2 II. С. 3. XXVII, 26748.

пребывать въ этомъ же городѣ и Тираспольскому епископу и епархіальному управленію „на первый разъ“, а Саратовскій костель „на время“ былъ обращенъ въ кафедральную церковь ¹⁾). Такимъ образомъ, въ русской приволжской губерніи, заселенной почти сплошь православными съ примѣсю старообрядцевъ, появился латинскій епископъ. Но правительство само сомнѣвалось въ умѣстности новой католической кафедры, почему и отправило въ 1857 году въ Саратовъ вице-директора департамента духовныхъ дѣлъ иностранныхъ исповѣданій П. Н. Батюшкова для изслѣдованія этого вопроса на мѣстѣ. Результаты изслѣдованія, которые Батюшковъ сообщилъ въ особой запискѣ министру внутреннихъ дѣлъ, были крайне неблагопріятны для католиковъ ²⁾). „Для самого папизма, писалъ Батюшковъ, если онъ не хочетъ ставить себя въ противоборство съ пользою православной церкви и видами русскаго правительства, никакой не было и нѣтъ нужды въ утвержденіи и существованіи въ Саратовѣ кафедры латинскаго епископа съ полною ея администраціею и семинаріею“. По мнѣнію автора записки, вслѣдствіе немногочисленности католиковъ въ Саратовской губерніи (около 20 тысячъ, которые могли бы быть управляемы нѣсколькими ксендзами), учрежденіе въ Саратовѣ епархіальнаго центра было исключительно только средствомъ для болѣе успѣшной пропаганды. „Духъ папизма хочетъ образовать для себя новые центры тамъ, гдѣ были доселѣ его оконечности“. Далѣе на основаніи фактическихъ данныхъ въ запискѣ указывался вредъ существованія въ Саратовѣ католической епископіи для православнаго населенія того края.—Записка имѣла успѣхъ. На докладѣ министра внутреннихъ дѣлъ послѣдовала такая Вы-

¹⁾ Эти и нижеуказанныя свѣдѣнія почерпнуты изъ статьи М. Городецкаго въ „Историч. Вѣстникъ“ за 1889 годъ кн. X, стр. 122 подъ заглавіемъ: „Изъ исторіи римскаго католицизма въ Россіи (Тираспольская или Саратовская латинская епархія)“. Хотя перенесеніе кафедры изъ Тирасполя въ Саратовъ состоялось уже въ послѣдующее царствованіе (т. е. при имп. Александрѣ II), но чтобы не раздѣлять исторію этой епархія на части, мы всѣ свѣдѣнія относительно ея излагаемъ въ настоящемъ отдѣлѣ.

²⁾ Записка П. Н. Батюшкова сюда приведена въ указанной статьѣ Городецкаго по черновому подлиннику, сохранившемуся въ домашнемъ архивѣ ея автора, потому что подлинникъ, представленный министру, сгорѣлъ во время пожара въ Маѣ 1862 года.

сочайшая резолюція: „Сообразить немедленно о переводѣ Тираспольскаго епископа изъ Саратова въ Тирасполь или другое мѣсто, которое окажется болѣе удобнымъ“¹⁾. Министръ нашель что самымъ удобнымъ для помѣщенія католическаго епископа городомъ является именно Тирасполь, какъ находящійся вблизи католическихъ колоній. Принято было во вниманіе такъ же и то обстоятельство, что для перенесенія кафедръ въ какой-либо другой городъ, кромѣ Тирасполя, необходимо разрѣшеніе папы, между тѣмъ какъ о переводѣ ея въ Тирасполь уже состоялся договоръ съ папой и теперь онъ (переводъ) могъ быть совершенъ одною правительственною властію. Представленіе министра о семъ было Высочайше утверждено въ Августѣ 1858 года²⁾. Но это Высочайшее опредѣленіе не было почему то приведено въ исполненіе тогда, равно какъ остается только на бумагѣ и въ настоящее время. Въ Саратовѣ продолжаетъ имѣть свое мѣстопробываніе Тираспольскій католическій епископъ съ подвѣдомственными ему кафедральнымъ капитуломъ, консисторіею, семинаріею и цѣлымъ сонмомъ прелатовъ и канониковъ.

Далѣе, при императорѣ Николаѣ I, были нѣсколько измѣнены границы шести до сихъ поръ существовавшихъ католическихъ епархій. Для большаго удобства въ распредѣленіи ихъ при заключеніи конкордата обѣ договаривающіяся стороны согласились разграничить ихъ сообразно съ гражданскимъ дѣленіемъ на губерніи, при чемъ папѣ было предоставлено право окончательнаго утвержденія такого разграниченія епархій особой буллою. Могилевская католическая епархія, въ силу этого соглашенія, должна заключать въ себѣ губернію этого же имени, а также церкви, не вошедшія въ составъ нижеупомянутыхъ губерній и находящіяся въ великомъ княжествѣ финляндскомъ. Виленская епархія должна заключаться въ предѣлахъ губерній виленской и гродненской; Тельшевская³⁾ или

1) Указъ, статья Городецкаго, стр. 130

2) Статья Городецкаго, стр. 130.

3) Это названіе было усвоено самогитской епархіи по особому Высочайшему указу на томъ основаніи, что епископъ ея имѣлъ свое мѣстопробываніе въ г. Тельши (уѣздъ. гор. Ковен. губ.) 2 П. С. З. XV, 1854.

самогитская—въ предѣлахъ Ковенской и Курляндской губерній; Луцко-Житомирская—Кіевской и Волынской; Минская въ предѣлахъ этой же губерніи, и, наконецъ, Каменецкая въ предѣлахъ губерніи Подольской ¹⁾).

Назначеніе на архіепископскую и епископскія каѳедры до заключенія конкордата принадлежало одной правительственной власти, которая только давала знать папѣ о своемъ выборѣ. Такимъ именно образомъ въ 1827 году вмѣсто умершаго Сестренцевича на Могилевскую архіепископію опредѣленъ былъ Луцкій епископъ Гаспаръ Цецишевскій. Съ его назначеніемъ возбужденъ былъ вопросъ о правахъ католическаго митрополита въ Россіи и приведено въ извѣстность, что на основаніи папскихъ буллъ отъ 1783 и 1798 г. ему принадлежать слѣдующія права: 1) пользоваться общими преимуществами, присвоенными этому сану въ римской церкви, 2) употреблять при священнодѣйствіяхъ крестъ и палліумъ, 3) носить кардинальную одежду кромѣ шляпы, 4) относиться къ другимъ епископамъ, какъ къ викарнымъ или суффраганамъ, 5) посвящать епископовъ по папскимъ булламъ, 6) управлять всѣмъ католическимъ духовенствомъ и церквами, и 7) разсматривать дѣла всѣхъ католическихъ епархій въ Россіи и всѣхъ монашескихъ орденовъ по званію предсѣдателя коллегіи ²⁾. Вслѣдствіе особаго представленія министра внутреннихъ дѣлъ, митрополиту разрѣшено было имѣть свою собственную канцелярію, на содержаніе которой назначено было по 3200 руб. асс. въ годъ ³⁾. Епархіальные епископы назначались высочайшими указами изъ кандидатовъ, представляемыхъ въ числѣ двухъ чрезъ министра внутреннихъ дѣлъ католической коллегіей, суффрагана же изъ кандидатовъ, представляемыхъ епархіальнымъ архіереємъ. За папой было оставлено только право производить каноническій процессъ надъ избраннымъ кандидатомъ на епископскую каѳедру. (Ходатайство правительства о предоставленіи этого права митрополиту не было, какъ извѣстно, удовлетворено со стороны папы). Папа обыкновенно особой буллою по-

¹⁾ 2 П. С. З. XIII, 22766.

²⁾ Варадиновъ. Исторія министерства внутр. дѣлъ, т. III, ч. I, стр. 229—230.

³⁾ 2 П. С. З. XIV, 12549.

ручалъ произвести процессъ кому-либо изъ епископовъ въ предѣлахъ Россіи. Результаты испытанія ¹⁾ присылались въ главное управленіе или министерство въ запечатанныхъ конвертахъ и въ такомъ нетронутомъ видѣ отправлялись въ Римъ, подъ тѣмъ предлогомъ, что они никому не должны быть извѣстны, кромѣ экзаменаторовъ и папы. Правительство сначала ничего не имѣло противъ такого порядка въ сношеніяхъ съ папой. Но потомъ, на основаніи того, что послѣ представленія отчетовъ о каноническихъ процессахъ отъ папы обыкновенно выходили разныя распоряженія для русской католической церкви, правительство стало подозрѣвать, что въ запечатанные конверты влагались разныя прошенія къ папѣ. Слѣдствіемъ этого было Высочайшее распоряженіе, чтобы всѣ каноническіе процессы прежде отсылки въ Римъ подвергались разсмотрѣнію въ главномъ управленіи или потомъ министерствѣ внутреннихъ дѣлъ ²⁾.

Такъ было до заключенія конкордата между русскимъ правительствомъ и римскимъ дворомъ въ 1847 году. Послѣ же заключенія конкордата произошло нѣкоторое измѣненіе какъ въ порядкѣ назначенія епископовъ на кафедръ, такъ и въ ихъ правахъ. Именно, тогда было утверждено, чтобы русскій государь назначалъ католическихъ епископовъ послѣ предварительныхъ сношеній съ папой, а не такъ, чтобы представлялъ на утвержденіе папы уже окончательно избраннаго на епископскую кафедру кандидата, какъ было до сихъ поръ ³⁾. Правительство наше согласилось на такую уступку въ виду того представленія папы, что при прежнемъ порядкѣ назначенія епископовъ ему неизвѣстны бываютъ качества избранныхъ лицъ, вслѣдствіе чего онъ не можетъ ручаться и отвѣчать за ихъ поведеніе.

Что же касается правъ католическихъ епископовъ, то имъ прежде всего предоставленъ былъ весь судъ въ епархіи по церковнымъ дѣламъ. Даже такія дѣла, какъ споры между духовенствомъ относительно земельныхъ владѣній, которыя (дѣла) по существу должны были подлежать свѣтскому суду и рѣшаться

¹⁾ Въ чемъ состоялъ каноническій процессъ надъ избраннымъ въ епископское званіе можно видѣть у Толстаго т. II, приложение 28-е, стр. 111.

²⁾ 2 П. С. З. I, 593.

³⁾ Это новое постановленіе внесено въ Сводъ Законовъ изд. 1857 г. т. XI, ч. I.

на основаніи общихъ гражданскихъ законовъ о правѣ собственности, и эти дѣла были предоставлены епископу ¹⁾. По отношенію къ своей консисторіи епископъ получилъ больше самостоятельности. Голосъ ея теперь сталъ имѣть исключительно только совѣщательное значеніе и былъ совершенно необязателенъ для епископа. „Епископъ не обязанъ объяснять основанія своихъ рѣшеній даже и тогда, когда бы мнѣніе его было не согласно съ заключеніемъ консисторіи“ ²⁾. Въ отношеніи къ духовному образованію своей епархіи „епископу принадлежитъ высшее управленіе какъ по предмету воспитанія, такъ науки и внутренней дисциплины во всѣхъ семинаріяхъ его епархіи“, Онъ назначаетъ и увольняетъ начальствующихъ лицъ и профессоровъ, закрываетъ отдѣльные курсы и самыя заведенія, въ послѣднемъ случаѣ только съ вѣдома правительства. Тѣ же самыя права принадлежатъ архіепископу въ отношеніи къ католической академіи ³⁾.

Относительно епархіальныхъ консисторій было сдѣлано нѣсколько новыхъ распоряженій. Такъ, сверхъ опредѣленнаго числа членовъ (избираемыхъ, какъ и прежде, епархіальнымъ архіереемъ и утверждаемыхъ министромъ внутреннихъ дѣлъ), назначались для присутствія въ консисторіяхъ визитаторы католическихъ монастырей ⁴⁾. Въ случаѣ неприсутствія по какимъ либо причинамъ въ консисторіи требуемаго числа членовъ, епископу предоставлено было право приглашать для временнаго присутствія членовъ капитула,—о каждомъ такомъ случаѣ епископъ долженъ доводить до свѣдѣнія католической коллегіи и министра внутреннихъ дѣлъ ⁵⁾. Секретари консисторій, по новому постановленію отъ 1842 года, опредѣляются и увольняются не коллегіей по представленію архіереевъ, а министромъ ⁶⁾. Папа при заключеніи конкордата протестовалъ противъ такого способа назначенія секретарей, коимъ, по его мнѣнію, налагался правительственный контроль за ходомъ

¹⁾ Последняя судьба папской политики въ Россіи. Вѣстн. Евр. 1868 г. кн. I, стр. 54.

²⁾ Высоч. повелѣніе 1842 года; Св. Зак. 1857 г., т. XI, ч. I, ст. 61.

³⁾ Последняя судьба папской политики, стр. 54.

⁴⁾ Высоч. повелѣніе 1842 года.

⁵⁾ 2 П. С. З. XVIII, 16464.

⁶⁾ Указъ 1842 г. см. въ П. С. З. 1890 г. № 15863 а.

дѣль въ консисторіяхъ и стѣснялись права епископовъ. Наши уполномоченные отвѣчали, что если правительство и согласится предоставить назначеніе секретарей волѣ епископовъ, то оно въ такомъ случаѣ должно будетъ назначать въ каждую консисторію особыхъ прокуроровъ ¹⁾. Это заявленіе папы было все таки внесено въ протоколъ, подписанный уполномоченными по заключеніи конкордата, и окончательно разсмотрѣно и рѣшено комитетомъ 1856 года.

Въ 1841 году было сдѣлано важное измѣненіе въ источникахъ содержанія епархіальныхъ каедръ, равно какъ монастырей и церквей. Всѣ недвижимыя имѣнія, принадлежавшія до сихъ поръ какъ тѣмъ, такъ и другимъ, и составлявшія главный источникъ доходовъ, были отобраны въ казну и переданы въ вѣдѣніе министерства государственныхъ имуществъ. Въ Высочайшемъ указѣ было объяснено, что такое постановленіе сдѣлано для облегченія духовенства западныхъ губерній „отъ несвойственныхъ духовному чину заботъ по управленію духовными имѣніями“ ²⁾. Въ замѣнъ имѣній были составлены штаты для епархіальныхъ управленій, духовно-учебныхъ заведеній, монастырей и церквей, при чемъ имѣлось въ виду то, чтобы оклады жалованья и содержаніе были равны между лицами и мѣстами соотвѣтствующихъ степеней въ православномъ и католическомъ духовенствѣ западнаго края. (Это правило впрочемъ не соблюдалось строго). На содержаніе католическаго духовенства, кромѣ доходовъ съ отобранныхъ имѣній, процентовъ съ капиталовъ, находившихся въ его пользованіи, и суммы, отпускаемой изъ государственнаго казначейства, были назначены еще и доходы со всѣхъ имѣній, конфискованныхъ за участіе въ мятежѣ, послѣ уплаты долговъ и другихъ обязательствъ, лежащихъ на нихъ ³⁾.—Всѣ епархіи въ отношеніи содержанія епископскихъ каедръ и при нихъ управленій были раздѣлены на три класса. Въ епархіяхъ перваго класса архіерею на жалованье, столъ, духовника, прислугу и проч. положено было

¹⁾ Последняя судьба папской полѣтики. В. Евр. 1868 г. кн. I, стр. 78.

²⁾ 2 П. С. З. XVI, 15153. Этими же было мотивировано и отобраніе земельныхъ владѣній у православнаго духовенства западнаго края. (ibid. 15152).

³⁾ 2 П. С. З. XVI, 15153.

по штатамъ 6610 руб. сер. и на кафедральный соборъ 5390 руб., — всего 12 тысяча руб. сер.; въ епархіяхъ 2 класса архіерею полагалось 5475 руб. и на соборъ 4525 руб.—всего 10 тыс. руб. сер.; и въ епархіяхъ 3 класса на то и другое положено 4480 и 4120 рублей. Епископы суфраганы во всѣхъ епархіяхъ безъ различія классовъ получали по 2 тыс. руб., инфулаты—247 руб. Консисторіямъ 1-го разряда было назначено 5300 р., второго—4800 и третьяго—2500 руб. ¹⁾). Нужно замѣтить, что суммы, назначенныя на содержаніе католическихъ епархіальныхъ управленій (равно какъ монастырей и церквей), въ силу особаго Высочайшаго указа, не должны были подлежать ревизіи государственнаго контроля, такъ какъ это, по выраженію указа, составило бы „затруднительную обязанность для католическаго духовенства“ ²⁾),—повѣлено было ограничиться повѣркою этихъ суммъ одного министерства внутреннихъ дѣлъ. Въ добавленіе къ жалованью какъ лицамъ высшаго епархіальнаго управленія, такъ и низшему духовенству на разъѣзды по дѣламъ службы назначено было опредѣленное количество прогонныхъ денегъ ³⁾).

Въ положеніи низшаго бѣлаго католическаго духовенства въ царствованіе Николая Павловича мы встрѣчаемся съ новымъ явленіемъ—увеличеніемъ числа безприходныхъ священниковъ. Это явленіе стоитъ отчасти въ зависимости отъ польскаго возмущенія. Последнее, какъ извѣстно, кончилось тѣмъ, что болѣе виновные матежники были разсланы по отдаленнымъ мѣстамъ Россіи и Сибири въ полки и на казенныя работы. Для этихъ то ссыльныхъ католиковъ и потребовались особые священники. Для нихъ было назначено особое жалованье и прогоны. Такъ, въ Томскѣ для исправленія требъ у нижнихъ воинскихъ чиновъ былъ назначенъ священникъ доминиканскаго

1) 2 П. С. З. XVII, 15188.

2) 2 П. С. З. XVIII, 15251, а).

3) Такъ, митрополиту и предсѣдателю духовной коллегіи давались прогоны на 12 лошадей, епархіальнымъ епископамъ и членамъ коллегіи на 10 лошадей, суфраганамъ на 8, засѣдателямъ коллегіи и официаламъ консисторіи на 6, вице-официаламъ, членамъ и засѣдателямъ консисторій, прелатамъ и каноникамъ, начальнику высшаго виленскаго богословскаго училища, провинціаламъ и другимъ начальникамъ монашескихъ орденовъ—на 4 лошади, визитаторамъ колоній и на-

ордена съ жалованьемъ по 600 рублей въ годъ ¹⁾, такое же жалованье назначено военному священнику въ Иркутскѣ ²⁾. Къ полякамъ, расположеннымъ на казенныхъ работахъ на маринской системѣ, ладожскомъ каналѣ и др. былъ командированъ по временамъ священникъ, которому выдавалось на подъемъ 300 руб., суточныхъ 2 руб. 25 коп. и прогонныхъ вмѣстѣ съ причетникомъ на двѣ или на три лошади, смотря по времени года ³⁾. Кромѣ этихъ было сдѣлано нѣсколько другихъ частныхъ распоряженій относительно содержанія лицъ бѣлаго духовенства. Такъ, тремъ священникамъ Петербургской церкви св. Іоанна Іерусалимскаго (мальтійскаго ордена) назначено было жалованье по 1250 руб., а сверхъ того двумъ первымъ по 1500 руб. квартирныхъ, а третьему 1000 рублей за храненіе орденскаго архива. Церковь эту, говорилось въ положеніи комитета министровъ, посѣщаютъ католики высшихъ классовъ общества и особы дипломатическаго корпуса, и потому опредѣливъ слишкомъ скудное содержаніе, было бы трудно найти способныхъ и благонадежныхъ людей на мѣста священниковъ означенной церкви“ ⁴⁾. Госпитальнымъ священникамъ назначено жалованье по 100 рублей ⁵⁾, прибавлено жалованье католическому суперіору въ саратовскихъ колоніяхъ ⁶⁾, опредѣлено содержаніе священникамъ дѣйствующей арміи ⁷⁾ и проч.

Но кромѣ этихъ частныхъ наставленій были такія, которыя имѣли общее значеніе для всего духовенства. Въ данномъ случаѣ прежде всего обращаетъ на себя вниманіе уничтоженіе въ отношенію къ бѣлому духовенству права ктиторства. Ктиторы, какъ обнаружилось, пользуясь правомъ избранія кандидатовъ на священнослужительскія мѣста, часто избирали лицъ, не имѣвшихъ надлежащихъ достоинствъ и даже бывшихъ подъ суюзомъ, чѣмъ поставляли въ затрудненіе епархіальныя начальствѣ монастырей, бѣлымъ священникамъ и іеромонахамъ на 3 и причетникамъ на 2 лошади (2 П. С. З. VIII, 5976).

1) 2 П. С. З. X, 8421.

2) 2 П. С. З. XII, 10345.

3) 2 П. С. З. X, 7971.

4) 2 П. С. З. IV, 2629.

5) *ibid.* XI, 9126.

6) *ibid.* XIV, 12058.

7) *ibid.* XXVIII, 27116; XXIX, 28380.

ства, обязанныя отвѣчать за дѣйствія подчиненнаго духовенства; съ этого времени опредѣленіе и увольненіе приходскихъ священниковъ было предоставлено одному только епархіальному епископу ¹⁾. Далѣе, всему вообще католическому бѣлому духовенству, какъ уже замѣчено выше, назначено было опредѣленное жалованье по штатамъ. Всѣ приходы раздѣлены были на 5 классовъ. Въ приходахъ 1 класса священникамъ было опредѣлено жалованье въ 600 руб., 2-го класса—500, 3-го класса—400, 4-го класса—275 и 5-го класса—230 рублей ²⁾. Къ 1-му классу причислено было въ шести епархіяхъ (Херсонской или Тираспольской епархіи тогда еще не было) 13 церквей, ко второму—27 церквей; всѣхъ приходскихъ церквей оказалось тогда 909. Опредѣленіе класса, къ которому долженъ быть отнесенъ приходъ, принадлежало министру внутреннихъ дѣлъ, который дѣлалъ это на основаніи представленныхъ соображеній отъ епархіальныхъ начальствъ и духовной коллегіи. Въ случаѣ упраздненія какого-либо прихода, производящееся ему жалованье должно распредѣляться между другими приходами, которые въ такомъ случаѣ возводятся въ высшіе по штату классы, наоборотъ—при раздѣленіи одного прихода на нѣсколько, новые приходы причислялись къ низшимъ классамъ ³⁾.

Доступъ въ ряды бѣлаго духовенства въ настоящее царствование открытъ былъ и для лицъ податнаго состоянія, если они получаютъ увольненіе отъ своихъ помѣщиковъ, съ разрѣшенія начальника губерніи и съ вѣдома министра внутреннихъ дѣлъ; государственные же крестьяне сверхъ увольненія отъ общества обязаны были представлять свидѣтельства о согласіи на вступленіе ихъ въ духовное званіе мѣстной палаты государственныхъ имуществъ ⁴⁾. Участіе духовныхъ лицъ въ польскомъ

¹⁾ *ibid.* XVIII, 16939.

²⁾ *ibid.* XVIII, 17403.—Церковнослужительскія должности при католическихъ церквяхъ не считаются штатными и отправляются вольнонаемными людьми.

³⁾ См. П. С. З. за 1890 г. № 17407, а.—Для сравненія интересно привести штаты православныхъ сельскихъ церквей въ епархіяхъ Литовской, Могилевской, Минской и др., именно, въ приходахъ 1, 2 и 3 классовъ священники получали по 180 руб., 4 класса—160 руб., 5 кл.—140 руб., 6 кл.—120 руб. и 7 класса 100 рублей. (2 П. С. З. XVII, 15470).

⁴⁾ 2 П. С. З. XIV, 12799; Св. Зак. изд. 1842 г. т. IX, ст. 325—326.

мятежѣ вызвало новое распоряженіе правительства, чтобы епархіальное начальство опредѣляло священниковъ послѣ предварительныхъ сношеній съ мѣстнымъ губернаторомъ, который долженъ давать свое согласіе на опредѣленіе извѣстнаго кандидата не иначе, какъ послѣ собранія достовѣрнѣйшихъ свѣдѣній объ немъ; въ случаѣ нарушенія этого правила со стороны духовнаго правительства губернаторъ долженъ доносить объ этомъ министру внутреннихъ дѣлъ ¹⁾. Цѣль этой мѣры ясна—преградить въ духовное званіе доступъ лицамъ, неблагонадежнымъ въ политическомъ отношеніи. Въ видахъ лучшаго надзора за поведеніемъ духовенства, католическимъ епархіальнымъ начальствомъ также вмѣнено было въ обязанность ежегодно доставлять губернаторамъ именныя списки всѣхъ духовныхъ съ показаніемъ ихъ семействъ ²⁾.—Относительно правъ бѣлаго духовенства было подтверждено, что оно пользуется свободою отъ личныхъ податей и рекрутской повинности, дома его свободны отъ постоя, отъ поземельнаго сбора и другихъ городскихъ повинностей, кромѣ уличныхъ ³⁾. Лица бѣлаго духовенства могли приобрѣтать недвижимыя имущества всякаго рода, кромѣ населенныхъ людьми крѣпостнаго состоянія, причѣмъ духовныя, имѣющіе права дворянъ потомственныхъ, могли приобрѣтать и имѣнія послѣдняго рода ⁴⁾. За заслуги по духовному и гражданскому еѣдомствамъ католическія духовныя лица жаловались русскими орденами. Имѣющіе орденъ св. Станислава пользовались правами личнаго дворянства ⁵⁾. Въ 1843 году было распространено на все инославное христіанское духовенство, слѣдовательно, и на католическое, постановленіе о наперсныхъ крестахъ для православнаго духовенства ⁶⁾.

Строеніе новыхъ костеловъ вообще не запрещалось. Въ разсматриваемое царствованіе были приняты даже мѣры къ сокращенію процесса испрашиванія разрѣшенія на ихъ постройку. Законъ 1819 года, по которому это разрѣшеніе должно было исходить непосредственно отъ министерства, былъ измѣненъ.

1) 2 П. С. З. VII, 5225; Св. Зак. изд. 1842 г. т. IX, ст. 328.

2) 2 П. С. З. IV, 2773, п. 3.

3) 2 П. С. З. II, 1177; Св. Зак. изд. 1842 г. т. IX, ст. 337.

4) 2 П. С. З. XI, 9203; св. зак. 1842 г. т. IX, ст. 336.

5) 2 П. С. З. XIV, 12385, п. 76.

6) Варадянъ. Исторія министерства внутр. дѣлъ т. III, ч. 3, стр. 109.

Теперь прошенія о разрѣшеніи построить костелъ должны были подаваться въ губернскія правленія, которыя должны были сноситься по этому дѣлу съ православнымъ епархіальнымъ начальствомъ и потомъ уже съ присоединеніемъ своего собственнаго мнѣнія представлять въ главное управление или министерство ¹⁾. Это же распоряженіе сначала распространено было и на построеніе каплицъ, но затѣмъ было отмѣнено и къ каплицамъ приложены были правила относительно построенія православныхъ домовыхъ церквей ²⁾, т. е. они въ нѣкоторыхъ случаяхъ могли строиться съ разрѣшенія духовной коллегіи.— Въ 1846 году было издано Высочайшее распоряженіе о заведеніи при всѣхъ католическихъ приходахъ книгъ для записи исповѣдающихся и причащающихся. Такія книги, сказано въ указѣ, „издавна существуютъ въ православномъ вѣдомствѣ и могутъ иногда служить судебнымъ и правительственнымъ мѣстамъ основаніемъ для разрѣшенія дѣлъ о правѣ наслѣдства и даже законности рожденія“ ³⁾.

Всѣ новыя законоположенія относительно монашествующаго духовенства, изданныя въ разсматриваемое время, были вызваны замѣченными ненормальностями и безпорядками въ монастырской жизни и были направлены къ устраненію ихъ. Такъ, въ 1829 году были изданы, или вѣрнѣе—только подтверждены, правила о вступленіи въ монашеское духовенство. Желаящій поступить въ монастырь долженъ прежде всего обратиться къ своему губернскому начальству съ просьбой о засвидѣтельствованіи съ одной стороны своего свободнаго состоянія, а съ другой—того, что онъ не состоитъ ни подъ судомъ, ни подъ слѣдствіемъ; губернское начальство сообщаетъ собранныя свѣдѣнія начальству ордена, которое представляетъ ихъ въ католическую коллегію вмѣстѣ съ прошеніемъ о принятіи въ монастырь и свидѣтельствомъ о рожденіи; коллегія же прошеніе съ своимъ заключеніемъ передаетъ, наконецъ, въ главное управленіе, или

¹⁾ 2 П. С. З. III, 2358.

²⁾ 2 П. С. З. XXI, 20365.—Статья 183-я XII т. Св. Зак. изд. 1842 г. гласитъ: „На построеніе церквей въ домахъ испрашивается разрѣшеніе Св. Синода для лицъ, приобрѣтшихъ право на особое уваженіе, и, которые, имѣя усердіе къ храму Божію, не могутъ посѣщать церкви по болѣзненному состоянію или преклоннымъ лѣтамъ. На устройство домовыхъ церквей въ столицахъ испрашивается Высочайшее соизволеніе“.

³⁾ 2 П. С. З. XXVI, 25448.

послѣ его упраздненія, министерство внутреннихъ дѣлъ, которому одному только и принадлежитъ право давать разрѣшенія на поступленіе въ монастырь ¹⁾. Торжественные монашескіе обѣты, согласно закону отъ 1798 года, должны даваться только по посвященіи въ иподіаконскій санъ и не прежде 22-лѣтняго возраста ²⁾. Испытаніе поступающихъ въ монашество должно продолжаться не менѣе 3-хъ лѣтъ, хотя бы поступающій имѣлъ и болѣе 22-хъ лѣтъ отъ роду ³⁾. Наблюденіе за порядкомъ приѣма въ монастыри возложено было на начальства епархіальное и орденское, а также на визитаторовъ ⁴⁾. Эти же правила относительно принятія монашества должны были имѣть мѣсто и въ женскихъ монастыряхъ ⁵⁾. Для утвержденія монашеской дисциплины было сдѣлано постановленіе, чтобы монахи не подвергались жестокиѣмъ тѣлеснымъ наказаніямъ, которыя „вмѣсто исправленія производятъ отчаяніе“ ⁶⁾. Строго было запрещено также, подѣ страхомъ уголовной отвѣтственности, жестоко обращаться католическимъ монахамъ (равно и бѣлому духовенству) со своими крестьянами и служителями, въ особенности же съ православными, которые „принимаютъ сіи наказанія въ видѣ преслѣдованія за приверженность ихъ къ православной вѣрѣ“ ⁷⁾. Для предупрежденія случаевъ подобнаго рода и совращенія православныхъ въ католичество было неоднократно подтверждено монастырямъ, чтобы они въ своихъ домахъ и церквахъ не имѣли въ услуженіи лицъ православнаго исповѣданія ⁸⁾. Въ виду часто повторявшихся случаевъ, когда монахи оставляли свои монастыри, самовольно уходили въ царство Польское и тамъ получали отъ римскаго двора секуляризацію (т. е. освобожденіе отъ монашескихъ обѣтовъ), было сдѣлано въ 1830 году постановленіе, чтобы 1) губернскаго начальства не выдавали никому паспортовъ на слѣдованіе въ царство польское безъ согласія епархіальнаго архіерея, 2) граж-

1) 2 П. С. З. IV, 2773, п. 4.

2) Ibid. п. 1.

3) Ibid. п. 2.

4) 2 П. С. З. VII, 5773, п. 2.

5) Ibid. XVIII, 16222, а.

6) Ibid. IV, 2773, п. 5.

7) 2 П. С. З. XIV, 11954.

8) Ibid. п. 4; V, 3707.

данское и духовное правительства царства не принимали духовных лицъ безъ разрѣшенія россійскаго правительства, 3) на пограничныхъ заставахъ духовные не пропускались безъ надлежащихъ видовъ, и 4) актъ секуляризаціи, если онъ будетъ полученъ монахами, считался недѣйствительнымъ, а получившіе его предавались суду ¹⁾).

Слѣдствіемъ по поводу польскаго мятежа, въ которомъ монашествующее католическое духовенство принимало очень дѣятельное участіе, было констатировано, что количество монастырей совсѣмъ не соотвѣтствовало числу католическаго населенія: на 2¹/₂ милліона душъ приходилось до 300 монастырей или по 1-му монастырю на 8 тыс. жителей. Это зло порождало новое—монастыри не имѣли достаточнаго количества монаховъ и для комплекта иногда принимали къ себѣ людей недостойныхъ и порочныхъ. Для прекращенія такого рода неустройствъ въ монастыряхъ правительствомъ были приняты радикальныя мѣры. „Лучшимъ и даже единственнымъ и истинно дѣйствительнымъ къ тому средствомъ, сказано было въ указѣ относительно этого отъ 1832 года, представилось упраздненіе излишнихъ монастырей“ ²⁾. Поэтому католической духовной коллегіи и гражданскимъ начальствамъ западныхъ губерній было объявлено, что не комплектные монастыри, „какъ лишенные средствъ къ поддержанію порядка и благочинія между монашествомъ“, упраздняются совсѣмъ, съ оставленіемъ лишь тѣхъ, которые окажутся болѣе или менѣе удобными для помѣщенія монаховъ другихъ упраздняемыхъ монастырей. Обречены были на закрытіе, какъ ненужные, и тѣ монастыри, которые находились среди православнаго или униатскаго населенія. Такимъ образомъ 202 монастыря прекратили свое существованіе и осталось только 89 ³⁾. Монаховъ упраздняемыхъ монастырей повелѣно было переводить въ другіе, церкви ихъ, по усмотрѣнію мѣстнаго начальства и съ разрѣшенія министра внутреннихъ дѣлъ, обращать въ приходскія, если этого требовало значительное количество прихожанъ и отдаленность отъ другихъ приходскихъ церквей, въ противномъ же случаѣ обращать ихъ вмѣстѣ съ

¹⁾ П. С. З. V, 3794.

²⁾ *ibid.* VII, 5506.

³⁾ Послѣдняя судьба папской полѣтики о Россіи. В. Евр. 1868 г. стр. 113.

прочими монастырскими зданіями въ общепользныя заведенія. Денежныя капиталы закрытыхъ монастырей должны быть присоединяемы къ вспомогательному капиталу для католическаго духовенства, недвижимыя имѣнія передаваемы въ казну съ тѣмъ, чтобы доходы съ нихъ шли на разныя богоудодныя заведенія, училища должны поступать въ вѣдѣніе министерства народнаго просвѣщенія, а благотворительныя учрежденія—мѣстнаго епархіальнаго начальства.—Участіе монастырей въ польскомъ мятежѣ послужило также поводомъ къ изданію распоряженія, чтобы настоятели монастырей при вступленіи въ свою должность (равно и всѣ другія духовныя лица при назначеніи на мѣста, съ коими соединяется начальство или власть судебная, какъ то: настоятели церквей, члены консисторіи, депутаты отъ духовенства въ гражданскихъ присутствіяхъ) давали присягу на вѣрность службы предъ гражданскимъ начальствомъ ¹⁾.

Въ 1841 году для католическихъ монастырей (какъ для епархіальныхъ управленій и церквей) опредѣлены были штаты. Изъ 89 штатными были сдѣланы только 50 монастырей ²⁾. Относительно казеннаго содержанія они раздѣлены были на три класса. Мужскіе монастыри 1 класса получали 3185 рублей, 2 класса—2220 руб. и 3 класса—1590 руб.; женскіе монастыри 1 класса 2765 руб., 2 класса—2155 руб. и 3 класса—1455 руб. ³⁾. Что же касается заштатныхъ монастырей, то на содержаніе ихъ повелѣно было отпускать ежегодно сумму по числу состоящихъ въ нихъ на лицо братій, уже принявшихъ торжественныя обѣты, считая по 40 руб. на cadaго ⁴⁾. Чтобы монашествующее духовенство безъ нужды не размножалось, заштатнымъ монастырямъ совершенно было запрещено принимать новыхъ членовъ, а штатнымъ монастырямъ прика-

¹⁾ 2 П. С. З. VII, 5319.

²⁾ Последняя судьба папской политики. В. Евр. стр. 115.—Къ штатнымъ монастырямъ не были причислены 1) монастыри викентановъ или миссіонеровъ и маріавитокъ, которые, по удостовѣренію коллегіи, митрополита и епархіальнаго начальства, не принадлежатъ собственно къ монашествующему духовенству, но посвящаютъ себя обученію юности, 2) монастыри рохитовъ и бонифратровъ, какъ предназначенныя къ упраздненію по выbitіи всей братіи и 3) сестеръ милосердія (2 П. С. З. XVII, 15863, а) см. за 1890 г.).

³⁾ 2 П. С. З. XVII, 15188. Штаты.

⁴⁾ 2 П. С. З. XVII, 15863, а). См. за 1890 г.

зано пополнять открывающіяся вакансіи только изъ заштатныхъ ¹⁾),—этимъ распоряженіемъ имѣлось въ виду постепенное уничтоженіе заштатныхъ монастырей.—Наконцѣ, для „лучшаго устройства благочинія“ въ монастыряхъ окончательно было признано необходимымъ подчинить все монашествующее духовенство власти епархіальныхъ епископовъ. Званіе провинціаловъ было уничтожено и вмѣсто нихъ назначены такъ называемые визитаторы монастырей, поставленные въ непосредственную зависимость отъ епископа и засѣдающіе въ консисторіяхъ. Такимъ образомъ, важный вопросъ о власти епархіальнаго архіерея надъ монашествующимъ духовенствомъ, испытавшій въ своей исторіи нѣсколько совершенно противоположныхъ рѣшеній, въ данномъ случаѣ былъ рѣшенъ именно такъ, какъ и въ самомъ началѣ императрицей Екатериной. Отличіе новаго порядка въ управленіи монастырями отъ Екатерининскаго было несущественное: тамъ епископъ управлялъ монастырями непосредственно, здѣсь же чрезъ своихъ довѣренныхъ лицъ визитаторовъ. Визитаторы, избираемые самимъ архіереемъ, были ничто иное, какъ провинціалы Павловскаго времени, которые, согласно Регламенту 1798 года, также назначались епископомъ и управляли монастырями отъ его имени.

Въ 1830 году было дано разрѣшеніе на открытіе въ г. Каменцѣ-Подольскомъ новаго монастыря для женскаго ордена „визитокъ“, занимающихся по своимъ обѣтамъ воспитаніемъ дѣвицъ. Разрѣшеніе послѣдовало въ отвѣтъ на просьбу одного помѣщика Волынской губерніи, который обязывался соорудить на свой счетъ обитель для монахинь, отдавалъ въ пользу ея 9490 кв. саж. земли съ каменнымъ строеніемъ и обѣщалъ выдавать ежегодно по 930 руб. сер. Мѣстный губернаторъ и католическій епископъ находили новое учрежденіе очень полезнымъ для края, гдѣ не было заведеній для воспитанія дѣвицъ, и оно было устроено ²⁾. Въ отношеніи къ иезуитамъ правительство не перемѣнило своей политики, завѣщанной императоромъ Александромъ I. Въ 1828 году прибылъ было въ Россію съ паспортомъ отъ нашего французскаго посла подъ званіемъ аб-

¹⁾ *ibid.*

²⁾ 2 и. С. З. V, 3465.

бата католическій священникъ Константинъ Гизель, бѣлорусскій уроженецъ, который въ 1820 году долженъ былъ оставить Россію, какъ членъ іезуитскаго ордена; теперь онъ просилъ дозволенія остаться въ Россіи въ званіи бѣлаго священника. Не смотря на ходатайство митрополита, который представилъ свидѣтельство о скромномъ поведеніи и учености Гизеля, правительство оказалось неумолимымъ: аббата Гизеля, какъ іезуита, велѣно было выслать за границу, а всѣмъ иностраннымъ консульствамъ предписать, чтобы они при выдачѣ паспортовъ духовнымъ лицамъ на вѣздъ въ Россію всякій разъ требовали отъ нихъ письменныхъ удостовѣреній, что они не принадлежатъ и никогда не принадлежали къ іезуитскому ордену, и объ этомъ упоминали бы не только въ своихъ донесеніяхъ министерству иностранныхъ дѣлъ, но и въ самыхъ паспортахъ ¹⁾.

Въ заключеніе рѣчи о положеніи католическаго духовенства бѣлаго и монашествующаго нужно сказать о вспомогательномъ капиталѣ для него, о мѣрахъ, какія были приняты правительствомъ для увеличенія этого капитала, о порядкѣ завѣдыванія имъ и о правилахъ для выдачи пособій изъ него.—Капиталъ этотъ со времени своего основанія въ 1823 году до 1829 года оставался неприкосновеннымъ; не назначались пособия даже изъ его процентовъ (кромѣ 900 рублей на содержаніе трехъ бѣдныхъ церквей въ Луцкой епархіи). Къ 1829 году въ Государственномъ Заемномъ Банкѣ накопилось съ процентами 147,403 руб. 82½ коп. асс. и въ Государственномъ Коммерческомъ банкѣ 268 р. сер. Въ этомъ же году были приняты слѣдующія мѣры для усиленія капитала: а) поощрять духовенство чрезъ епархіальныя начальства къ посильнымъ въ него вкладамъ, б) обращать въ его пользу доходы со всѣхъ праздныхъ бенефицій до замѣщенія ихъ, с) обращать часть процентовъ и взысканій, опредѣляемыхъ по тяжбымъ дѣламъ духовенства съ частными лицами о присвоеніи церковной или монастырской собственности, и d) наконецъ, обращать всѣ доходы съ фондушей, принадлежащихъ духовнымъ учрежденіямъ, подлежащимъ почему либо упраздненію ²⁾. Капиталъ находится въ вѣдѣніи духовной Коллегіи и главнаго управленія (впослѣд-

1) 2 и. С. З. IV, 3308.

2) 2 и. С. З. IV, 2892.

ствіи министерства), которыя и распоряжаются выдачею изъ него пособій. Въ виду незначительности капитала было рѣшено безъ крайней необходимости его не расходовать. Пособія назначались послѣ предварительнаго разслѣдованія и сообразовались со степенью нужды; при равныхъ нуждахъ преимущество отдавалось приходамъ тѣхъ епархій, которыя внесли большій вкладъ въ капиталъ. Пособія были постоянныя, временныя, и, наконецъ, въ видѣ ссуды. Первые, назначаемыя на содержаніе различныхъ полезныхъ заведеній при церквахъ и монастыряхъ, выдавались коллегіей съ Высочайшаго утвержденія; вторыя, за которыми обращались въ непредвидѣнныхъ частныхъ случаяхъ, назначались коллегіей немедленно съ разрѣшенія министра внутреннихъ дѣлъ, если просимая сумма не превышала 3 тыс. руб., и съ Высочайшаго разрѣшенія—свыше этой суммы. Въ случаѣ пожаровъ, неурожаевъ и другихъ несчастій, засвидѣтельствованныхъ губернскимъ начальствомъ, церкви и монастыри могли получать изъ вспомогательнаго капитала пособія въ видѣ ссуды ¹⁾. Государь Императоръ, утверждая всѣ эти постановленія относительно вспомогательнаго капитала, пожаловалъ на усиленіе его 100 тысячъ рублей изъ доходовъ вторыхъ поіезуитскихъ имѣній ²⁾. Съ 1838 года изъ этого капитала стали выдавать прогонныя деньги священникамъ, командируемымъ куда либо для исправленія требъ ³⁾, а съ возстановленіемъ въ 1852 году должности вице-директора департамента духовныхъ дѣлъ иностранныхъ исповѣданій, ему было назначено жалованье изъ этого же капитала ⁴⁾. Вообще же, въ ожиданіи пока вспомогательный капиталъ увеличится, правительство назначило отъ себя на содержаніе католическаго духовенства 200 тысячъ рублей ⁵⁾.

К. Богословскій.

(Окончаніе будетъ)

¹⁾ *ibid.*

²⁾ *ibid.*

³⁾ 2 и. С. З. XIII, 11462.

⁴⁾ *ibid.* XXIX, 28347.

⁵⁾ Варадниновъ. Исторія мн. вѣн. д. т. III, ч. 2, стр. 253.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЬ ВОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1898.

№ 3.

ФЕВРАЛЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.

1898.

Пісатєи вооѣмен.
Върою разумъваемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Февраля 1898 года.

Цензоръ Протоіерей *Павелъ Солтисъ.*

С Л О В О

ВЪ ДЕНЬ ПРЕПОДОБНАГО АНТОНІЯ ВЕЛИКАГО *).

О свободѣ и христіанскомъ самоотреченіи.

Идѣже Духъ Господень, ту свобода (2 Кор. III, 17).

Аще кто хоцетъ по Мнѣ идти, да отвержется себе (Марк. VIII, 34).

По самому понятію своему, человѣкъ есть существо свободно-разумное. Стремленіе къ свободѣ и независимости вложено въ его духовную природу. Достиженіе свободы, въ явное противорѣчіе самимъ себѣ, признають естественною цѣлью стремленій и дѣятельности человѣка даже тѣ мыслители, которые отрицають и самую свободу (пантеисты и матеріалисты). Кто же послѣ этого станеть осуждать людей за ихъ вѣчное томленіе по свободѣ, за ихъ постоянное стремленіе къ ней и за ихъ неустанное исканіе ея? Но гдѣ обыкновенно люди ищуть своей свободы и какимъ путемъ они хотять ея достигнуть? По свидѣтельству опыта и исторіи, одни думаютъ найти ея въ матеріальномъ обезпеченіи и богатствѣ; по ихъ мнѣнію, только человѣкъ богатый можетъ быть свободнымъ и совершенно независимымъ. Другіе полагають свободу въ связи съ достиженіемъ высокихъ государственныхъ должностей и званій. Третьи, наконецъ, думаютъ, что свобода можетъ быть дарована людямъ только тѣмъ или другимъ государственнымъ устройствомъ, тѣми или

*) Произнесено въ церкви Императорскаго Харьковскаго Университета 17-го января 1898 года.

другими условіями семейной и общественной жизни. Но была ли когда либо, и гдѣ либо достигнута этимъ путемъ столь желанная свобода? На этотъ вопросъ каждый можетъ отвѣтить безъ затрудненія, ибо еще не было такого богача, который нашелъ бы свободу въ своемъ богатствѣ, напротивъ мы видимъ нерѣдко, что люди тѣмъ болѣе теряютъ свою свободу, чѣмъ болѣе приобрѣтаютъ матеріальнаго состоянія, поработаясь заботами о сохраненіи его; еще не было такого сановника, который въ своемъ служебномъ—государственномъ или общественномъ—положеніи нашелъ бы полное удовлетвореніе своему стремленію къ истинной свободѣ; напротивъ легко замѣтить, что чѣмъ выше восходитъ человѣкъ по іерархическимъ ступенямъ общественнаго служенія, тѣмъ болѣе ему грозитъ опасность потерять и тотъ призракъ свободы, который онъ имѣетъ; иногда именно его высокое положеніе больше всего стѣсняетъ его свободу. Исторія знаетъ много различныхъ видовъ государственнаго устройства народной жизни; но еще не было такого, которое само по себѣ могло бы даровать людямъ истинную свободу; даже тамъ, гдѣ свобода, по словамъ законодателей, положена въ самую основу государственной жизни, люди не чувствуютъ себя вполнѣ свободными, а подобно всѣмъ другимъ только еще стремятся къ достиженію свободы.

Итакъ, что-же? Неужели человѣку невозможно вигдѣ и никогда найти той свободы, къ которой онъ стремится по самой духовной природѣ своей?

Нѣтъ, мы всегда можемъ найти истинную свободу и имѣть ее; мы для нея рождены и намъ даны всѣ средства, необходимыя для ея достиженія. Если же мы ея не находимъ, то только потому, что не всегда имѣемъ истинное понятіе о ней, что часто смѣшиваемъ ее со своеволіемъ и рабствомъ, что ищемъ ее вовсе не тамъ, гдѣ она есть, что идемъ къ ней не тѣмъ путемъ, который дѣйствительно ведетъ къ ней. Но не зная этого пути мы, христіане, не можемъ. Онъ возвѣщенъ всему человѣчеству уже двѣ тысячи лѣтъ тому назадъ и ежедневно возвѣщается до нынѣ подъ сводами православнаго храма. Этотъ путь къ свободѣ намъ указанъ Самимъ Господомъ нашимъ Иисусомъ Хри-

стомъ и есть единственный для всякаго, кто имѣеть только желаніе и мужество идти имъ: онъ привелъ къ истинной свободѣ даже римскихъ рабовъ, утружденныхъ и обремененныхъ тяжкою и невыносимою жизнью подъ игомъ грубаго язычества.

Только одно христіанство даруетъ истинную свободу чело-вѣку при всѣхъ разнообразныхъ условіяхъ его внѣшней жизни; только въ одномъ христіанствѣ одинаково могутъ достигнуть свободы и независимости и богачъ, и нищій, и царь, и подданный, и начальникъ, и подчиненный. Поэтому только одно христіанство и имѣеть право называться „религіею свободы и искупленія“. „Свобода славы чадъ Божіихъ“ (Рим. VIII, 21), освобожденіе отъ рабства грѣху (Рим. VI, 20), по ученію Божественнаго Откровенія, есть даже главная цѣль пришествія на землю Самаго Сына Божія. „Если Сынъ свободитъ васъ, говоритъ Спаситель, (Іоан. VIII, 36), то истинно свободны будете“; „если пребудете въ словѣ Моемъ, то вы истинно Мои ученики, и познаете истину, и истина сдѣлаетъ васъ свободными“ (ст. 31, 32). По примѣру Спасителя, апостолы также проповѣдывали, что дарованіе людямъ истинной свободы есть прямая цѣль распространенія царствія Божія на землѣ: „къ свободѣ призваны вы, братія, только бы свобода ваша не была поводомъ къ угожденію плоти. И такъ, стойте въ свободѣ, которую даровалъ намъ Христосъ, и не подвергайтесь опять игу рабства“ (Гал. V, 13, 1.). Истинные ученики Христовы, прежде другихъ усвоившіе ученіе Божественной Истины (Іоан. I, 14, 17; XIV, 6), дарующей челоѣчеству чистую и дѣйствительную свободу, уже опытно и открыто свидѣтельствовали всѣмъ: „свободу имѣемъ во Христѣ Исусѣ“ (Гал. V, 1), ибо „гдѣ Духъ Господень, тамъ—свобода“ (2 Кор. III, 17).

Но какая свобода,—такъ скажутъ намъ нѣкоторые,—можетъ заключаться въ христіанствѣ, которое требуетъ отъ своихъ послѣдователей самоотреченія, т. е., отреченія даже отъ своего ума и воли ради усвоенія ума и воли Христовыхъ, и которое такимъ образомъ какъ бы обращаетъ челоѣка въ безгласное и безвольное существо?

Дѣйствительно, проповѣдуя свободу, христіанство въ то же

время требуетъ и безусловнаго самоотреченія, послушанія, подчиненія и повиновенія Богу. Тѣмъ не менѣе христіанское самоотреченіе не только не противорѣчитъ понятію объ истинной свободѣ духа, а напротивъ лишь оно одно и представляетъ вѣрный и единственный путь къ приобрѣтенію свободы.

Чтобы понять, какъ возможно въ христіанствѣ соединеніе высшей свободы съ самоотреченіемъ, мы должны предварительно раскрыть ученіе Божественнаго Откровенія о томъ, что такое истинная свобода и что такое—христіанское самоотреченіе. По ученію Господа нашего Іисуса Христа, самоотреченіе состоитъ не въ томъ, чтобы отречься отъ своего ума и своей воли, дарованныхъ человѣку Богомъ при сотвореніи, и не имѣть болѣе ни ума, ни воли, а въ томъ, чтобы, уничтоживъ свою искаженную, злую и грѣховную волю, мы восприняли въ себя всеблагую волю Божію, —чтобы, отрехшись отъ гордыни и заблужденій своего поврежденнаго ума, мы восприняли въ себя всесовершенный умъ Христа и вмѣстѣ съ Апостолами могли сказать о себѣ: „мы имѣемъ умъ Христовъ“ (1 Кор. II, 16). Далѣе,—что касается ученія Божественнаго Откровенія о свободѣ, какъ принадлежности духовной природы человѣка, то прежде всего мы должны сказать, что Слово Божіе не знаетъ никакого средняго состоянія между свободою и рабствомъ. Гдѣ—рабство, тамъ нѣтъ свободы; гдѣ царствуетъ свобода, тамъ нѣтъ мѣста рабству. Но какъ рабство, такъ и свободу можно понимать въ троякомъ смыслѣ: физическомъ, умственномъ и нравственномъ. Несвободнымъ мы называемъ того, кто въ физическомъ, умственномъ или нравственномъ отношеніи лишенъ возможности безпрепятственно проявлять свою дѣятельность согласно съ его намѣреніемъ и данными отъ природы силами. Несвободенъ узникъ, заключенный въ темницу и лишенный права распорядиться собою; несвободенъ человѣкъ, потерявшій возможность правильно пользоваться своимъ разумомъ; несвободенъ, наконецъ, и тотъ, кто ослѣпленъ страстію, преданъ грѣху, поработченъ чувственными похотями. Такъ какъ духовное бытіе человѣка Божественное Откровеніе ставитъ несравненно выше чувственнаго или тѣлеснаго, то въ особенности оно цѣнитъ свободу умственную и нравственную.

Но нашъ разумъ и наша воля,—если не имѣть въ виду болѣзненнаго поврежденія тѣлесныхъ органовъ, чрезъ которые дѣйствуютъ эти духовныя силы,—утрачиваютъ свою свободу исключительно только вслѣдствіе своего подчиненія чувственнымъ или эгоистическимъ страстямъ, т. е. грѣху. „Всякій, дѣлающій грѣхъ, есть рабъ грѣха“, говоритъ Спаситель (Іоан. VIII, 34). Такимъ образомъ, дѣйствительное рабство—тамъ, гдѣ господствуютъ страсти, гдѣ царствуетъ грѣхъ, гдѣ самочинствуется эгоистическая воля человѣка; въ противоположность этому истинная свобода можетъ соединяться только съ праведностію во Христѣ, съ подавленіемъ страстей и своеволія, т. е. съ самоотреченіемъ.

Прародителямъ нашимъ дана была свобода, которою они могли пользоваться безъ самоотреченія, но содѣянный грѣхъ поработилъ ихъ себѣ, лишилъ ихъ чистой и святой свободы, омрачилъ похотями ихъ разумъ, осквернилъ ихъ сердце, ослабилъ ихъ волю. Съ тѣхъ поръ горделивость, заносчивость, неуваженіе къ чужой личности и чужимъ трудамъ, самолюбіе, своекорыстіе, честолюбіе и другія страсти, плотскія и душевныя, овладѣли человѣчествомъ и стали насильственно господствовать надъ нимъ—его разумомъ, его сердцемъ, его волею. Открылось необозримое царство грѣха и тяжелаго рабства. Не свобода, а больше страсти обнаруживались въ дѣйствіяхъ и поведеніи человѣка; даже область науки и философской мысли не представляла собою исключенія. Самые свободолюбивые, повидимому, мыслители оказывались однако-же деспотичными и нетерпящими чужихъ мнѣній (саддукеи, вилоты, софисты, эпикурейцы и новѣйшіе социалисты и нигилисты). Подавленные своими чувственными и эгоистическими страстями, они сами добровольно шли въ рабство и вели за собою другихъ даже и тогда, когда заботились, повидимому, о свободѣ. Въ вѣкъ апостольскій таковы именно были тѣ языческіе мыслители, которые подъ вліяніемъ страстей, будучи недовольны тогдашними условіями общественной и государственной жизни, требовали для себя свободы въ смыслѣ неограниченнаго господства для своихъ эгоистическихъ страстей или въ смыслѣ про-

стого и грубаго своеволя. „Они шли, по свидѣтельству апостола (2 Петр. гл. II), вслѣдъ скверныхъ похотей плоти, презирали начальства, были дерзки, своевольны и не страшились злословить высихъ, прельщали неутвержденныя души, руководствуясь удовольствіемъ во вседневной рѣскоши и любостыжаніемъ и злословя то, чего не понимали“. Но вотъ что добавляетъ о такихъ свободолобцахъ св. Апостолъ: „произнося надутое пустословіе, они уловляютъ въ плотскія похоти и развратъ тѣхъ, которые едва отстали отъ находящихся въ заблужденіи, обѣщаютъ имъ свободу, будучи сами рабы тлѣнія, ибо кто кѣмъ побѣжденъ, тотъ тому и рабъ“ (12 Петр. II, 18, 19).

Послѣ этого понятно, почему только одно христіанское ученіе о самоотреченіи и слѣдованіи Христу открываетъ человѣку путь къ истинной свободѣ. Отречься отъ себя или—другими словами—потерять свою, порабощенную грѣхамъ, душу ради Христа и Его Евангелія (Марк. VIII, 35), это значитъ—подавить въ себѣ всѣ тѣ страсти и похоти, которыя, какъ темничныя узы, связали нашу душу и не даютъ ей возможности дѣйствовать свободно и вполне согласно съ ея богоподобною природою и назначеніемъ. Грѣхъ и страсти отдалили человѣка отъ его всеблагаго Творца, по образу Котораго онъ созданъ и къ воссоединенію съ Которымъ онъ долженъ стремиться по требованію самаго существа своего. Когда теченіе ручейка пріостанавливаютъ искусственно устроенною плотиною, его вода, сама по себѣ чистая и прозрачная, дѣлается мутною, затхлою и зловонною; но когда эта преграда разрушается и ручей снова получаетъ свободное теченіе, его вода опять становится чистою, теряетъ свой непріятный запахъ и изъ узкихъ береговъ втекаетъ въ широкія рѣки, вливается, наконецъ, въ необъятную ширь безпредѣльнаго океана. Нѣчто подобное происходитъ и съ душою христіанина. Освободившись отъ сквернъ грѣха и страстей, преграждающихъ путь къ нравственному усовершенствованію, душа, руководимая благодатію Божіею, снова является чистою и святою, готовою къ воссоединенію съ своимъ первообразомъ въ царствѣ Христовомъ для вѣчной жизни, когда ея воля, отрекшись отъ себя и слѣдуя ученію и заповѣдямъ Христовымъ, какъ бы ста-

новится благою волею Самого Христа, ея умъ—умомъ Христовымъ. Что такое христіанское самоотреченіе есть дѣйствіе уже свободной воли, объ этомъ свидѣтельствуется самый способъ выраженія заповѣди: „если кто хочетъ по Мнѣ идти, пусть отвергнется себя“. Самообладаніе есть, несомнѣнно, признакъ высокой свободы. Но какое высокое самообладаніе нужно предполагать у человѣка, который рѣшается на самоотреченіе, на уничтоженіе гордыни своего ума, похотливости своей воли! Что слѣдованіе за Христомъ также не стѣсняетъ, а только расширяетъ нашу свободу и нашу дѣятельность,—это понять легко. Премудрость Божія непостижима; воля Божія всесовершенна; существо Божіе неограничено. А можетъ ли быть ограниченіе, подавленіе или лишеніе свободы тамъ, гдѣ—совершенство, безпредѣльность, неограниченность, какъ въ Божествѣ? Въ какомъ стремленіи къ добру можетъ стѣснять человѣка руководящая его всеблагая и всесовершенная воля Божія? Какое ограниченіе познанію истины можетъ указать сама всесовершенная, единая и вѣчная истина? Гдѣ предѣлъ для умственного и нравственного усовершенствованія въ христіанствѣ, если христіанину заповѣдано стремиться къ совершенству по образу совершенствъ Отца нашего небеснаго? Правда, истинный послѣдователь Христовъ становится уже недоступнымъ грѣху, злу, лжи и заблужденію и лишается страстныхъ наслажденій; но этимъ ли стѣсняется свобода человѣка? Вѣдь гдѣ грѣхъ и ложь, тамъ—рабство, а не свобода! Къ истинной свободѣ ведетъ одинъ путь—слѣдованіе за Христомъ и самоотреченіе или уничтоженіе въ себѣ всего грѣховнаго и безнравственнаго. И какая, дѣйствительно, свобода и безпредѣльность открываются для благотворной дѣятельности и добродѣтелей того, кто, отрекшись отъ своихъ собственныхъ страстей, рѣшился во всемъ подражать Христу—Сыну Божію! Если грѣхъ, страсти, зло и ложь сковываютъ свободу человѣка, какъ разбойники связываютъ въ пустыняхъ и дебряхъ несчастнаго заблудившагося путника, то всесовершенная Истина даруетъ свободу отрекшемуся отъ всѣхъ своихъ похотей христіанину. Нужно ли еще доказывать въ наше время, какое благотворное вліяніе на распро-

страненіе просвѣщенія и развитіе наукъ всегда имѣло и имѣетъ христіанство, требующее отъ насъ самоотреченія и жертвъ для блага человѣчества? Прямой отвѣтъ на это даетъ исторія и процвѣтаніе наукъ среди именно христіанскихъ народовъ, но чуждое для поклонниковъ Магомета и язычниковъ. Исторія ясно говоритъ, что гдѣ только ни распространялось истинное христіанство, оно всюду вносило просвѣщеніе, вызывало открытіе школъ, полагало начало науки, указывало путь къ истинѣ. Христіанская религія постоянно внушаетъ намъ заботу объ образованіи ума, о познаніи истины, о правильномъ развитіи всѣхъ нашихъ душевныхъ силъ. Она заповѣдуетъ намъ непрерывно и неуклонно стремиться къ „обновленію духа ума нашего“ (Ефес. IV, 23), быть по уму не дѣтьми, а совершеннолѣтними (1 Кор. XIV, 10), предохраняетъ насъ отъ рабства страстямъ даже и въ области научныхъ занятій и самообразованія, требуя, чтобы наше умственное развитіе совершалось также въ духѣ Христовомъ, т. е., въ смиреніи, безъ превозношенія ученостію, не подъ вліяніемъ пустого тщеславія, честолюбія или гнусной корысти, но только по чистому влеченію, свойственному богоподобной природѣ человѣка, къ истинѣ и умному свѣту, а его высшею и послѣднею цѣлью она ставитъ познаніе той *истины вещей*, область которой безпредѣльна и которая только одна можетъ удовлетворить благородному стремленію человѣка къ знанію и даровать чистую и святую свободу (Іоан. VIII, 32). Цѣлью для стремленій воли человѣка въ христіанствѣ также поставляется не то временное и случайное добро, которое заключается въ обыкновенныхъ малозначительныхъ вещахъ, гдѣ его трудно бываетъ отличить отъ зла, а то безпредѣльное и всесовершенное добро, которое имѣетъ свой источникъ только въ Богѣ и внѣ Бога невысказуемо. Безграничная любовь къ Богу и ближнимъ, любовь даже къ своимъ непримиримымъ врагамъ, замѣняетъ собою уничтоженныя страсти и похоти; а условная и узкая, эгоистическая свобода обращается въ то чудное мужество, которое побѣждаетъ міръ и ничѣмъ не побѣждается.

Что осуществленіе на землѣ такого богоподобнаго состоянія

свободы, мужества и нравственной мощи возможно для христіанина, это доказываютъ безчисленные примѣры изъ жизни христіанскихъ подвижниковъ, отрехшихся отъ своихъ страстей и похотей и всецѣло предавшихъ себя Христу, какъ и примѣры изъ жизни воспоминаемаго нынѣ Церковію великаго угодника Божіа, преподобнаго Антонія, имени котораго посвященъ нашъ св. храмъ. Эти примѣры для насъ весьма важны,—ибо въ нихъ христіанскія истины перестаютъ быть отвлеченными (теоретическими), а на дѣлѣ оказываются тѣмъ „закономъ духа жизни во Христѣ Иисусѣ, который *освобождаетъ* человечество отъ закона грѣха и смерти“ (Рим. VIII, 2). Мы здѣсь остановимся, впрочемъ, только на одномъ изъ нихъ, взятомъ изъ жизни св. Василія Великаго. Угодникъ Божій, который, по свидѣтельству его друга (Григорія Богослова), „все принесъ и отдалъ въ даръ Христу, и душу, и тѣло, и слово, и руки“, былъ неподкупнымъ служителемъ истины. Однажды правитель страны (префектъ Модестъ) угрожалъ ему отнятіемъ имущества, ссылкой и даже смертію, если онъ не измѣнитъ своимъ христіанскимъ убѣжденіямъ. На эту угрозу Святитель отвѣтилъ съ совершеннымъ спокойствіемъ и смиреніемъ: „изгнація не боюсь, ибо вся земля Господня; отнять имущества нельзя у того, кто ничего не имѣетъ; смерть для меня благодѣяніе: она соединитъ меня со Христомъ, для Котораго я живу и тружусь“. Судите же, какъ велики должны быть свобода и независимость того, кто могъ бы говорить такъ, какъ говорилъ этотъ Угодникъ Божій, и какъ, по его свидѣтельству, долженъ говорить не только каждый христіанскій епископъ, но и каждый христіанинъ! Но такая свобода была достигнута имъ лишь вслѣдствіе того, что онъ „все принесъ и отдалъ въ даръ Христу, и душу, и тѣло, и слово, и руки“.

Итакъ, каждый ищущій истины можетъ ясно видѣть, что христіанское ученіе о самоотреченіи не только не противно нашей нравственной природѣ, но вполне соотвѣтствуетъ ей; оно не обращаетъ человѣка въ безгласное и безвольное существо, а напротивъ представляетъ единственно вѣрный и истинный путь къ умственному и нравственному усовершенствованію.

нію; требуя безусловнаго повиновенія и подчиненія воли, ума и сердца Богу, оно не лишаетъ насъ нашей умственной и нравственной свободы, а только ведетъ и приводитъ къ ней. Поэтому кто любитъ свободу и ищетъ ее, тотъ найдетъ ее только въ христіанствѣ и именно путемъ самоотреченія, уничтоженія эгоизма и страстей и усвоенія свободы Господней.

„Кто вникнетъ въ законъ совершенный, законъ свободы,—говоритъ апостоль (Іак. I, 25),—тотъ, будучи не слушателемъ забывчивымъ, но исполнителемъ дѣла, блаженъ будетъ въ своемъ дѣйствованіи“.

Профессоръ богословія, *Прот. Т. Буткевичъ.*

Иннокентій, митрополитъ Московскій и Коломенскій.

(Продолженіе *).

Мы припомнимъ, что еще въ сомомъ началѣ своего миссіонерскаго служенія въ архіерейскомъ санѣ преосвященный Иннокентій испытывалъ весьма ощутительный недостатокъ въ деньгахъ для миссіонерскихъ цѣлей. „Нѣтъ одного, бездѣлицы — денегъ“,— писалъ онъ еще въ 1841 году, какъ мы знаемъ. И потому понятно, съ какою радостію принималъ онъ всякую лепту, пожертвованную на дѣло миссіи. Такъ, онъ даже отъ 10 іюля 1850 года писалъ А. С. Норову: „Средства наши— все тѣ же, и пособій, требуемыхъ мною, я еще не получилъ ни откуда. Только преосвященный митрополитъ Московскій прислалъ одну тысячу рублей сереб. на построеніе церкви на рѣкѣ Квихпакѣ“¹⁾. Или, какъ писалъ онъ отъ 11 іюля того же года къ А. Н. Муравьеву: „нашъ владыка Московскій утѣшилъ меня своею милостію. Онъ прислалъ 1000 р. сер. на построеніе церкви на р. Квихпакѣ. Дай Богъ ему здоровья“²⁾. За тѣмъ, отъ 4 февраля 1850 года самъ митрополитъ Филаретъ писалъ намѣстнику Лавры архимандриту Антонію: „посмотрите, въ прилагаемомъ листкѣ, что пишетъ преосвященный Иннокентій. Мало у насъ литографированныхъ иконъ. Однако не худо бы собрать, сколько ихъ есть, экземпляра по три, и послать къ нему. Если что можно по сему сдѣлать: то не умедите; потому что настаетъ время отправленія“³⁾.

* См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1898 г., № 1.

¹⁾ „Письма митр. Иннокентія“, собр. И. П. Барсуковымъ, I, 265. Спб. 1897.

²⁾ Приб. къ Твор. Св. Отц. 1889, XLIII, стран. 577.

³⁾ Письма митр. Филарета къ архим. Антонію III, 14.

Далѣ, мы не забыли также, что въ 1852 году, когда у митрополита Филарета былъ по дѣламъ востока вице-адмиралъ Е. В. Путятинъ и просилъ у него, кромѣ миссіонера, и церковныхъ вещей для преосвященнаго Иннокентія, владыка Филаретъ, какъ писалъ намѣстнику Лавры архимандриту Антонію, уже въ августѣ занимался приготовленіемъ ихъ. Окончательно приготовлены были онѣ къ началу сентября. Е. В. Путятинъ, самъ уѣзжая въ Лондонъ, просилъ митрополита Филарета, по заготовленіи вещей, передать ихъ, для пересылки на дальній востокъ, вице-директору инспекторскаго департамента морскаго министерства Теодору Теодоровичу Матюшкину. И потому отъ 3 сентября означеннаго 1852 года митрополитъ Филаретъ писалъ Ѳ. Ѳ. Матюшкину: „Его превосходительство вицеадмиралъ Еюимъ Васильевичъ Путятинъ указалъ мнѣ васъ, какъ посредника, для доставленія ему нѣкоторыхъ вещей, которыхъ назначеніе относится къ предпринимаемому имъ путешествію. По сему, препровождая при семъ два ящичка, въ которыхъ заключаются церковныя вещи, означенныя въ прилагаемой при семъ описи, покорвѣйше прошу принять трудъ отправить оныя по вышеизложенному назначенію ¹⁾). Препровожденныя въ то время вещи были таковы: сребропозлащенный потиръ, съ дискомъ, звѣздицею и прочими принадлежностями для совершенія таинства Евхаристіи также серебряными вызолоченными; напрестольный крестъ серебряный вызолоченный чеканной работы; напрестольное евангеліе въ 8-ю долю листа, обложенное малиновымъ бархатомъ съ сребропозлащенными украшеніями; газетовые воздухириза изъ французской полосатой шолковой матеріи съ соотвѣствующими принадлежностями къ ней, и стихарь таковой же матеріи съ ораремъ и поручами и проч. ²⁾). И въ 1859 году, въ исполненіе просьбы преосвященнаго Иннокентія, митрополитъ Филаретъ отъ 29 августа писалъ намѣстнику своему въ Лаврѣ архимандриту Антонію: „преосвященному Иннокентію иконами помогите, какъ пишете. Лучше не спѣшить, но сдѣ-

¹⁾ Л. 49 № 6 дѣлъ архива Учрежд. Соб. Лавры за 1852 годъ.

²⁾ Л. 50, № 6 тѣхъ же дѣлъ.

затѣ дѣло надежно ¹⁾. Дѣло касается устройства *домовой* церкви для преосвященнаго Иннокентія въ Иркутскѣ, и въ эту-то церковь на иконостасъ требовались ему иконы, „Съ часу на часъ жду отъ васъ,—писалъ преосвященный Иннокентій и самому о. вѣстнику Лавры,—отвѣта на мою просьбу отправленную къ вамъ уже давно. Чѣмъ-то вы обрадуете меня. А церковь моя скоро будетъ готова. Недѣли черезъ двѣ начнемъ уже устраивать и иконостасъ, т. е. мѣста для иконъ, царскія двери и проч. ²⁾. Въ виду и въ исполненіе какъ этой просьбы, такъ и приведенныхъ словъ письма настоятеля Лавры митрополита Филарета, того же 1859 года ноября 28 дня учрежденнымъ соборомъ Лавры опредѣлено: увѣдомить преосвященнаго, —и уже увѣдомлено,—о приготовленіи для домовой церкви его св. иконъ ³⁾.—Наконецъ, письмомъ отъ 20 августа 1864 года владыка митрополитъ Московскій увѣдомлялъ преосвященнаго Иннокентія: „Преосвященнѣйшій владыко, возлюбленный о Господѣ братъ! Слышалъ я, что ваше высокопреосвященство нуждается въ крестикахъ для новообращенныхъ изъ иновѣрцевъ христіанъ. Желая удовлетворить сей нуждѣ, препровождая при семъ триста сребропозлащенныхъ крестиковъ, для употребленія согласно съ потребностію. Съ истиннымъ почтеніемъ и яже о Господѣ любовію пребываю“ и проч. ⁴⁾.

Съ такою же любовію и иными способами выражалъ святитель Московскій Филаретъ свое содѣйствіе миссіонерскому и епископскому служенію преосвященнаго Иннокентія на далекой окраинѣ отечества. Онъ содѣйствовалъ, какъ мы говорили въ свое время, обнародованію, путемъ печати, свѣдѣній объ апостольскомъ служеніи преосвященнаго Иннокентія.

Еще въ 1839 году, при первомъ личномъ свиданіи съ преосвященнымъ Иннокентіемъ, въ то время іереемъ Іоанномъ пеняминовымъ, живо заинтересовавшись его рассказами объ алеутахъ и другихъ племенахъ, имъ просвѣщенныхъ и приведенныхъ въ ограду стада Христова, о подвигахъ его долго-

¹⁾ Письма митр. Филарета къ архим. Антонію, ч. IV, стран. 193, Москва, 1884.

²⁾ Л. 1 об. № 114 дѣлъ Учрежд. Собора Серг. Лавры за 1859 годъ.

³⁾ Тамъ-же л. 3.

⁴⁾ Душеспол. Читаніе за 1884 г. ч. I стран. 125.

временнаго апостольскаго служенія среди инородцевъ, о различныхъ событіяхъ съ нимъ самимъ, совершившихся не безъ промыслительнаго дѣйствія Божія, и о прочемъ, съ нимъ совершившемся и ему извѣстномъ, святитель Московскій Филаретъ своимъ прозорливымъ умомъ и окомъ осматривалъ ясно, насколько все это могло быть поучительно и для другихъ людей и насколько хорошо это могло готовить общее сочувствіе миссіи и миссіонерству, если было бы извѣстно возможно большому кругу лицъ. Поэтому то, если мы не забыли, уже въ 1840 году, отпуская протоіерея Веніамина на богомолье въ Лавру Сергіеву изъ Петербурга, онъ писалъ о. намѣстнику Лавры, чтобы сей послѣдній попросилъ о. протоіерея рассказать объ алеутѣ Смирениковѣ и проч. Разказы свои добродушный о. протоіерей не потяготился повторить и другимъ лицамъ, съ которыми тогда видѣлся. А видѣлся онъ тогда, проживъ въ Лаврѣ не мало дней, между прочимъ и съ ученою братією Московской духовной академіи. Такъ, въ частности, знаменитый профессоръ философіи въ означенной академіи и глубоковѣрующій христіанинъ, протоіерей Ѳеодоръ Александровичъ Голубинскій, котораго также посѣтилъ о. протоіерей Веніаминъ¹⁾, подъ впечатлѣніемъ бесѣды послѣдняго, въ своихъ бумагахъ оставилъ такую запись на 3-е апрѣля 1840 года: „Видѣлся съ о. протоіеремъ ост. Ситхи, Іоанномъ Евсевьевичемъ Веніаминовымъ, 15 лѣтъ трудившимся въ проповѣданіи слова Божія, въ Сѣверо-Американскихъ владѣніяхъ. Замѣчательны изъ его бесѣдъ: 1) объ алеутѣ Ив. Смирениковѣ. 1795, 1797. 1827. О. Макаріи²⁾. Два небольшихъ наставленія въ стихахъ; 2) Объ о. Ювеналии³⁾. † 1799. Убитый, 3 раза нагонялъ убившихъ его⁴⁾. О бѣсоватомъ сынѣ Пел. Ив., Ирк. мѣщанинъ:

1) Оба протоіерея были почти ровесники по лѣтамъ. Столѣтіе со дня рожденія митрополита Иннокентія (Веніамина) исполнилось 26 августа 1897 года, а столѣтіе со дня рожденія протоіерея Ѳ. А. Голубинскаго исполняется 22 декабря того-же 1897 года.

2) Объ этомъ о. Макаріи, проповѣдникѣ вѣры Христовой алеутамъ, упомянуто было выше, въ приведенномъ разказѣ Ив. Смиреникова и дал.

3) Или Ювеналии, о которомъ также упомянуто было нами выше.

4) Подробнѣе о семь см. *И. П. Барсукова*, въ біографіи митр. Иннокентія, стран. 23 и дал.

собаки на дор. вой: какіе страшные надъ нимъ носятся! Евангеліе; заклин. молитва ¹⁾). Между тѣмъ въ то время уже зачиналось въ Московской духовной академіи дѣло объ изданіи при ней повременнаго органа печати, начавшаго выходить въ свѣтъ, съ благословенія митрополита Московскаго Филарета и съ разрѣшенія Св. Синода. А это какъ разъ и совпало съ началомъ архипастырски-миссіонерской дѣятельности преосвященнаго Иннокентія. Поэтому-то митрополитъ Филаретъ, я отпуская въ 1841 году преосвященнаго Иннокентія въ далекій путь на его новую епархію, просилъ его сообщать ему письмами объ этой дѣятельности его, надѣясь по справедливости видѣть въ этихъ сообщеніяхъ обильный матеріалъ для назиданія читателей будущаго академическаго повременнаго изданія и давъ ему обѣщаніе отвѣчать на его письма своими письмами. Мало того, чтобы скорѣе вызвать преосвященнаго Иннокентія на переписку, митрополитъ Филаретъ самъ первый написалъ ему письмо, когда преосвященный Иннокентій еще былъ на пути въ свою епархію. Это видно изъ слѣдующихъ словъ письма преосвященнаго Иннокентія къ А. Н. Муравьеву отъ 30 іюля 1841 года изъ Охотска: „27-го іюля я получилъ письмо отъ нашего владыки ²⁾). Я былъ пораженъ этимъ. Онъ первый пишетъ ко мнѣ и тогда какъ отъ меня не выдалъ еще ни строки. Да хранить и сохранить его Господь для блага церкви нашей. Это было первымъ моимъ выраженіемъ благодарности къ нему, и оно будетъ всегда. Лучше не умѣю“ ³⁾). Это первое, краткое, благодарственное, имѣвшее личный, частный характеръ письмо преосвященнаго Иннокентія къ митрополиту Филарету, конечно, не нуждалось въ обнародованіи. Но за то первыя же, болѣе обстоятельныя свѣдѣнія о прибытіи его въ Америку и о началѣ его архипастырски-

¹⁾ Такъ сокращенно сдѣлана запись въ бумагахъ Ѳ. А. Голубинскаго. Запись эта обязательно сообщена была намъ сыномъ послѣдняго, доселѣ здравствующимъ профессоромъ Московской-же духовной академіи Димитріемъ Θεодоровичемъ Голубинскимъ, которому и приносимъ за сіе наше глубочайшую благодарность.

²⁾ Такъ обыкновенно называетъ митрополита Филарета преосвященный Иннокентій, въ своихъ письмахъ къ другимъ лицамъ, между прочимъ къ А. Н. Муравьеву.

³⁾ *Прибавл. къ твор. св. Отц.* за 1889 г. ч. XLIII, стран. 529. Сн. „Письма митропол. Иннокентія“, собр. И. П. Барсуковымъ I, 57. Спб. 1897.

миссіонерской тамъ дѣятельности сообщавшее письмо отъ 30 апрѣля 1842 года изъ Новоархангельска (на островѣ Ситхѣ), пришедшее въ Москву какъ разъ ко времени выхода въ свѣтъ первой книжки академическаго повременнаго изданія: *Творенія св. отцевъ съ Прибавленіями* духовнаго содержанія, митрополитъ Филаретъ нашелъ возможнымъ, исключивъ въ немъ имѣвшее характеръ личныхъ къ нему отношеній, отдать къ напечатанію въ этомъ, подлежащемъ его вѣдѣнію, изданіи. Съ этою цѣлію онъ отъ 4 марта 1843 года писалъ ректору Московской духовной академіи архимандриту Евсевію (Орлинскому): „Посылаю вамъ, отецъ ректоръ, письмо преосвященнаго Камчатскаго. Я перечертилъ карандашемъ то, чего не надлежитъ касаться. Изъ прочаго выбирайте, что вамъ покажется достойнымъ извѣстности съ приличіемъ ¹⁾. И письмо преосвященнаго Иннокентія, весьма поучительное и любопытное, было напечатано въ первой части академическаго журнала за первый годъ его существованія (1843), занявъ въ ней 185—191 страницы ²⁾. Подобнымъ же образомъ митрополитъ Филаретъ пересылалъ къ ректорамъ академіи, для напечатанія въ академическомъ журналѣ, и послѣдующія письма къ нему преосвященнаго Иннокентія то при особыхъ своихъ къ нимъ письмахъ ³⁾, то чрезъ намѣстника Лавры архимандрита Антонія ⁴⁾, а то лично. Такъ какъ всѣ эти письма, рядъ которыхъ отъ 1842 года простирается до 1856 года, не только уже напечатаны въ самыхъ *Прибавленіяхъ къ твореніямъ св. От-*

¹⁾ *Чтеніе въ Общ. люб. дух. просв.* за 1882 г., ч. III, стр. 274. „Матеріаловъ для исторіи русск. церкви“.

²⁾ Отсюда письмо это перепечатано было потомъ у *И. П. Барсукова* и въ составленной имъ биографіи митр. Иннокентія (стр. 157—161. Москва, 1883) и въ собранныхъ имъ же „Письмахъ митр. Иннокентія“ (кн. I, стр. 73—78. Спб. 1897).

³⁾ Таковы, напримѣръ, письма а) къ тому же ректору архимандриту Евсевію за 1845 и 1847 годы въ *Чтеніяхъ въ Общ. люб. дух. просв.* за 1882 г., ч. III, стр. 290 и 296 „матеріаловъ для исторіи русск. церкви“; б) къ ректору архим. Алексію (Ржаницыну), въ послѣдствіи архіепископу Тверскому въ особо изданныхъ къ нему *Письмахъ митр. Филарета*, стр. 60 и 102 (Москва, 1883) и в) къ архим. Евгенію (Сахарову—Платонову), въ послѣдствіи епископу Свѣбурскому—въ *Русскомъ Архивѣ* за 1893 г., кн. III, стр. 164.

⁴⁾ См. напр. *Письма м. Филар. къ архим. Антонію III*, 237 и 310 Москва, 1883.

цель въ русскомъ переводѣ, издав. при Московской духовной академіи за 1843—1856 годы, но и перепечатаны отсюда въ біографіи святителя Иннокентія, составленной *И. П. Барсуковымъ* ¹⁾ и въ собранныхъ имъ же „Письмахъ митрополита Иннокентія, ²⁾, и такъ какъ, кромѣ того, изъ нихъ уже печатно дѣлаемы были извлечения для характеристики личности и дѣятельности этого святителя ³⁾: то мы не будемъ дѣлать даже извлеченій изъ нихъ теперь, а скажемъ лишь, что митрополитъ Филаретъ, кромѣ сего, и другими путями способствовалъ извѣстности преосвященнаго Иннокентія и его апостольскаго служенія. Такъ, онъ склонялся, какъ увидимъ впоследствии, къ тому, чтобы напечатана была, хотя и не безъ ограниченій, дѣлая и особенная „записка“ о миссіонерскихъ подвигахъ преосвященнаго Иннокентія, т. е., своего рода біографія послѣдняго. Благословлялъ онъ къ напечатанію и сообщенія другихъ миссіонеровъ Камчатской епархіи, также въ значительной мѣрѣ касавшіяся и личности и дѣятельности преосвященнаго Иннокентія, какъ главнаго своего миссіонера, начальника всей Камчатской, Курильской и Алеутской миссіи ⁴⁾. Но мы и этой стороны дѣла теперь подробно не будемъ касаться ⁵⁾, какъ не столь близкое отношеніе къ нашему главному предмету имѣющей; а приступимъ къ раскрытію ближайшихъ, письменныхъ и личныхъ, сношеній между обоими іерархами, согласно сдѣланному нами раньше предположенію, при чемъ не опустимъ изъ вниманія и сношеній митрополита Филарета съ другими лицами, касающихся преосвященнаго Иннокентія и его апостольскаго служенія, равно какъ и сношеній преосвященнаго Иннокентія съ другими лицами, разъясняющихъ это отношеніе къ нему митрополита Филарета. Но такъ какъ и съ этой сто-

1) См. напр. въ ней на стран. 185—186, 202—205 и т. д. Москва 1883.

2) См. напр. въ нихъ кн. I, стр. 91—92, 104—108, 112—114 и т. д. Спб. 1897.

3) См. напр. въ словѣ проф. Д. Ѳ. Голубинскаго въ *Душпол. Читеніи* за 1880 г., ч. II, стран. 96—108.

4) См. напр. эти сообщенія напечатанными въ *Приб. къ Твор. св. Отц.* за 1856 г. ч. XV; 1857 г. ч. XVI; 1859 г. ч. XVIII и др.

5) Объ этомъ можно нѣсколько подробнѣе читать въ нашей, посвященной памяти преосвященнаго Иннокентія, статьѣ, помѣщенной въ *Богословскомъ Вѣстникѣ* за 1897 г., сентябрь, стран. 285 и дал. отд. III.

ровы многое уже обнаружено путемъ печати ¹⁾, то мы изъ многого изберемъ лишь немногое.

Мы припомнимъ дѣло о миссіонерахъ, посланныхъ изъ Москвы къ преосвященному Иннокентію въ 1852 году. Изъ нихъ отецъ Теофилъ оказался вполне благонадежнымъ, а два другихъ іеромонаха—Гавріилъ и Ареѣа—не вполне и ихъ скоро пришлось уволить отъ миссіи. Этого не скрывалъ преосвященный Иннокентій и въ своихъ письмахъ къ митрополиту Филарету. Поэтому уже отъ 14 января 1856 года митрополитъ Филаретъ писалъ намѣстнику Лавры архимандриту Антонію: „нѣкоторые вызвавшіеся отъ насъ на подвиги не оказались твердыми въ нихъ. О. Гавріилъ и Ареѣа отъ преосвященнаго Иннокентія горькія вѣсти ²⁾, Адмиралъ Путятинъ ни слова не сказалъ мнѣ о Ареѣахъ: я понялъ, что не хочется говорить непріятнаго и не спросилъ его. Такъ и оказалось ³⁾. И вскорѣ послѣ того, именно отъ 10 марта того же 1856 года, самому преосвященному Иннокентію писалъ: „Благодарю съ вами Бога за то, въ чемъ продолжаетъ Онъ являть вамъ Свою благодатную помощь и за безопасность предъ лицомъ враговъ ⁴⁾. Въ трудномъ же и скорбномъ да подкрѣпитъ Онъ васъ и да даруетъ труду плодъ и скорби утѣ-

1) О напечатаніи переписки между обоими іерархами мы уже замѣчали въ свое время. Много напечатано и въ біографіи митроп. Иннокентія, составленной Барсуковымъ. При этомъ нельзя не отмѣтить и того обстоятельства, что митрополитъ Филаретъ, какъ онъ и самъ признавался однажды, за множествомъ писемъ къ нему присылаемыхъ, обыкновенно сжигалъ письма, не имѣвшія особенно важнаго дѣловаго характера.

2) Письмо о семъ преосвященнаго Иннокентія, очевидно, также уничтожено, ибо въ собраніи его писемъ, сдѣланномъ въ послѣднее время *И. П. Барсуковымъ*, такого письма не имѣется.

3) *Письма митроп. Филарета къ архим. Антонію III*, 376—377.

4) Это было писано по окончаніи Крымской войны, которая отразилась и на дальнемъ востокѣ нашемъ; коснулась и святителя Иннокентія; но его Господь охранялъ отъ опасностей, сопряженныхъ съ дѣйствіями непріятелей (Англичанъ) противъ русскихъ владѣній на дальнемъ востокѣ. Подробнѣе объ этомъ см. у *Барсукова* въ біографіи митроп. Иннокентія, стр. 347 и дал. Объ этомъ же, очевидно, преосв. Иннокентій сообщалъ и въ письмѣ къ митроп. Филарету. Срав. также объ этомъ въ письмахъ преосв. Иннокентія къ сыну его Гавріилу, къ А. И. Карасевскому и др. въ общемъ собраніи „Писемъ“ его, изданныхъ *И. П. Барсуковымъ* I, 450 и дал. 454 и дал. и др. Спб. 1897.

шеніе. Нѣкоторымъ скорбямъ вашимъ соскорблю и я, и особенно бѣдамъ во лжебратіи, открывшимся въ пришедшихъ отъ насъ. Какъ я въ Лаврѣ бываю не долго и, будучи тамъ, не имѣю удобства наблюдать за каждымъ изъ братіи, то при избраніи долженъ я былъ положиться на свидѣтельство тамошнихъ старшихъ.—Въ Гавріилѣ вѣроятно дѣйствуетъ прежняя болѣзнь умоповрежденія. Я видѣлъ опыты, которые показывали, что выздоровѣвшихъ отъ сей болѣзни не безопасно употреблять къ дѣламъ труднымъ и заглазнымъ.—Особенно горько узнать о дѣйствіяхъ произвольной болѣзни Ареомы, которой здѣсь не подозрѣвали. Вы, конечно, поспѣшили отозвать сихъ людей, и думаю, хорошо было бы, чтобы вы отослали ихъ къ намъ, дабы близь васъ и слѣдовъ ихъ не оставалось¹⁾. Преосвященный Иннокентій такъ и поступилъ, хотя, по любви, снисходительности и долготерпѣнію, не вскорѣ же отослалъ ставшихъ неудобными миссіонеромъ обратно въ Лавру Сергіеву, и даже отпуская обратно, не давалъ имъ дурной аттестаціи, щадя ихъ будущее²⁾. Такъ, напримѣръ, относительно Ареомы, в его „произвольной болѣзни“ онъ вотъ что писалъ отъ 2 октября 1859 года изъ Якутска о. намѣстнику Сергіевой Лавры архимандриту Антонію: „Еромонахъ Ареомъ, поступившій отъ васъ ко мнѣ на службу, нынѣ мною уволенъ отъ служенія въ Камчатской епархіи съ дозволеніемъ возвратиться къ вамъ. Онъ еще въ августѣ выѣхалъ изъ Якутска снабженный пашпортомъ, подорожною по казенной надобности и прогонными. Послужной его списокъ, препровожденный вами ко мнѣ, въ числѣ прочихъ бумагъ, погибъ въ извѣстномъ монастырскомъ пожарѣ³⁾. Прилагаемый при семъ, такъ называемый послужной списокъ, составленъ въ Якутскомъ Духовномъ Правленіи

1) *Русскій Архивъ* 1881 г., кв. II, стр. 24—25.

2) Напр. въ аттестаціи о. Ареомъ на его послужномъ списокѣ за 1859 годъ преосв. Иннокентій своеручно помѣтилъ: „Къ послушаніямъ очень способенъ; и поведенія весьма хорошаго. Но иногда предается слабости винопитія, впрочемъ очень рѣдко и всегда послѣ того приноситъ искреннее раскаяніе“. № 114 дѣлъ архива Учрежд. Собора Сергіевой Лавры за 1859 г.

3) Этотъ пожаръ въ Якутскомъ Спаскомъ монастырѣ произошелъ въ 1858 году, о чемъ см. на стр. 465—466 биографіи митрополита Иннокентія, составленной *И. П. Барсуковымъ*.

со словъ его ¹⁾. Въ немъ вѣрно только послѣднее, т. е. что онъ съ октября 1853 года по августъ 1859 служилъ въ должности миссіонера, и награжденъ набедренникомъ, а на бронзовый крестъ ²⁾ ему дано особое свидѣтельство. Вѣрна и моя рекомендація о немъ ³⁾. Когда онъ не пьетъ: онъ золотой человѣкъ. Лучшаго и желать нельзя. И потому въ Курильскомъ отдѣлѣ, гдѣ водка бываетъ однажды въ годъ и въ самомъ незначительномъ количествѣ, онъ свое дѣло дѣлалъ и велъ себя какъ нельзя лучше. Въ службѣ и исправленіи требъ онъ неутомимъ. Да и выпивши онъ не досадитъ никому. Если бы онъ самъ не сталъ проситься отъ насъ, я бы не отпустилъ его ⁴⁾.

Въ 1857 году, какъ извѣстно, преосвященный Иннокентій вызванъ былъ въ Петербургъ для присутствія въ засѣданіяхъ Св. Синода и, выѣхавъ въ концѣ іюня изъ Якутска, направилъ путь свой въ сѣверную столицу чрезъ Москву, чтобы предварительно посовѣтоваться съ мудрымъ святителемъ Московскимъ. Въ Москву пріѣхалъ онъ въ августъ и остановился въ Чудовомъ монастырѣ, при чемъ не рѣдко имѣлъ болѣе или менѣе продолжительныя и во всякомъ случаѣ поучительныя бесѣды съ митрополитомъ Филаретомъ. Въ числѣ многихъ предметовъ взаимныхъ бесѣдъ ихъ былъ и вопросъ о переводѣ Св. Писанія, обоимъ имъ дорогой, такъ какъ митрополитъ Филаретъ только что въ предшествующемъ 1856 году успѣлъ было подвинуть къ осуществленію давнюю и завѣтную свою мысль о переводѣ Св. Писанія на русскій языкъ, а преосвященный Иннокентій въ то время живо заинтересованъ былъ немало важнымъ въ миссіонерскомъ отношеніи дѣломъ перевода Св.

¹⁾ Впрочемъ этотъ послужной списокъ, въ общемъ, сходенъ съ послужнымъ спискомъ, приложеннымъ къ дѣлу № 6 архива Учрежд. Собора за 1852 годъ и даже почти сего послѣдняго.

²⁾ За войну 1853—1856 годовъ.

³⁾ Разумѣется рекомендація въ послужномъ спискѣ о. Ареемъ, приведенная нами въ одномъ изъ предшествующихъ примѣчаній. Точно также и въ графѣ послужнаго списка: „не было ли на него какихъ подозрѣній, оправдался или обвинялся“, преосв. Иннокентій написалъ: „кажется, не было“. Въ томъ же № 114 дѣлѣ архива Учр. Соб. за 1859 годъ.

⁴⁾ Письмо еще нигдѣ не напечатано доселѣ. Хранится при дѣлѣ № 114 архива Учр. Соб. за 1859 г.

Писанія и богослужебныхъ книгъ на Якутскій и Тунгусскій языки. Но и мысль святителя Филарета, встрѣтившая въ то время затрудненія къ своему осуществленію въ возраженіяхъ митрополита Кіевскаго Филарета ¹⁾, нуждалась въ поддержкѣ для officialнаго движенія къ ея осуществленію, и дѣло, составлявшее предметъ заботливости преосвященнаго Иннокентія, нуждалось въ авторитетной поддержкѣ митрополита Московскаго. Поэтому оба святителя имѣли нужду во взаимной поддержкѣ. Поэтому же святитель Московскій еще до отправленія преосвященнаго Иннокентія изъ Москвы въ С.-Петербургъ для участія въ засѣданіяхъ Св. Синода постарался переговорить съ нимъ о дѣлѣ перевода Библии на русскій языкъ. Въ этомъ смыслѣ прямо по отъѣздѣ преосвященнаго Иннокентія въ Петербургъ онъ писалъ намѣстнику Лавры архимандриту Антонію отъ 30 августа 1857 года слѣдующее: „Богъ благословитъ ваше попеченіе объ общепольномъ. Благодарю за напоминаніе о переводѣ Св. Писанія. Я не думалъ было, что нужно объяснять сіе дѣло пр. Иннокентію. Но когда получилъ ваше письмо 25 дня вечеромъ, едва не потерялъ надежду говорить съ нимъ ²⁾; потому что 26 день занятъ царскимъ праздникомъ ³⁾ и приготовленіемъ къ служенію 27 дня, на который перенесенъ крестный ходъ, и въ сей день преосвященный располагался отбыть. Однако, когда 26 дня сказалъ я ему, что желалъ бы еще съ нимъ говорить, и онъ изъявилъ подобное: то онъ остался до 28 дня, и 27 дня послѣ обѣда мы довольно съ нимъ бесѣдовали, о чемъ нужно. Онъ съ удивленіемъ замѣчалъ, какъ слабы возраженія Кіевскаго владыки по дѣлу о переводѣ“ ⁴⁾. Такимъ образомъ, владыка Московскій этою бесѣдою лично съ преосвященнымъ Иннокентіемъ какъ бы успокоенъ былъ на

¹⁾ Подробности объ этомъ дѣлѣ можно читать въ нашемъ изслѣдованіи „О подвигахъ Филарета митроп. Московскаго въ дѣлѣ перевода Библии на русскій языкъ“, стр. 152 и дал. Москва, 1883.

²⁾ Въ бытность свою въ Москвѣ въ августѣ 1857 года преосвященный Иннокентій посѣтилъ и Сергіеву Лавру и вѣроятно въ разговорѣ съ о. намѣстникомъ высказалъ о переводѣ Св. Писанія на русскій языкъ что либо такое, что заставило о. намѣстника написать о семъ митрополиту Филарету.

³⁾ Коронація 1856 года.

⁴⁾ Письма митроп. Филарета къ архим. Антонію IV, 49. Москва, 1884.

счетъ судьбы своего дѣла перевода Св. Писанія на русскій языкъ. Однако въ началѣ ноября того же 1857 года, когда преосвященный Иннокентій продолжалъ еще засѣдать въ Св. Синодѣ, митрополитъ Московскій получилъ такія свѣдѣнія о мнѣнїи его по этому дѣлу, которыя вновь обезпокоили его. Выдавшійся съ нимъ нерѣдко за это время въ Москвѣ профессоръ Московской духовной академіи (послѣ ректоръ послѣдней, протоіерей) Александръ Васильевичъ Горскій подъ 13 ноября въ своемъ дневникѣ занесъ слѣдующія слова митрополита Филарета: „Говорятъ теперь, что преосвященные—Алеутскій и Аванасій ¹⁾ Казанскій склоняются къ тому, чтобы не переводить Св. Писанія на русскій языкъ. Не знаю чѣмъ кончится“ ²⁾. По этому владыка Московскій, вѣроятно, написалъ преосвященному Иннокентію что либо въ родѣ запроса по означенному предмету и, получивъ отъ него вновь успокоительный отвѣтъ, отъ 25 ноября того же 1857 года писалъ ему слѣдующее: „Простите, что я съ довѣріемъ принялъ невѣрный слухъ о вашемъ мнѣнїи относительно перевода Св. Писанія на русское нарѣчіе. Онъ пришелъ ко мнѣ такимъ путемъ, что я имѣлъ причину доворять ему.—Изволите говорить, что меня спросятъ, какъ приняться за сіе дѣло. Но, кажется, на чтобы останавливать и длить дѣло симъ вопросомъ? На сей вопросъ владыки Кіевскаго я отвѣчалъ въ моемъ мнѣнїи, что главныя правила и предосторожности въ опредѣленїи Св. Синода ³⁾ изложены; когда сіе утвердится, тогда будетъ время подумать о подробностяхъ. И что спрашивать меня, когда я одинъ, а васъ много? *Спасеніе во мнози советъ.* По истинѣ, мнѣ часто трудно бываетъ по недостатку советъ. Но положимъ, что я пред-

¹⁾ По фамиліи Соколовъ († 1868).

²⁾ *Прибавл. къ Твор. Св. Отц.* за 1884 г. ч. XXXIV, стран. 343. Кончилось дѣло, какъ извѣстно, благополучно. По кончинѣ владыки митрополита Кіевскаго Филарета, послѣдовавшей 21 декабря 1857 г., Св. Синодъ, съ Высочайшаго разрѣшенія, благословилъ начало дѣла перевода Св. Писанія на русскій языкъ, состоявшееся въ началѣ 1858 года.

³⁾ Разумѣется опредѣленіе Св. Синода отъ 1856 года сентября 10 дня, состоявшееся въ Москвѣ, гдѣ Св. Синодъ имѣлъ тогда свои засѣданія по случаю Коронаціи, и формулированное самимъ святителемъ Московскимъ Филаретомъ, по предложенію котораго въ 1856 году и возбуждено о семъ дѣло въ засѣданїи Св. Синода 10 сентября.

ставляю вамъ проектъ и назову лица, чрезъ которыя можно приняться за дѣло; пока вы о семъ разсуждаете и представляете на Высочайшее усмотрѣніе, кто нибудь, назначенный мною, можетъ умереть, между тѣмъ какъ его назначеніе Высочайше утверждено: вамъ надобно будетъ опять разсуждать и представлять ваше разсужденіе на Высочайшее утвержденіе. Сіе возвращаетъ меня къ моему мнѣнію, чтобы представить на Высочайшее усмотрѣніе составленное опредѣленіе, а подробности исполненія остались бы въ распоряженіи Св. Синода. Впрочемъ да будетъ воля Св. Синода¹⁾. Такимъ образомъ святитель Иннокентій въ Петербургѣ способствовалъ осуществленію благой мысли святителя Московскаго о переводѣ Библіи на русскій языкъ.

Въ свою очередь митрополитъ Московскій Филаретъ, какъ въ 1839 году, такъ и теперь сильно и всячески содѣйствовалъ преосвященному Иннокентію къ осуществленію его благой мысли о напечатаніи заблаговременно составленныхъ переводовъ Св. Писанія и книгъ богослужебныхъ на Якутскій языкъ, причемъ Евангеліе отъ Маттея, согласно желанію самого преосвященнаго Иннокентія, долженствовало быть напечатаннымъ съ параллельнымъ тексту Якутскаго перевода русскимъ переводнымъ текстомъ²⁾. Главный трудъ въ этомъ переводномъ дѣлѣ принадлежалъ тогдашнему Якутскому протоіерею—миссіонеру Димитрію Васильевичу Хитрову, скончавшемуся 8 сентября 1896 года въ санѣ епископа Уфимскаго, который составилъ и грамматику Якутскаго языка. Его-то, какъ хорошаго знатока Якутскаго языка, въ 1857 году преосвященный Иннокентій и послалъ въ Россію (въ Москву и Петербургъ) для того, чтобы имѣть главный и ближайшій надзоръ за корректуру Якутскихъ переводовъ. И о немъ между прочимъ писалъ преосвященный Иннокентій (отъ 5 февраля 1857 года) тай-

¹⁾ *Русскій Архивъ* 1881, II, 25; см. *Душев. Учен.* 1882, II, 232—233. Тоже самое письмо переиздано и въ биографіи митр. Иннокентія, составленной *Барсуковымъ*, стран. 414—415. М. 1883.

²⁾ См. о семъ письмо преосв. Иннокентія къ состоявшему при Св. Синодѣ тайному совѣтнику К. С. Сербиновичу († 1874) въ биографіи митр. Иннокентія составленной *Барсуковымъ*, стран. 407.

ному совѣтнику К. С. Сербиновичу: „Въ дѣйствіяхъ вашихъ съ нимъ весьма много сходства: онъ миссіонеръ, и я былъ тоже. Онъ трудился въ переводѣ св. книгъ на туземный языкъ, и я тоже. Онъ составилъ грамматику на языкѣ не имѣющемъ еще грамоты, и я тоже. Я пріѣхалъ въ Питеръ и Москву для напечатанія переводовъ, и онъ тоже. Не есть ли это указаніе, что и онъ долженъ выѣхать изъ Питера тѣмъ же, чѣмъ и я? Правда, у него есть важная причина, не допускающая его до того. У него жена жива; но она помѣшана; а это почти все равно, что умерла. Давно уже онъ несетъ этотъ тяжелый крестъ ¹⁾ и, благодареніе Богу, не изнемогаетъ и не совращается на распутія мірскихъ утѣшеній. Что же касается до его характера, сердца, знанія дѣла, ревности и усердія къ дѣлу и знанія мѣстныхъ обычаевъ и языка, то лучшаго для Якутской епархіи не надобно, да и не найти ²⁾. Это я на дняхъ высказалъ въ письмѣ Андрею Николаевичу ³⁾, и вотъ теперь говорю вамъ—и болѣе не скажу ни кому ⁴⁾. Этотъ-то протоіерей, которому уже лишь чрезъ десять лѣтъ послѣ того судилъ Господь облечься и въ архіерейскій санъ ⁵⁾ подобно преосвященному Иннокентію, по рекомендаціи послѣдняго, былъ отечески принятъ и обласканъ митрополитомъ Филаретомъ, пользовался отъ него возможнымъ во всемъ содѣйствіемъ и, по окончаніи дѣла, ради котораго онъ и пріѣзжалъ изъ Сибири,

¹⁾ Дим. Вас. Хитровъ, изъ студентовъ Рязанской духовной семинаріи, еще въ 1840 году, по окончаніи семинарскаго курса, отправленъ былъ въ Якутскую епархію и, женившись, въ 1841 году принялъ священный санъ и съ тѣхъ поръ трудился на миссіонерскомъ поприщѣ, имѣя душевно больную жену, которая умерла уже лишь въ 1867 году.

²⁾ Дѣло въ томъ, что преосвященный Иннокентій, какъ видно и изъ дальнѣйшихъ словъ того же письма его къ Сербиновичу, въ то время сильно настаивалъ на открытіи особой катедры Якутской, которая по сему и открыта была въ 1860 году. На эту то кафедру онъ и мѣтилъ тогда о. Д. В. Хитрова.

³⁾ См. почти въ тѣхъ же словахъ выраженное о семъ письмо преосв. Иннокентія къ А. Н. Муравьеву отъ 31 янв. 1857 года въ *Приб. къ Твор. Св. Отец.* за 1889 г., ч. XLIV, стран. 78.

⁴⁾ См. стран. 411 біографіи митроп. Иннокентія, составленной И. П. Барсуковымъ. Здѣсь же, въ подстрочномъ примѣчаніи, добавлены знаменательныя слова самаго преосвященнаго Иннокентія: „Разумѣется, кромѣ Московскаго митрополита (т. е. „не скажу никому“), отъ котораго я ничего не таю“.

⁵⁾ Именно это было, по кончинѣ супруга его, въ 1867 году.

отъ того же святителя Московскаго снабженъ былъ, кромѣ церковно-богослужебныхъ вещей для Якутской епархіи ¹⁾, и слѣдующимъ письмомъ на имя Оберъ-прокурора Св. Синода графа А. П. Толстаго: „Якутскій протоіерей пришелъ ко мнѣ съ вопросомъ, возвращаться ли ему, или искать мѣста здѣсь? Я отвѣчалъ, что если не возвратится, то понесенные имъ труды и приобрѣтенныя знанія особенныя, останутся безъ того плода, который могутъ принести; и который весьма желателенъ. Здѣшной странѣ нѣтъ нужды приобрѣтать его: а тамошней гажело будетъ лишиться его. Возраженіе противъ сего есть болѣзненное состояніе супруги его, по которому тамъ не удобно ему имѣть ее при себѣ; а въ случаѣ оставленія ея въ здѣшной больницѣ, въ которой она находится, не по силамъ ему платить за ея содержаніе. По моему мнѣнію, надобно разрѣшить сіе возраженіе, для пользы церковной, тѣмъ чтобы больная или принята была на больничное содержаніе, или обезпечена была платою за ея содержаніе отъ духовнаго вѣдомства или посредствомъ пенсіи мужу. По желанію пользы церковной, представляю сіе вниманію Святѣйшаго Синода и Вашему“ ²⁾. Мы не знаемъ, на чемъ именно изъ трехъ предположеній святителя Московскаго остановилось своимъ рѣшеніемъ высшее священноначаліе Россійской церкви относительно протоіерея Хитрова и его больной супруги, но то несомнѣнно, что этотъ достопочтенный протоіерей снова вернулся къ своему миссіонерскому служенію, которое и совершалъ доблестно въ Якутской и Уфимской епархіяхъ; тамъ же и душу свою положилъ ³⁾.

¹⁾ См. о семъ *Письма митр. Филарета къ архим. Антонію IV*, 143. Москва, 1884. Кромѣ того, что протоіерею Д. В. Хитрову поручено было отъ преосвящ. Иннокентія получить отъ митр. Филарета эти вещи, ему же преосв. Иннокентій поручилъ передать митрополиту и нѣкоторыя бумаги свои, о чемъ говорится въ *Письмахъ преосвящ. Иннокентія къ А. Н. Муравьеву въ Приб. къ твор. св. Отц.* 1889, XLIV, 81.

²⁾ *Письма митр. Филарета къ Высоч. особ. и друи. лицамъ*, ч. II, стран. 71—72. Тверь, 1888.

³⁾ Протоіерей Д. В. Хитровъ, въ 1858 году, возвратившись къ преосв. Иннокентію, слѣдовалъ былъ ректоромъ сперва Ново-архангельской духовной семинаріи, а потомъ (съ 1862 г.) Якутской; въ 1868 г., по смерти жены и по постриженіи въ монашество съ именемъ Діонисія, рукоположенъ былъ во епископа Якутскаго и въ 1883 году перемѣщенъ на кафедру епископа Уфимскаго, на которой и скончался, какъ мы замѣтили, 8 сент. 1896 года.

Такимъ же образомъ митрополитъ Филаретъ имѣлъ поучительныя бесѣды и сношенія съ преосвященнымъ Иннокентіемъ по вопросамъ о расколѣ и единовѣрїи ¹⁾, о викариатствахъ ²⁾, и т. д. По первому изъ этихъ вопросовъ любопытна, болѣе того глубоко-поучительна откровенность, съ какою митрополитъ Филаретъ, и весьма основательно, опытно знавшій дѣло раскола и единовѣрїя, и хорошо знавшій прямой, благодушный характеръ преосвященнаго Иннокентія, не только писалъ официально свои „замѣчанія“ на представленныя въ Св. Синодъ и ему на разсмотрѣніе присланные „отвѣты одного архіерея“, т. е. преосвященнаго Иннокентія, „по раскольническому вопросу“ ³⁾, но и самому преосвященному Иннокентію согласился послать и даже самъ отправилъ свои „замѣчанія“. Дѣло въ томъ, что и самъ преосвященный Иннокентій, бывшій въ это время въ Благовѣщенскѣ, какъ человѣкъ прямодушный и скромный, представилъ въ Св. Синодъ свои „Отвѣты одного православнаго архіерея на вопросы по раскольническому вопросу“ ⁴⁾ при слѣдующемъ донесеніи отъ 23 октября 1864 года: „Во исполненіе указа отъ 6 апрѣля текущаго года за № 659, о доставленіи соображеній по двумъ пунктамъ по раскольническому вопросу, при семъ долгъ имѣю представить Св. Правительствующему Синоду *записку* подъ заглавіемъ: *Отвѣты одного православнаго архіерея*, содержащую въ себѣ соображенія мои по вышеозначеннымъ вопросамъ; и къ тому присовокупить, что если мои мнѣнія, изложенныя въ той запискѣ, будутъ признаны неправильными и тѣмъ паче оскорбительными для православной церкви, то я по первому слову готовъ уничтожить и

¹⁾ Мѣста изъ переняски о семъ митрополитовъ Филарета и Иннокентія будутъ указаны ниже.

²⁾ См. о семъ въ письмахъ митрополита Филарета къ преосв. Иннокентію въ *Русск. Архивъ* за 1881 г., кн. II, стран. 25—28 (я тоже самое въ *Душет. Ученіи* за 1882 г., ч. II, стран. 233—235); въ архив. Антонію въ *Письмахъ* къ сему послѣднему ч. IV, стран. 501. Москва, 1884 и др.

³⁾ Эти пространныя, глубокомысленныя и основательныя „замѣчанія“ напечатаны въ *собраніи мнѣній и отзывовъ митр. Филарета* т. V, стран. 639—646. Москва, 1887—1888. Они помѣчены 30-мъ дек. 1864 г.

⁴⁾ Эти „Отвѣты“ напечатаны *Ив. Пл. Барсуковымъ* въ *Русскомъ Архивѣ* за 1889 г., кн. II, стран. 146—153.

самую записку¹⁾. Эта-то „записка“ и была прислана митрополиту Филарету изъ Св. Синода въ Москву на разсмотрѣніе и заключеніе. Владыкѣ Московскому, искренно любившему преосвященнаго Иннокентія, очень прискорбно было видѣть въ этой „запискѣ“ многое, не согласное съ установившимися въ немъ самымъ воззрѣніями и убѣжденіями по предмету ея и писать на нее замѣчанія. По этому-то, отсылая свои „замѣчанія“ въ Св. Синодъ, святитель Филаретъ отъ 30 декабря 1864 года писалъ при семъ Оберъ-Прокурору Св. Синода А. П. Ахматову: „Донесеніе Св. Синоду и отвѣты одного архіерея и проч. при семъ возвращаются. Отвѣты озаботили меня. Авторитетъ преосвященнаго Иннокентія можетъ дать подпору мнѣніямъ, не полезнымъ для православной церкви, чего уже и призвать есть въ сдѣланной карандашемъ отмѣткѣ на одной изъ статей отвѣтовъ. Сіе побудило меня написать на отвѣты замѣчанія, которыя при семъ и препровождаю. Можетъ быть при разсужденіи объ отвѣтахъ и замѣчанія сіи не будутъ оставлены безъ вниманія. Преосвященный Иннокентій по своему духу и подвигамъ есть мужъ апостольскій: но, осмѣливаюсь сказать, Иркутская семинарія²⁾ не довольно доставила ему пособій для сужденія о предметахъ каноническихъ и историческихъ строго осторожнаго³⁾. И за тѣмъ, когда А. П. Ахматовъ спросилъ его, можно ли замѣчанія эти сообщить и преосвященному Иннокентію, митрополитъ Филаретъ, въ письмѣ отъ 7 января 1865 года на имя того же генераль-адъютанта Ахматова, отвѣтилъ: „Преосвященному Иннокентію сообщить замѣчанія мои не затрудняюсь въ надеждѣ на его благодушіе⁴⁾. А самому преосвященному Иннокентію отъ 31 мая 1865 года писалъ: „Преосвященнѣйшій владыко, возлюбленный о Господѣ братъ! До меня дошли *отвѣты одного архіерея* на вопросы указа Св. Синода отъ 6-го апрѣля 1864 года, и *замѣчанія*

¹⁾ *Русскій Архивъ* 1889, II, 146, подстрочное примѣчаніе, принадлежащее издателю „Отвѣтовъ“ *Ив. Пл. Барсукову*.

²⁾ Въ которой, какъ мы знаемъ изъ предшествующаго, преосвящ. Иннокентій получилъ образованіе.

³⁾ *Письма митр. Филарета къ Высоч. Особ. и друи. лицамъ* II, 264—265, Тверь, 1888.

⁴⁾ Тамъ же, стран. 266.

другаго архіерея на сіи отвѣты. Полагая, что сіи послѣднія не недостойны вашего вниманія, посылаю вамъ оныя при семъ. Съ истиннымъ почтеніемъ и яже о Господѣ любовію пребываю и проч.“¹⁾ Такъ дѣйствовала истинно братская взаимная любовь и довѣріе между святителями, достойными и другъ друга и того, чтобы стать образцами для дѣйствованія другихъ іерарховъ.

А посмотрите, съ какою силою ревности и авторитетнаго слова защищалъ святитель Московскій права преосвященнаго Иннокентія въ нужныхъ случаяхъ!

Въ 1862 году, по поводу одного предположенія о передвиженіи архіереевъ на ихъ кафедряхъ, митрополитъ Филаретъ писалъ оберъ-прокурору Св. Синода генераль-адъютанту А. П. Ахматову отъ 14 ноября слѣдующее: „Мысль Андрея Николаевича²⁾, чтобы преосвященнаго Казанскаго³⁾ сдѣлать митрополитомъ Тобольскимъ и Сибирскимъ, для меня не свѣтитъ, а мерцаетъ. Свѣтлая черта въ ней та, что открылся бы случай дать Казани болѣе дѣйствительнаго пастыря для образованнаго класса и для академіи. Но изъ сего родился бы не очень легкой вопросъ, кого? Но есть ли гармонія въ томъ, что преосвященный Казанскій былъ бы передвинутъ на низшую епархію, какъ бы неудовлетворительный для Казанской, и въ тоже время возвышенъ званіемъ митрополита? Не сказали ль бы, что бѣлымъ клобукомъ покрытъ ударъ? Это не есть возвышеніе для званія митрополита. Далѣе, назвать митрополитомъ Тобольскимъ и Сибирскимъ значило бы сдѣлать, по древнему обычаю, областнымъ и подчинить Сибирскому и Иркутскаго⁴⁾, и апостольскаго подвижника архіепископа Иннокентія,—стройно ли это? Въ Сибири было бы древнее областное управленіе, а въ

¹⁾ *Русск. Архивъ* 1889, II, 146, въ подстрочномъ примѣчаніи.

²⁾ Муравьева, который былъ очень близокъ къ А. П. Ахматову и вмѣстѣ съ послѣднимъ очень чтилъ святителя Московскаго Филарета, въ свою очередь удостоившаго ихъ обоихъ весьма большаго довѣрія.

³⁾ Афанасія Соколова, уволеннаго на покой съ Казанской епархіи лишь въ концѣ 1866 года и скончавшагося 1 Января 1868 года.

⁴⁾ Архіепископа Царенія (Попова). На Иркутской кафедрѣ и скончался въ 1873 году.

Россіи—нѣтъ: гармонія ли это? ¹⁾ Предположеніе А. Н. Муравьева такъ и не осуществилось.

Равно также въ слѣдующемъ 1863 году отъ 5 апрѣля митрополитъ Филаретъ писалъ тому же оберъ-прокурору А. П. Ахматову: „Прежде пропущенное, теперь можетъ быть уже позднее, скажу однако слово, что для награжденія того или другаго изъ Камчатскихъ викаріевъ ²⁾, совершенно правильно ожидать представленія отъ преосвященнаго Иннокентія, хотя бы и не было въ виду особаго, побуждающаго къ сему обстоятельства ³⁾).

Наконецъ, въ 1865 году, когда тотъ же оберъ-прокуроръ, по довѣрію, спрашивалъ у митрополита Филарета совѣтовъ по разнымъ вопросамъ и между прочимъ по вопросу о награжденіи нѣкоторыхъ епархіальныхъ архіереевъ, митрополитъ Филаретъ о преосвященномъ Иннокентіи собственно писалъ отъ 29 марта: „Если бы преосвященный Иннокентій своими словами, что онъ не членъ Св. Синода, хотѣлъ напомнить о семъ: то можно было бы не понять сего напоминанія. Но думаю, что онъ сказалъ сіе просто. По заслугамъ его приличествуетъ ему званіе члена Св. Синода ⁴⁾. И преосвященный Иннокентій, какъ извѣстно, въ томъ же 1865 году былъ награжденъ званіемъ члена Св. Синода ⁵⁾).

Въ свою очередь преосвященный Иннокентій относился всегда къ митрополиту Московскому Филарету не только съ полнымъ довѣріемъ и истинно сыновнею любовію, но и съ благоговѣніемъ. Такъ, напримѣръ, уже вскорѣ послѣ перваго личнаго знакомства своего съ святителемъ Московскимъ, отъ 28 мая 1841, года онъ между прочимъ писалъ

¹⁾ Письма митр. Филарета къ Высоч. Особ. и друл. лицъ II, 143—144. Тверь, 1888.

²⁾ Камчатскими викаріями въ то время были: преосвящ. Петръ Екатеринбургскій († 1889) и Павелъ Поповъ († 1877).

³⁾ Письма митр. Фил. къ Выс. Ос. и др. л. II, 174—175.

⁴⁾ Тамъ же, стран. 281.

⁵⁾ См. стран. 539 книги Барсукова: „Иннокентій митрополитъ Московскій и Коломенскій по его сочиненіямъ, письмамъ и разсказамъ современниковъ“. М. 1883. Срав. также и письма митр. Филарета къ самому преосв. Иннокентію, напечатанныя въ Русск. Архивъ 1881, II, 24—31; въ упомянутой сейчасъ книгѣ Барсукова и въ другихъ мѣстахъ.

А. Н. Муравьеву: „Я слышалъ отъ весьма многихъ изъясненія желаній и даже жалобы на то, что мы не имѣемъ богословія на русскомъ языкѣ. И въ самомъ дѣлѣ, ужели наша православная церковь еще долго не будетъ имѣть его? И кажется, рѣшительно можно сказать, что если не напишетъ его намъ нашъ м. Московскій, то едва ли кто сдѣлаетъ и можетъ сдѣлать это великое дѣло; ибо для сего не достаточно одной учености, но нужна преимущественно духовная опытность—благодать. Писатель долженъ не только знать и понимать свой предметъ, но и чувствовать, живо чувствовать“ ¹⁾. Далѣе, въ 1851 году, преосвященный Иннокентій получилъ посланіе отъ святѣйшаго патріарха Антіохійскаго Меодія, и по поводу этого пишетъ тому же А. Н. Муравьеву слѣдующее: „знаете ли, что я хочу сказать вамъ: я высоко цѣню и уважаю писанія нашего Владыки ²⁾ ко мнѣ и даже благоговѣю. Но повѣрите ли, письмо св. патріарха произвело во мнѣ какое то особенное чувство... Ахъ! зачѣмъ у насъ не такъ... не по прежнему. Вѣра и христіанская нравственность между нами ослабѣваетъ—это неоспоримо. Но не есть ли тому одною изъ главныхъ причинъ то, что мы измѣнили форму управленія нашею церковію? По крайней мѣрѣ, я, грѣшный человекъ, этого мнѣнія. Соборъ или совѣтъ полезенъ и необходимъ для законоположеній и рѣшеній вещей неудоборѣшимыхъ однимъ, а управленіе (и надзоръ) должно быть у одного. Многіе управлять не могутъ ³⁾. Примѣры тому на лицо. И у насъ въ Россіи только тѣ части и хороши, гдѣ управленіе ввѣрено одному; а гдѣ совѣты и коллегіи, тамъ совсѣмъ иначе. Да и тамъ, какъ посмотришь хорошенько, всегда управляетъ кто нибудь одинъ—либо предсѣдатель, либо секретарь, либо пожалуй и подъячій... Но видно такъ Господу угодно, и слѣдовательно надобно бла-

1) *Приб. къ твор. св. Отц.* 1889, XLIII, 528. Сн. собранныхъ *Барсуковыми* „Письма митр. Иннокентія“ I, 50—51. Спб. 1897. Послѣ 1841 года появилось, какъ извѣстно, нѣсколько богословій и на русскомъ языкѣ.

2) Т. е. митрополита Московскаго Филарета.

3) И эта истина сознаваема была издавна. Еще Гомеръ сказалъ: οὐκ ἄραθ' ὀν πολυκοιρανίῃ, εἰς κοίρανος ἔστω (Ил. II, 204), т. е. „нѣтъ въ многовластіи блага; да будетъ единый властитель“.

говарить Его и за то¹⁾. И даже получивъ выше упомянутыя „замѣчанія“ владыки Московскаго на свои „Отвѣты“ по раскольническому вопросу, преосвященный Иннокентій смиренно писалъ владыкѣ: „Не могу еще собраться отвѣтить на эти замѣтки. Но могу сказать теперь только то, что я противникъ этихъ отвѣтовъ, въ Св. Синодѣ сказанныхъ официально, что... Слѣдовательно, я не имѣлъ и не могъ имѣть намереній доказать мои мнѣнія, тѣмъ менѣе настаивать на приведеніи въ исполненіе оныхъ. Я отвѣчалъ только потому, что мнѣ предложили вопросъ, на который, какъ я понималъ, желали имѣть отвѣтъ, какъ бы неопредѣлененъ онъ ни былъ,—благоприятный. Касательно положенія единовѣрцевъ и я сказалъ, что считаю возможнымъ допустить къ допущенному уже. Но я отнюдь не имѣлъ въ виду, чтобы дали единовѣрческому архiereю независимость отъ высшей духовной власти; а я полагаю дать ее въ видѣ викарія—подъ зависимостью если не митрополита, то Св. Синода; а если невозможно и это, то я готовъ обратно взять мое мнѣніе, какъ не изъясвившій, и приложить мой голосъ къ общему голосу“²⁾. И далѣе въ томъ же письмѣ именуется митрополита Филарета, по чину титула патриаршаго: „ваше святѣйшество“³⁾.

б) Относясь съ истинно братскою любовію къ преосвященному Иннокентію, митрополитъ Московскій Филаретъ съ истинно отеческою заботливостію относился и къ дѣтямъ преосвященнаго Иннокентія, составлявшимъ предметъ нѣжной заботливости и самаго послѣдняго, какъ естественно было ожидать отъ его любвеобильнаго сердца.

Мы припомнимъ заботу митрополита Филарета объ устройствѣ дѣтей преосвященнаго Иннокентія еще предъ постриженіемъ послѣдняго въ монашество. Отечественая заботливость святителя Московскаго о нихъ, особенно о сыновьяхъ преосвященнаго, простиралась и на дѣльнѣйшее время.

Оба сына преосвященнаго Иннокентія, старшій Иннокентій

¹⁾ Приб. къ теор. св. отц. 1889, XLIII, 580—581. См. собранныя Барсукова „письма митр. Иннокентія“ I, 284. Спб. 1897.

²⁾ И. П. Барсукова, „Иннокентій митр. Московскій“, стр. 540. Москва, 1883.

³⁾ Тамъ же, ниже.

и младшій Гавріиль, были перемѣщены, если мы припомнимъ, для довершенія образованія, въ С.-Петербургскую духовную семинарію ¹⁾; но чрезъ непродолжительное время старшій, Иннокентій, по причинѣ дурнаго поведенія, былъ уволенъ изъ этой семинаріи и принятъ въ Виѣанскую духовную семинарію, слѣдовательно, подъ ближайшее наблюденіе митрополита Московскаго. И вотъ святитель Московскій отъ 15 января 1843 года пишетъ ректору Виѣанской духовной семинаріи архимандриту Филовею ²⁾: „О. ректоръ постарается ввести Венніамина въ разумѣніе, лучшаго пути жизни. Надобно ему позаботиться, чтобы жизнь его соотвѣтствовала достоинству его родителя, и была бы ему въ утѣшеніе. Есть ли и хочетъ въ свѣтское званіе: не лучше ли выучиться, и итти туда съ познаніями и съ правилами по ученію, нежели теперь безъ всего? Или, есть ли, и не ожидая окончанія ученія, хочетъ перейти въ свѣтское званіе: то нельзя сего достигнуть бѣгствомъ, и пусть разсудить, куда желаетъ, и просить сего приличнымъ порядкомъ. Неволить его не стануть, есть ли можно поставить его на добрый путь, согласно съ его желаніемъ. Желаю знать, чѣмъ сіе дѣло кончится“ ³⁾. Дѣло въ томъ, что на святки 1842—1843 года Иннокентій Веніаминовъ самовольно отлучился изъ Виѣанской духовной семинаріи, какъ видно изъ нижеслѣдующаго донесенія ⁴⁾ инспектора этой семинаріи іеромонаха Ювеналія (Знаменскаго) митрополиту Филарету отъ 12 генваря 1843 года: „Въ семинаріи все состоитъ благополучно. Своевольно ушедшій изъ семинаріи 22-го минувшаго декабра ученикъ средняго отдѣленія Иннокентій Веніаминовъ 9-го числа текущаго генваря явился въ семинарію больнымъ головою и

¹⁾ Въ С.-Петербургскую духовную семинарію И. и Г. Веніаминовы прибыли еще къ 1842 году, выѣхавъ изъ Сибири въ 1841 году. (См. о семъ „Письма митр. Иннокентія“, собран. *И. П. Барсуковымъ* I, 103; сн. 44, 46—47 и друг. Слб. 1897.

²⁾ Въ послѣдствіи митрополиту Кіевскому, скончавшемуся въ 1882 году.

³⁾ *Письма митр. Филарета къ Высоч. Особ. и друг. лицамъ* I, 138—139 Тверь, 1888.

⁴⁾ Вышеприведенныя слова митрополита Филарета, обращенныя къ ректору (архимандриту Филовею), въ сущности представляютъ собой не письмо къ нему, а резолюцію на этомъ донесеніи инспектора.

грудью. Бывъ спрошенъ о причинѣ его болѣзни, о намѣреніи, побудившемъ его къ своевольной отлучкѣ, о мѣстѣ и способахъ его прожитія внѣ семинаріи въ продолженіи 17-ти дней, онъ показалъ, что а) боленъ онъ отъ ушиба саньми во время сна на пути изъ Сергіева Посада въ Москву; б) своевольно ушелъ изъ семинаріи съ надеждою, что благодѣтели его въ Москвѣ ¹⁾ сошьютъ ему шинель; в) жилъ во все время своевольной отлучки въ Москвѣ въ одномъ домѣ, именно въ домѣ г-жи Акуловой, и пользовался ея столомъ. Спустя не болѣе четверти часа послѣ устнаго показанія, Веніаминовъ, безъ требованія съ моей стороны, прислалъ мнѣ черезъ служителя, прилагаемое при семъ, показаніе письменное, первому довольно противорѣчущее²⁾. Это письменное показаніе И. Веніаминова было таково: „Цѣль моего своевольнаго отъѣзда въ Москву есть давнишнее желаніе исключиться и поступить въ свѣтское званіе; чрезъ сіе желаніе я служу тягостию начальству и себѣ, потому что я его никогда не покину. Послѣ же такого поступка я рѣшительно рѣшился сказать, что не желаю учиться, тѣмъ паче потому, что я грудь расшибъ. Я жилъ въ Москвѣ не у Акуловой, а на постоянныхъ дворахъ. Денегъ досталъ я у князя Сергѣя Михайловича Голицина. Къ сему показанію Иннокентій Веніаминовъ руку приложилъ. Если же еще останусь учиться, то (какъ и было) никакія наказанія не подѣйствуютъ“ ³⁾. Въ дополненіе къ этому письменному показанію, Веніаминовъ, какъ сказано въ вышеприведенномъ донесеніи инспектора, показалъ устно, что онъ дѣйствительно былъ у г-жи Акуловой, но на самое короткое время, и получилъ отъ нея 10 руб. ассигн. денегъ,—былъ еще у князя С. М. Голицына тоже на короткое время, и отъ него получилъ денегъ 15 руб. ассигн.; на эти деньги и содержался въ Москвѣ

¹⁾ Эти благодѣтели въ Москвѣ были собственно лица, поминвшія, полюбившія и чтившія самаго преосвященнаго Иннокентія въ бытность его въ Москвѣ въ 1839—1841 года, а ради его оказывавшія благодѣанія и дѣтямъ его. Таковы, упоминаемая здѣсь же кн. С. М. Голицынь, извѣстный вельможа того времени († 1859), А. А. Акулова, впоследствии фрейлина Двора, особенно графъ Шереметьевъ съ его семействомъ и др.

²⁾ Письма митр. Филарета къ Высоч. Особ. и друг. лич. I, 139—140, при

³⁾ Тамъ же, стран. 140.

до возвращенія въ семинарію. Низайше донося о семъ,—добавляетъ въ своемъ рапортѣ къ вышеизложенному инспектору, —вашему высокопреосвященству, долгомъ считаю присовокупить, что Веніаминовъ, послѣ убѣжденія его, далъ обѣщаніе продолжать ученіе, оставивъ свою рѣшительную мысль объ исключеніи изъ семинаріи. Впрочемъ семинарское правленіе частію по противорѣчію Веніаминова самому себѣ, а частію по болѣзненному его состоянію, не довѣряя его показаніямъ, полагаетъ, спустя нѣсколько времени, снова спросить его, чтобы вѣрнѣе судить о его проступкѣ и, соотвѣтственно оному сдѣлавъ заключеніе, представить вашему высокопреосвященству ¹⁾. Имѣя въ виду такое положеніе дѣла, митрополитъ Филаретъ, какъ заботливый начальникъ и милостивый отецъ, отъ 25 января того же 1843 года писалъ о. ректору Виенской семинаріи: „желаю знать отъ васъ, о. ректоръ, какъ теперь оказываетъ себя Веніаминовъ. Онъ проситъ у князя Сергія Михайловича денегъ, изъявляя нужду въ одеждѣ. Скажите, имѣетъ ли онъ дѣйствительно нужду, и въ чемъ, и не для другой ли цѣли проситъ денегъ? ²⁾ Ректоръ не умедлилъ дать потребное въ отвѣтъ, и святитель Филаретъ, какъ въ виду этого отвѣта, такъ и въ виду новыхъ соображеній въ своей попечительности объ ученикѣ И. Веніаминовѣ отъ 7 февраля, снова писалъ о. ректору: „Въ удержаніи Веніаминова въ числѣ письмоводителей, на описанномъ вами положеніи, вижу я распоряженіе для него благодѣтельное ³⁾. При надзорѣ за нимъ другихъ болѣе близкихъ здѣсь, нежели въ сожительствѣ съ учениками во множествѣ ⁴⁾, болѣе можно надѣяться пользы для него; и нечего, кажется, опасаться для дѣла. Потому хорошо было бы не измѣнять сего распоряженія, есть ли не откроется новыхъ къ тому причинъ. Князь Сергій Михайловичъ посылаетъ Ве-

1) Тамъ же.

2) Тамъ же, стран. 141.

3) Въ качествѣ письмоводителя семинарскаго правленія Веніаминовъ и получалъ небольшое жалованье. Слѣдовательно не могъ сильно нуждаться въ деньгахъ и дѣломъ занятъ былъ (слѣдовательно, меньше имѣлъ случаевъ къ праздности).

4) Виенская семинарія, по самому положенію своему вдали отъ Сергіева Посяда, почти вся состояла (какъ и доселѣ состоитъ) изъ интерната, простирающагося до 200—300 учениковъ.

віаминаву шинель. Такимъ образомъ исполняется его желаніе, хотя и не совсѣмъ основательное, но не дается случая злоупотребленію, какъ могло случиться съ деньгами. Скажите ему, чтобы онъ прилагаемому о немъ попеченію соотвѣтствовалъ своимъ поведеніемъ и ученіемъ. Если онъ захочетъ написать къ князю Сергію Михайловичу письмо съ изъявленіемъ благодарности: можете препроводить чрезъ меня. Какъ вамъ надобно знать Веніаминава со всѣхъ сторонъ: то не хочу васъ не вѣдѣти, что онъ въ бытность въ Москвѣ представилъ князю Сергію Михайловичу письмо отъ своего родителя, по всей вѣроятности подложное, какъ показываютъ и почеркъ, и печать, и содержаніе¹⁾. Хотя уже въ этомъ послѣднемъ обстоятельстве видно было не честное дѣйствованіе ученика Веніаминава въ отношеніи къ князю С. М. Голицыну, однако же имѣвшимъ о немъ попеченіи хотѣлось сперва испытать всѣ возможныя мѣры снисходительности и милосердія къ нему, а потомъ уже, если бы и эти мѣры не подѣйствовали, прибѣгнуть къ мѣрамъ строгости и наказанія. Благодареніе князя С. М. Голицына требовало отъ ученика Веніаминава выраженія благодарности благодѣтелю, какъ на то и намекалось въ письмѣ митрополита Филарета къ ректору семинаріи. Письмо съ такимъ выраженіемъ было написано и отослано ректоромъ къ митрополиту, который посему отъ 22 февраля того же 1843 года писалъ къ князю: „При семъ представляю вамъ слово благодарности ученика Веніаминава, присланное ко мнѣ въ письмѣ ректора“²⁾. Однако сколько ни оказывали снисхожденія и благодаренія Веніаминаву, онъ оставался и остался при своей рѣшимости—выключиться изъ семинаріи и вѣлъ себя отнюдь не соотвѣтственно „достоинству его родителя“, о чемъ, разумѣется, семинарское начальство не могло не доносить владыкѣ—митрополиту. По этому то митрополитъ Филаретъ отъ 16 апрѣля снова писалъ ректору Виѣанской семинаріи: „Не далъ я вамъ отвѣта о Веніаминавѣ: потому что трудно поставить рѣшительную

¹⁾ Письма митр. Филарета къ Высоч. Особ. и друг. лицамъ I, 141. 142. Тверь, 1838.

²⁾ Письма митроп. Филарета къ кн. С. М. Голицыну, изд. Редакціей Правосл. Обозрѣнія, стран. 41. Москва, 1884.

мысль. Какъ его дали намъ посторонніе: то, можетъ быть, не худо было бы вамъ съ довольною откровенностію написать о немъ къ директору Духовно-учебнаго управления ¹⁾. Какъ бы то ни было, но все же, наконецъ, Иннокентій Веніаминовъ былъ исключенъ изъ средняго отдѣленія Виѣанской духовной семинаріи.

Профессоръ И. Корсунскій.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ Письма митроп. Филарета къ Высоч. Особ. и др. лицамъ I, 142. Директоромъ Духовно-учебнаго управления былъ А. И. Карасевскій († 1856).

Библиографическая замѣтка о книгѣ г. Преображенскаго:
„Отечественная церковь по статистическимъ даннымъ съ
1840—41 по 1890—91 гг.“

Отечественная церковь по статистическимъ даннымъ съ 1840—41 по 1890—91 г. г. составилъ магистръ Ив. Преображенскій. Спб. 1897 г.

Книга, на которую мы указываемъ, появилась въ концѣ минувшаго года и тогда же обратила на себя вниманіе нашей свѣтской и духовной литературы. Книга эта, безспорно, представляетъ собою выдающееся явленіе въ нашей богословской литературѣ за истекшій годъ. Г. Преображенскій, сколько намъ извѣстно, первый у насъ рѣшился взять на себя трудъ прирѣшенія статистическихъ приемовъ изслѣдованія къ характеристикѣ кѣ отечественной церкви за послѣднее пятидесятилѣтіе, до 1890—91 г. Это значитъ, онъ первый рѣшился предпринять трудъ очень сложный, утомительный и крайне кропотливый. И мы совершенно вѣримъ ему, что появленіе въ печати этого труда стоило ему нѣсколькихъ лѣтъ непрерывныхъ усидчивыхъ занятій, особенно если примемъ во вниманіе тѣ затрудненія, о которыхъ онъ самъ говоритъ и которыя встрѣтились ему при собираніи статистическаго матеріала. И если тѣмъ не менѣе трудъ этотъ читается легко и даже съ живымъ интересомъ, то благодаря лишь тому, что предварительная имъ черновая работа писателя остается для насъ въ тѣни и какъ-бы скрытой.

Но, конечно, значеніе этого сочиненія надобно измѣрять не столько техническими затрудненіями писателя, сколько серьезностію и научностію его труда. Авторъ представляетъ намъ ва-

учную картину отечественной церкви по статистическимъ даннымъ за новѣйшее полу столѣтіе. Какъ надобно понимать это? Что собственно онъ имѣетъ въ виду?—Въ жизни народовъ есть одна культурная дѣятельность, которая не поддается никакимъ статистическимъ вычисленіемъ. Разумѣмъ религіозно-нравственную жизнь, въ которой таинственно сливаются два фактора: Божественное Промышленіе о спасеніи людей и человѣческая воспріимлемость спасительныхъ вліяній Божественнаго Промысла? Какими, на примѣръ, статистическими данными можно вычислить высоту или пониженіе христіанскаго самосознанія? Какими статистическими законами можно опредѣлять совершенства или несовершенства христіанскихъ подвиговъ? Идеаль христіанской жизни, какъ онъ открытъ намъ въ Божественномъ нашемъ Учителѣ и какъ онъ осуществляется въ жизни церкви, не подпадаетъ никакимъ статистическимъ вычисленіямъ. Божественная міроуправляющая сила ощущается сердцемъ, но не опредѣляется числомъ и мѣрою. Поэтому попытки статистики проникнуть въ эту таинственную область оказались невозможными. Въ 1741 году пасторъ Зюссмильхъ издалъ въ Германіи сочиненіе подъ названіемъ: „*Die göttliche Ordnung*“ (Божественное распоряженіе), въ которомъ, на основаніи статистическихъ данныхъ, хотѣлъ доказать существованіе предопредѣленныхъ, и при томъ божественныхъ распоряженій въ явленіяхъ человѣческой жизни. Но принятая имъ точка зрѣнія привела его лишь къ фаталистическому взгляду на человѣческую жизнь, съ превращеніемъ Божественной воли въ единственный источникъ всего міроваго порядка. Впрочемъ и Зюссмильхъ нашелъ возможнымъ примѣнить свою точку зрѣнія лишь къ установленію законовъ движенія народонаселенія, т. е. къ установленію законовъ народоженія, смертности и умноженія людей, желая видѣть въ подобныхъ явленіяхъ осуществленіе божественныхъ заповѣдей и оправданіе ихъ библейскими ветхозавѣтными мѣстами. Онъ ограничилъ такимъ образомъ свой трудъ разборомъ лишь одной отрасли изъ соціально-нравственной жизни и внесъ сюда фаталистическій порядокъ. И вотъ причина, почему его трудъ не нашелъ себѣ подражателей ни въ Германіи, ни въ другихъ мѣстахъ.

Иначе смотреть на свое дѣло нашъ писатель. Онъ не старается проникнуть въ тайны Промысла при посредствѣ статистическихъ данныхъ. Онъ группируетъ, сопоставляетъ и объясняетъ тѣ факты церковной жизни, которые доступны научному пониманію. Онъ ограничиваетъ свой трудъ внѣшнею или видимою стороною церковной жизни. Отвергая упреки, которые обыкновенно дѣлаютъ статистическимъ изслѣдованіямъ и которые однако же должны быть относимы не столько на счетъ статистики, какъ науки, сколько на счетъ статистическихъ неточностей и увлеченій, нашъ писатель ссылается на слѣдующія слова статистика Моро-де-Жоннеса. „Изъ того, что статистика достигаетъ часто только приблизительныхъ чиселъ, слѣдуетъ ли, что польза отъ того сколько нибудь уменьшается? Что за важность, что въ проблемахъ, рѣшаемыхъ ими, найдутся двѣ или три тысячи разницы? То, что ревизія не можетъ досчитаться нѣсколькихъ тысячъ людей и что земледѣльческій кадастръ не вычисляетъ всѣхъ домашнихъ животныхъ, не даетъ еще права возставать на статистику, ибо цѣль, которую она себѣ поставила, тѣмъ не менѣе выполнена во всемъ своемъ объемѣ. Это все равно, что упрекать портретъ въ томъ, что не есть факсимеле. Если по немъ можно узнать лицо, если онъ похожъ на оригиналь, но не достигло ли искусство своей цѣли, хотя циркуль и нашель бы въ этомъ портретѣ какую нибудь неправильность“. Но о какомъ же искусствѣ говорить намъ Моро-де-Жоннесъ? Есть ли это искусство художественное творчество или фотографическое изображеніе? Это требуетъ объясненія. При нахожденіи и сопоставленіи статистическихъ данныхъ соціальной жизни нельзя искать въ нихъ точнаго или, такъ сказать, механическаго соответствія между сопоставляемыми цифрами; нельзя, напримѣръ, изъ разсмотрѣнія числа православныхъ жителей за извѣстное время и изъ сопоставленія этого числа съ числомъ церквей и приходскаго духовенства приходиться къ такимъ или инымъ заключеніямъ о религіозно-нравственномъ состояніи нашего народа или даже о нормальномъ соотношеніи между сопоставляемыми данными; потому что между ними нѣтъ механической зависимости. Моро-де-Жоннесъ есть строгій послѣдователь Кетлэ, т. е. той статистической школы, которая

вездѣ ищетъ или предполагаетъ *средняю* челоуѣка, съ *средними* проявленіями его жизни и дѣятельности. Онъ думаетъ, что задача статистики, или, по нему, *соціальной физики*, состоитъ въ нахожденіи постоянныхъ среднихъ величинъ и въ указаніи законовъ, по которымъ въ дѣйствительной жизни происходятъ отклоненія отъ этихъ среднихъ величинъ. Самые же законы эти, по нему, суть необходимый результатъ различныхъ причинъ, или внѣшнихъ и чисто физическихъ, или свойственныхъ одному только челоуѣку. Первые изъ нихъ онъ называетъ *естественными*, а вторые *пертурбаціонными* или нарушающими естественный ходъ причинъ. Ничего подобнаго г. Преображенскій не предполагаетъ. Его задача состоитъ въ томъ, чтобы собрать и привести въ порядокъ собранный статистическій матеріалъ и составить изъ него картину отечественной церкви въ главнѣйшихъ направленіяхъ ея жизненнаго строя за данный періодъ времени. Сообразно съ этимъ онъ не ищетъ какой-то *средней* церкви съ *средними* проявленіями ея жизнедѣятельности. Весь собранный имъ статистическій матеріалъ онъ группируетъ въ пяти послѣднихъ десятилѣтіяхъ и если первое изъ этихъ десятилѣтій преимущественно служитъ для него фундаментомъ или основаніемъ для дальнѣйшихъ статистическихъ исчисленій, то не потому, чтобы онъ признавалъ его какимъ-то *среднимъ* или нормирующимъ состояніемъ отечественной церкви; но потому что статистическія вычисленія возможны только при первоначальномъ допущеніи основныхъ величинъ. Иногда же онъ отступаетъ и отъ этой группировки статистическихъ данныхъ. Такъ, примѣръ, исчисляя число лицъ, присоединившихся къ православію, онъ дѣлаетъ это не по десятилѣтіямъ, а за каждый годъ отдѣльно, начиная съ 1842 года по 1891 годъ включительно; потому что число присоединеній не стоитъ въ необходимой связи съ общимъ числомъ православнаго народонаселенія въ тотъ или другой годъ, а зависитъ отъ случайныхъ причинъ, вліяющихъ на успѣхи миссіонерской дѣятельности отечественной церкви. Или возьмемъ болѣе частный примѣръ. Въ Петербургской епархіи за послѣднее время 1 протоіерей приходится менѣе, чѣмъ на 4 священниковъ; а въ Московской епархіи 1 протоіерей приходится болѣе, чѣмъ на 17. Оказывается, такимъ образомъ,

что наибольшее число протоіереевъ въ Петербургской епархіи появились во время митрополита Исидора; а наименьшее въ Московской епархіи при митрополитѣ Филаретѣ. При послѣднемъ 1 протоіерей приходился даже приблизительно на 125 священниковъ. Здѣсь нѣтъ статистической нормы.—Вообще наиболѣе важныя стороны своего предмета, или тѣ, на которыя нынѣ обращено особое вниманіе правительства и общества, писатель обозрѣваетъ болѣе подробно и не стѣсняясь предѣлами избраннаго имъ времени, т. е. пяти десятилѣтій. Такимъ образомъ своими статистическими данными нашъ писатель опредѣляетъ, что есть и что было, а не то, что должно быть. Онъ не устанавливаетъ никакихъ эмпирическихъ или статистическихъ законовъ. Конечно и онъ говоритъ о статистическихъ правильностяхъ или неправильностяхъ, отрываемыхъ имъ, при знакомствѣ съ явленіями церковной жизни; но онъ признаетъ ихъ не статистическими законами или уклоненіями отъ этихъ законовъ, а только показателями церковнаго состоянія за то или другое время. Открывая правильность и единообразіе явленій, онъ предполагаетъ существованіе причинъ, условливающихъ ихъ; но онъ не говоритъ будто эти причины постоянны, вѣчны и будто единообразіе это неизмѣнно. То же надобно сказать и о статистическихъ данныхъ, повидимому, нарушающихъ правильный или естественный ходъ церковныхъ явленій; онъ не признаетъ ихъ ни неизмѣнными, ни стоящими въ неразрывной связи съ остальными статистическими данными. Вообще его выводы не абсолютны, но обладаютъ достаточною вѣроятностію, тѣмъ большею, чѣмъ большее число случаевъ онъ подвергаетъ своему наблюденію. Такова техническая работа нашего писателя.

Но есть еще другая сторона его труда, которая возбуждаетъ особенный и часто живой интересъ читателя. Статистическія данныя, которыя находитъ онъ, служатъ для него только показателями такихъ или иныхъ состояній церкви въ томъ или другомъ основаніи. Но эти показатели сами по себѣ нѣмы и безмолвны. Тамъ, гдѣ событія церковной жизни изъ года въ годъ текутъ въ естественномъ закономѣрномъ порядкѣ, тамъ эти событія или статистическія данныя не требуютъ объясненій и понятны сами собой. Но тамъ, гдѣ они уклоняются отъ ес-

тественныхъ закономерностей, они невольно возбуждаютъ недоумѣніе и требуютъ отъ писателя разъясненій и даже оправданій. И вотъ при этомъ то случаѣ нашъ писатель вполне стоитъ на высотѣ своей задачи. Эти уклоненія превращаются у него въ ряды научныхъ вопросовъ, на которые онъ даетъ ясныя и убѣдительныя отвѣты. Намъ кажется, что это такое достоинство его труда, которое исключительно принадлежитъ ему. Онъ является у насъ не только пионеромъ новой отрасли богословской науки, церковной статистики, но и полагаетъ прочныя основанія для ней, вызывая дальнѣйшіе труды въ указанномъ имъ направленіи. Но и этого мало. Тѣ статистическія уклоненія, которыя впервые найдены и обнародованы имъ, при свѣтѣ его объясненій представляются не случайными, но находятся въ правильной причинной послѣдовательности, хотя послѣдовательность эта въ строгомъ смыслѣ и не можетъ быть названа статистической. Онъ самъ говоритъ: „Убѣдительнѣйшимъ доказательствомъ того, что содержащаяся въ нашей книгѣ статистическія данныя весьма близко соотвѣтствуютъ дѣйствительности или въ такой же степени вѣрно отражаютъ дѣйствительность, служить то, что при разсмотрѣніи этихъ данныхъ ясно видится вліяніе тѣхъ законоположеній правительства и распоряженій высшей церковной власти, при дѣйствіи и подѣ дѣйствіемъ которыхъ существовала наша церковь за разсматриваемое время. И это явленіе настолько постоянно и такъ всегда рельефно, что можно, пожалуй, подумать, что статистическія данныя, представляемыя для всеподданнѣйшихъ отчетовъ изъ епархій, повсюду, всегда и неизмѣнно вымышлялись и тенденціозно подтасовывались и притомъ съ удивительнымъ до поразительности согласіемъ между всѣми епархіями и съ замѣчательнымъ искусствомъ“. Но, конечно, подобное предположеніе немислимо. Онъ даже говоритъ, что, благодаря лишь имѣвшемуся въ его рукахъ статистическому матеріалу, онъ имѣлъ возможность, особенно при разработкѣ его за цѣлый рядъ годовъ, замѣчать и исправлять вкравшіяся въ оный неточности и погрѣшности, которыя, въ большинствѣ случаевъ, также рельефно выступали, какъ на примѣръ, черныя пятна на бѣломъ фонѣ. Такимъ образомъ, нашъ писатель въ своемъ

статистическомъ трудѣ пользуется методомъ индуктивнымъ и дедуктивнымъ вмѣстѣ и далеко отъ соблазна устанавливать какія-либо неизмѣнные статистическіе законы, вполне допускающая вліяніе постоянныхъ и случайныхъ причинъ и находя соотвѣтствіе между тѣми и другими статистическими данными. Словомъ, оно не смѣшиваетъ причину съ „эмпирическимъ закономъ“,—въ чемъ такъ часто погрѣшаютъ ученые статистики школы Кетлэ.

Жизнь вообще и жизнь церковная въ частности такъ богата и неисчерпаема, что не всѣ явленія ея поддаются статистическому наблюденію и не всѣ могутъ быть сгруппированы, въ цѣляхъ дальнѣйшей статистической разработки. Разобраться въ этой массѣ явленій не хватаетъ силъ человѣческихъ. И вотъ при этомъ то соображеніи для каждаго статистика возникаетъ величайшее затрудненіе при опредѣленіи объема и фактовъ наблюденій въ цѣляхъ представленія ясной, связной и наглядной картины избраннаго имъ предмета изслѣдованія. Для достиженія этой цѣли онъ долженъ хорошо обдумать, на какіе именно ряды фактовъ ему преимущественно надобно обратить свое вниманіе? Какими именно признаками онъ долженъ охарактеризовать свой предметъ? Это и дѣлаетъ нашъ писатель. Какъ же поступаетъ онъ? На что преимущественно обращаетъ свое вниманіе?

Весь статистическій матеріалъ онъ излагаетъ въ пяти главахъ, изъ коихъ каждую, за исключеніемъ послѣдней, въ свою очередь излагаетъ въ нѣсколькихъ отдѣлахъ. Такъ въ первой главѣ онъ говоритъ 1) о епархіяхъ и особахъ архіерейскаго сана, 2) о монастыряхъ и монашествующихъ, 3) о церквяхъ и часовняхъ и наконецъ 4) о бѣломъ духовенствѣ. Мы не принимаемъ на себя задачи слѣдить за нашимъ писателемъ шагъ за шагомъ по всѣмъ отдѣламъ его главъ: тѣмъ не менѣе для ясности дѣла и для ближайшаго знакомства съ его капитальнымъ трудомъ, мы хотѣли бы остановить свое вниманіе на нѣкоторыхъ отдѣлахъ его книги, представляющихъ для насъ особенный интересъ, хотя всѣ эти отдѣлы имѣютъ между собою непосредственную и, такъ сказать, органическую связь. Надѣмся, что уважаемый писатель не посѣтуетъ на насъ за

подобное расчлененіе его органическаго труда. Мы вынуждаемся къ этому обширностію и многосторонностію его ученой работы.

И прежде всего, заимствуемъ изъ его книги слѣдующія двѣ таблицы, показывающія движеніе нашего православнаго народонаселенія за послѣднее полустолѣтіе, а также движеніе нашей іерархіи, высшей и низшей, съ числомъ церквей, монастырей, монашествующихъ и пр. Общее число всѣхъ исповѣдовавшихъ православную вѣру въ Россіи нашъ писатель по дѣсятилѣтіямъ опредѣляетъ въ слѣдующихъ цифрахъ:

Въ 1840 году	44.005,833	душъ	обоего	пола
„ 1850 „	47.579,944	„	„	„
„ 1860 „	52.034,650	„	„	„
„ 1868 „	55.056,966	„	„	„
„ 1870 „	57.156,795	„	„	„
„ 1880 „	64.097,740	„	„	„
„ 1884 „	67.397,900	„	„	„
„ 1890 „	72.066,750	„	„	„

Примѣнительно къ этому движенію народонаселенія писатель представляетъ слѣдующую вторую таблицу:

Годы.	На какое число православныхъ приходилось:								
	1 Епархія.	1 Архидіаконъ.	1 Монахъ.	1 Инокъ.	1 Пономарь.	1 Церковь.	1 Служитель.	1 Діаконъ.	1 Псаломщикъ.
1840	857,260	759,270	80,450	5,930	5,610	1,403	1,200	2,746	686
1850	897,735	793,000	81,058	6,532	4,220	1,486	1,300	3,472	746
1860	912,890	754,125	84,775	6,532	3,940	1,510	1,370	4,180	820
1868	965,910	715,030	92,340	6,120	3,420	1,540	1,375	3,680	835
1870	968,760	680,440	93,563	6,370	3,340	1,554	1,440	5,000	925
1880	1,086,400	745,320	103,715	5,710	3,775	1,745	1,635	7,000	1,270
1884	1,142,320	757,290	98,535	5,730	3,680	1,820	1,725	8,130	1,500
1890	1,181,420	726,927	99,540	5,085	2,790	1,690	1,710	5,560	1,620

Мы не можемъ входить въ подробное разсмотрѣніе этой статистической таблицы. Отсылаемъ читателей къ книгѣ г. Преображенскаго, гдѣ они найдутъ ясное рѣшеніе самыхъ даже незначительныхъ, повидимому, уклоновъ въ найденныхъ имъ цифрахъ до предполагаемой нормы. Мы должны ограничиться лишь общими выводами. Тѣмъ не менѣе позволяемъ себѣ вы-

сказать нѣсколько соображеній прежде, чѣмъ прійдемъ къ этимъ общимъ выводамъ. Говоря безотносительно, нельзя не отмѣтить отраднaго факта, выразившагося въ значительномъ, а въ нѣкоторыхъ случаяхъ даже въ сильномъ развитіи нашей церковной жизни въ указанныхъ въ таблицѣ отношеніяхъ. Особенно это надобно сказать о послѣднемъ дѣсятилѣтіи, которое не можетъ не вызвать радостнаго чувства въ душѣ каждаго, кто любитъ родную церковь. Самъ писатель говоритъ, напримѣръ, что статистическія данныя, приведенныя въ его таблицѣ, неопровержимо свидѣтельствуютъ о необыкновенномъ за послѣднее десятилѣтіе развитіи и оживленіи религіознаго чувства въ православномъ русскомъ народѣ. Но это относится къ послѣднему десятилѣтію и нельзя сказать, чтобы это развитіе достигало возможныхъ или наибольшихъ границъ. Такъ, напримѣръ, число всѣхъ правящихъ особъ архіерейскаго сана въ 1841 г. было 47, а въ 1891 г. оно возвысилось до 62. Очевидно іерархія нашей церкви стоитъ твердо. Но если мы сравнимъ число ихъ съ такимъ же числомъ католическихъ епископовъ въ Россіи, за какой либо годъ, то мы ясно увидимъ, какъ трудно и многосложно у насъ архипастырское служеніе по обширности и многолюдству отечественныхъ епархій. Въ царствованіе, напримѣръ, Императора Николая I, въ 1847 г., заключенъ былъ конкордатъ съ папою. По этому конкордату число католическихъ епископовъ у насъ опредѣлено въ 7 человекъ при трехъ-милліонномъ населеніи католиковъ; между тѣмъ какъ, при сорока-семи-милліонномъ населеніи православной Россіи, оно едва доходило до 50-ти. Это показываетъ, что если сравнить многолюдство православныхъ и католическихъ епархій за это время, то окажется, что число нашихъ епископовъ надобно было бы по крайней мѣрѣ удвоить. Это сравненіе сохраняетъ свою силу и въ настоящее время. То же самое надобно сказать объ умноженіи у насъ монастырей, церквей, часовенъ и молитвенныхъ домовъ. Ихъ умноженіе несомнѣнно, особенно за послѣднее десятилѣтіе. По даннымъ нашего писателя, за этотъ періодъ число, напримѣръ, приходскихъ церквей возрасло, какъ ни въ какое изъ предшествующихъ десятилѣтій, именно до 2,513, а число часовенъ и молитвенныхъ домовъ возрасло до половины всего приращенія ихъ за

весь пятидесятилѣтній разсматриваемый писателемъ періодъ (4,426 изъ 9,555). Все это не можетъ не возбуждать радостнаго чувства въ каждомъ, кто понимаетъ высокое, цивилизующее значеніе храмовъ Божіихъ для нашего православнаго народа. Но какъ еще велика у насъ нужда въ храмахъ, по крайней мѣрѣ въ нѣкоторыхъ мѣстахъ, это видно изъ новѣйшихъ сообщеній. Приведемъ одинъ примѣръ. Въ 1891 г., будучи еще наслѣдникомъ, Государь Императоръ благоволилъ обратить вниманіе на малочисленность церквей на пути своего дальняго слѣдованія отъ Владивостока до Уральска. Ставши предсѣдателемъ Комитета Сибирской желѣзной дороги, въ одномъ изъ первыхъ засѣданій Комита онъ благоволилъ поднять вопросъ о сооруженіи храмовъ въ районѣ Сибирской желѣзной дороги. Тогда же отчислена была извѣстная сумма для этой цѣли, а позже при канцеляріи Комитета министровъ открытъ былъ приемъ пожертвованій на образованіе постояннаго капитала. Нѣсколько еще позже, по мысли высокопреосвященнаго Палладія, устроены вагонъ-церковь, съ цѣлю до нѣкоторой степени удовлетворить потребности въ храмахъ по многочисленнымъ станціямъ и на громадномъ протяженіи Сибирской линіи. Какъ близко къ сердцу Государь нашъ принимаетъ постройку здѣсь церквей, видно изъ слѣдующаго обстоятельства. Когда статсъ-секретарь Куломзинъ извѣстилъ Государя о торжествѣ закладки храма на живописномъ берегу рѣки Хилки, Государь благоволилъ отвѣтить: „Закладка первой церкви на Забайкальской дорогѣ Меня искренно радуетъ“¹⁾. Такую же радость Государю Императору благоугодно было выражать и потомъ, на примѣръ, по случаю освященія Иссиль-Кульской церкви на этой же дорогѣ. Въ настоящее время въ районѣ Сибирской линіи выстроено и строится (въ переселенческихъ поселкахъ и при станціяхъ) 107 церквей. На постройку ихъ, по приблизительному расчету, требуется свыше 700,000 руб.; отпущено же пока и имѣется на лицо значительно меньшая сумма²⁾. Нужда въ сооруженіи храмовъ и въ другихъ мѣстахъ нашего отечества еще очень велика. Достаточно просматри-

1) „Нов. Врем.“ 1898. № 7876.

2) „Моск. Вѣд.“ 1898 г. № 24. См. статью: „Нужда церк. дѣла въ Сибиря“.

вать почти ежедневныя газетныя воззванія къ жертвователямъ на постройку церквей, чтобы убѣдиться въ этомъ. Эти воззванія суть невольныя слезы и мольбы народа о дарованіи ему храмовъ Господнихъ.—Но вотъ несомнѣнно отрадный фактъ: разумѣемъ статистическія данныя о нашихъ монастыряхъ и монашествующихъ. Безъ сомнѣнія, здѣсь, въ иноческихъ обителяхъ, надобно искать осуществленія идеала христіанской жизни. И, слава Богу! этотъ идеалъ не только живетъ въ сознаніи нашего православнаго народа, но и развивается съ замѣчательною силою. Пусть вѣрно то, что число монастырей и монашествующихъ въ католическомъ мірѣ значительно больше, чѣмъ у насъ; тѣмъ не менѣе и у насъ, особенно за послѣднее десятилѣтіе, замѣчается отрадное явленіе въ этомъ отношеніи.

Если справедливо, говоритъ нашъ писатель, что умноженіе иноческихъ обителей служитъ признакомъ, или точнѣе—слѣдствіемъ подъема религіозности въ обществѣ, то послѣднее изъ разсматриваемыхъ десятилѣтій является выразительнѣйшимъ и отраднѣйшимъ, съ точки зрѣнія церкви, доказательствомъ оживленія религіозныхъ началъ въ православномъ русскомъ обществѣ. Особенно замѣчательно при этомъ то, что преимущественное развитіе этой религіозности надобно усвоить русской женщинѣ. Сопоставляя въ этомъ отношеніи статистическія данныя 1840 и 1890 гг., писатель нашъ приходитъ къ тому заключенію, что число обитателей мужскихъ монастырей за 50 лѣтъ увеличилось лишь на $\frac{1}{3}$ съ небольшимъ (12, 712: 8, 381), тогда какъ число обитательницъ женскихъ монастырей возрасло болѣе, чѣмъ въ четыре раза (27, 574: 6870), при чемъ число собственно монахинь увеличилось слишкомъ въ три раза (7, 306: 2, 287), а число послушницъ слишкомъ въ четыре съ половиною раза (20, 268: 4, 583). Замѣчательно такъ же, что то же увеличеніе числа инокинь замѣчается и въ новѣйшее время. Въ 1897 году къ 760 мужскимъ и женскимъ монастырямъ у насъ прибавилось еще 12; но изъ нихъ мужскихъ только два—Николаевскій въ Пермской епархіи, и Кавказскій въ Кубанской области; между тѣмъ какъ женскихъ монастырей открыто пять, въ епархіяхъ Ставропольской, Гурійско-Мингрельской, Новгородской, Симбирской и Ниже-

городской; а въ остальныхъ епархіяхъ пять женскихъ монастырскихъ общинъ ¹⁾. Чѣмъ можно объяснить это увеличеніе числа женскихъ иноческихъ обитателей? Во всякомъ случаѣ этого явленія нельзя объяснять численностію женщинъ. Статистика намъ говоритъ, что въ общей суммѣ населенія численный перевѣсъ женскаго пола надъ мужскимъ равняется только 2. 73%. Но та же статистика утверждаетъ, что по возрастнымъ группамъ замѣчается почти полное равенство между мужчинами и женщинами въ двухъ группахъ: 15—20 и 40—50 лѣтъ. При чемъ до 15 лѣтъ перевѣсъ на сторонѣ мужскаго пола, а послѣ 20 лѣтъ—на сторонѣ женщинъ. И только послѣ 50 лѣтъ перевѣсъ женщинъ значительно усиливается и достигаетъ статистической нормы ²⁾. Думаемъ, что ближайшей причины указаннаго нашимъ писателемъ явленія надобно искать въ большемъ знакомствѣ русской женщины за послѣднее время съ идеаломъ христіанской жизни.

Послѣ представленныхъ нами замѣчаній, полагаемъ, легко можно уже согласиться съ тѣмъ общимъ выводомъ, который дѣлаетъ нашъ писатель примѣнительно къ предметамъ вышеприведенной нами его таблицы съ естественнымъ приращеніемъ православнаго народонаселенія по десятилѣтіямъ. Онъ говоритъ: „не смотря на то оживленіе религіознаго духа въ православномъ русскомъ народѣ, которое характеризуетъ послѣднее изъ взятыхъ нами десятилѣтій и которое несомнѣнно доказывается, между прочимъ, и статистическими данными, приходится сдѣлать то общее заключеніе, что, по сравненію съ 1840 г., внѣшнее состояніе церкви въ 1890 г., почти по всѣмъ изъ разсмотрѣнныхъ сторонъ ея не находилось еще на той степени развитія, которое соотвѣтствовало бы умноженію паствы отечественной церкви за пятидесятилѣтній періодъ. За это время пропорціонально къ числу паствы увеличилось только число лицъ иноческаго чина—на 2,342 и готовившихся къ вступленію въ сей чинъ—на 12,945; всѣ же остальные числа представляются сократившимися. Не говоря уже о числѣ псаломщиковъ, въ силу и

1) „Нов. Врем.“. 1898 г. № 7866. См. отдѣлъ. „Среди газетъ и журналовъ“.

2) *Е. Г. Розмиловичъ*. Краткій курсъ статистики. 1891 г. стр. 126.

нынѣ дѣйствующихъ законоположеній, продолжающемъ сокращаться, въ 1890 году недоставало противъ 1840 года: 25 епархій, 4 архипастырей, 171 монастыря, 11,160 церквей, 18,068 священниковъ и 13,274 діаконѣвъ. Таковы его общіе выводы, основанные на статистическихъ данныхъ.

Во второй главѣ своей книги, г. Преображенскій опредѣляетъ число присоединившихся къ православію, за взятый имъ періодъ времени. И такъ какъ присоединеніе это обуславливается не числомъ православнаго народонаселенія, а совершенно иного рода причинами: то онъ сначала представляетъ счетныя вѣдомости или списки присоединившихъ по годамъ (1842—1891), и уже послѣ этого обсуждаетъ итоги присоединеній по десятилѣтіямъ. Какъ и прежде, обратимъ вниманіе лишь на общіе его выводы. Эти выводы показываютъ, что изъ иновѣрцевъ наименѣе расположены принимать правослаіе протестанты. Правда, въ 1845—1848 гг. движеніе протестантовъ въ православіе было столь сильно, что если бы оно было надлежащимъ образомъ понято и оцѣнено, то въ настоящее время всѣ эсты и латыши были бы православными. Подобное же движеніе повторилось потомъ въ 1883 г., ко дню коронаціи въ Бозѣ почившаго Императора Александра III. Но оба эти движенія были явленіями исключительными. Это было то время, когда, по выраженію К. П. Побѣдоносцева, наиболѣе колебалась не протестантская совѣсть, а феодальная власть въ рукахъ пасторовъ надъ совѣстію протестантствующихъ эстовъ и латышей.—Обыкновенные же итоги присоединенія къ православію изъ протестантовъ по десятилѣтіямъ колеблются между 2—8 тысячами. Что же касается католиковъ, то присоединеніе ихъ восходитъ за то же время отъ 12 до 14 тысячъ; такъ что приблизительное число присоединеній изъ протестантовъ и католиковъ за 56-лѣтній періодъ можетъ быть выражено цифрами—35,000 для протестантовъ и 75,000 для католиковъ. Если не принимать во вниманіе исключительныхъ, т. е. массовыхъ присоединеній этихъ иновѣрцевъ, то только эти цифры надобно признавать видными плодами миссіонерской дѣятельности нашей св. церкви. Надобно, впрочемъ, замѣтить, что среди этихъ иновѣрцевъ наша церковь не имѣетъ особыхъ миссіонерскихъ учрежденій

т. е. не подражаетъ католикамъ и протестантамъ, которые на Востокѣ содержатъ богатыя миссіонерскія станы для совращенія православныхъ въ свои вѣроисповѣданія. Все дѣло ея въ отношеніи къ нимъ ограничивается у насъ лишь огражденіемъ своихъ чадъ отъ инославной пропаганды.—Въ высшей степени интересны данныя, представляемыя г. Преображенскимъ относительно раскольниковъ за это время. Оказывается, за время царствованія Императора Николая I-го (съ 1825 по 1855 г.) отечественная церковь приобрѣла изъ раскола до 400,000 душъ; между тѣмъ, какъ за все послѣдующее время (съ 1856 по 1891 г.) она приобрѣла только около 158,000. Другими словами, за 30 лѣтъ царствованія Николая Павловича изъ раскола присоединилось почти въ $2\frac{1}{2}$ раза болѣе, чѣмъ за 35 послѣдующихъ лѣтъ. Чѣмъ можно объяснить это исключительное явленіе? Г. Преображенскій, ссылаясь на слова Московскаго митрополита Филарета, объясняетъ это тѣмъ, что внѣшнія мѣры, направленные къ ограниченію произвола раскольнической пропаганды (какъ это было во времена императора Николая I-го) служили къ ослабленію раскола и усиленію православія на счетъ раскола; и наоборотъ, ничѣмъ не сдерживаемая пропаганда раскола послѣдующаго времени укрѣпляла расколъ и подрывала православіе. Но это положеніе, повидимому, опровергаетъ законъ 3-го мая 1883 года, отличающійся духомъ крайней снисходительности въ отношеніи къ раскольникамъ. Извѣстно, что дѣйствіе этого закона почти совпадаетъ съ послѣднимъ десятилѣтіемъ, разсматриваемымъ г. Преображенскимъ; и именно въ это десятилѣтіе число раскольниковъ, возвратившихся въ лоно нашей св. церкви, сдѣлалось почти вдвое болѣе, чѣмъ за два предыдущія десятилѣтія вмѣстѣ (свыше 55,000 и около 57,000). Не доказываетъ ли это, что снисходительный законъ болѣе благотворенъ, чѣмъ внѣшнія мѣры ограниченія? Г. Преображенскій отвергаетъ это, и рѣшительно полагаетъ, что относительный успѣхъ православной миссіонерской дѣятельности среди раскольниковъ за это время надобно искать не въ законѣ 3-го мая 1883 г., а въ усиленіи миссіонерской дѣятельности и принятіи Святѣйшимъ Синодомъ соотвѣтственныхъ мѣръ къ ослабленію раскола. Г. Преображенскій говоритъ даже, что съ

точки зрѣнія этихъ мѣръ, пріобрѣтеніе церковію 55,000 изъ раскольническихъ сектъ должно признать плодомъ недостаточно обильнымъ. Что же касается лицъ, присоединившихся къ православной церкви изъ *не-христіанскихъ исповѣданій*, то за 56-лѣтній періодъ къ ней присоединилось свыше 287,000 душъ, причемъ—евреевъ 49,653, магометанъ 69,663 и язычниковъ 167,718. Если принять во вниманіе милліоны этихъ иновѣрцевъ и инородцевъ, живущихъ въ нашемъ отечествѣ, то обращеніе ихъ въ православіе тоже ни какъ нельзя назвать многочисленнымъ. Но извѣстно, какъ упорны въ своихъ убѣжденіяхъ евреи—талмудисты; а они-то составляютъ главный еврейскій контингентъ въ нашемъ отечествѣ. Случай же обращенія къ христіанству *татаръ*—магометанъ едва ли не рѣже случаевъ обращенія къ нему евреевъ, именно потому, что магометанство потворствуетъ страстямъ и чувственности. Къ глубокому сожалѣнію оказывается, что обращеніе въ христіанство и язычниковъ встрѣчаетъ у насъ величайшее затрудненіе. Въ Забайкальской, на примѣръ, области сильно распространяется не христіанство, а ламаизмъ. Почему же? Потому что всѣ ламы фанатически преданы своей пропагандѣ изъ за своекорыстныхъ цѣлей и не брезгаютъ всѣми законными и незаконными средствами для совращенія на путь заблужденія не только не многихъ остающихся въ Забайкальской области шамантовъ, но и крещенныхъ уже инородцевъ. По штату этихъ ламъ полагается 285, но за то число не штатныхъ ламъ въ настоящее время простирается до 10% всего инородческаго не крещенаго населенія. Что же можетъ противопоставить этой языческой пропагандѣ наше Миссіонерское Общество? По свидѣтельству г. Куломзина, весь составъ Забайкальской миссіи, обнимающей своею дѣятельностію 522,000 кв. верстъ, состоитъ изъ 18 миссіонеровъ и 3 сотрудниковъ; а весь расходъ, по смѣтѣ 18^{96/97} г., опредѣляется въ 26,400. На эти-то средства миссія должна содержать своихъ служащихъ, выдавать имъ разъѣздныя деньги, содержать 29 школъ и богадѣльню, покупать медикаменты, ремонтировать и отоплять церковь, станы и т. п. „Миссія, говоритъ г. Куломзинъ, какъ я убѣдился, не имѣетъ возможности ни благолѣпно строить храмы Божіи и отправлять въ

нихъ богослуженіе, ни содержать потребное число миссіонеровъ, ни давать своимъ служащимъ такое жалованье, которое, обезпечивъ жизнь ихъ самихъ, и ихъ семей, освободило бы ихъ отъ ежедневныхъ заботъ о насущномъ кускѣ хлѣба, и позволило бы всецѣло отдаться дѣлу, требующему исключительной энергіи и спокойствія душевнаго¹⁾. По исчисленію же г. Преображенскаго, всѣ средства нашего Всероссійскаго Миссіонерскаго Общества въ 1891 г. простирались до 1.174,600 руб., въ расходъ же оно могло употребить не болѣе 181,000 руб. Что же значить этотъ расходъ съ неисчислимыми, напримѣръ, матеріальными средствами „Римской Конгрегаціи распространенія вѣры“ (Congregatio de propagande fide), у которой въ одной Франціи недвижимое имущество для миссіонерскихъ цѣлей простиралось до колоссальной цифры 712,538,980 франковъ? Или что значить нашъ миссіонерскій расходъ съ расходомъ англичанъ, издерживающихъ ежегодно на внѣшнюю и внутреннюю миссію тоже колоссальную сумму—до 25,000,000 франковъ? Принимая все это во вниманіе, нельзя не согласиться съ г. Преображенскимъ, что англичане (и западные христіане вообще, прибавимъ отъ себя) не такіе уже черствые эгоисты и матеріалисты, какими мы обыкновенно представляемъ ихъ себѣ. И при всемъ томъ, много ли западные миссіонеры обратили въ христіанство магометанъ и евреевъ въ Турціи, Персіи, Индіи и пр., и язычниковъ въ другихъ странахъ, довѣряя даже тѣмъ дутымъ цифрамъ обращеній, о которыхъ такъ любить говорить иногда католическая клерикальная печать?...

Изъ третьей главы этой книги заимствуемъ статистическія данныя г. Преображенскаго о церковно-народныхъ школахъ. Эти школы искони ютились у насъ при церквахъ и монастыряхъ; но официальное начало своего существованія они получили съ 1836 года, когда послѣдовало Высочайше повелѣніе по духовному вѣдомству объ открытіи подобныхъ школъ при этихъ мѣстахъ. Духовенство энергично откликнулось на этомъ правительственный призывъ и чрезъ какихъ нибудь три года число школъ достигло 2,000, а число учащихся 19,000. Съ

¹⁾ «Моск. Вѣд.» 1898 г. № 25. См. статью: „Нужды церк. дѣла въ Сибирѣ“.

Этихъ поръ развитіе церковной школы идетъ быстро и непрерывно; такъ что въ 40-хъ и 50-хъ годахъ число ихъ увеличилось почти въ 7 разъ, а учащихся болѣе, чѣмъ въ 13 разъ. Особенно сильное развитіе этихъ школъ произошло въ 1861 году, когда болѣе 20 милліоновъ крестьянъ вышли изъ крѣпостной зависимости. Въ этомъ году число ихъ достигло 18,587, а число учившихся 320,350; такъ что за одинъ лишь этотъ годъ вновь открыто было церковныхъ школъ 10,680, а учащихся прибавилось 186,684. Такими то результатами сопровождалось великое дѣло Царя—Освободителя, даровавшего милліонамъ своихъ подданныхъ свободу отъ крѣпостной зависимости! Духовенство наше покрыло себя тогда славой, достойною его. Вотъ что говорить г. Синодальный обер-прокуроръ въ своемъ всеподданнѣйшемъ отчетѣ о просвѣтительной дѣятельности духовенства за 1861 годъ: „Не смотря на крайнюю скудость сельскаго духовенства въ вещественныхъ средствахъ, оно въ заведенныхъ имъ школахъ не только обучало народъ, безъ всякаго вознагражденія, но верѣдко жертвовало подъ училища часть своего необширнаго помѣщенія, иногда даже отдѣльные дома и очень часто суммы денегъ, скромныя сами по себѣ, но весьма значительныя по отношенію къ средствамъ жертвователей. Необычныя обстоятельства народной жизни, побудившія правительство и общество съ усиліями изыскивать средства къ открытію народныхъ школъ, еще болѣе возвышаютъ цѣну трудовъ и заслугъ духовенства, которое въ этомъ дѣлѣ явило себя вполне достойнымъ своего назначенія. Оставленное самому себѣ, лишенное даже той нравственной помощи, которой было въ правѣ ожидать отъ общаго, беспорочно заслуженнаго, сочувствія къ своему безкорыстному усердію, оно обнаружило однако такія учительныя силы, какихъ тщетно было бы ожидать отъ какого-либо другаго вѣдомства или учрежденія“ (стр. 117). До какой степени Царь Освободитель принималъ близко къ сердцу все это, можно видѣть изъ слѣдующаго собственноручнаго начертанія Государя на этомъ отчетѣ: „Объ успѣхахъ по этому дѣлу и по прочимъ снаргіямъ доносить Мнѣ ежемѣсячно“. Какъ же произо-

шло то обстоятельство, что съ 1865 года началось быстрое сокращеніе числа церковно-приходскихъ школъ, или, говоря словами г. Преображенскаго, повинно ли наше сельское духовенство въ томъ, что чрезъ 15 лѣтъ послѣ 1865 года церковно-приходскія школы почти повсюду прекратили свое существованіе и оно, т. е., духовенство, почти совсѣмъ отстранено было отъ участія въ дѣлѣ народнаго образованія? Объясненія, которыя даетъ на эти вопросы г. Преображенскій, въ высшей степени интересны, но мы не можемъ входить въ подробное изложеніе ихъ. Скажемъ объ этомъ въ общихъ чертахъ. 18 января 1862 г. послѣдовало Высочайшее повелѣніе, коимъ требовалось, чтобы управленіе начальными народными школами продолжало оставаться въ тѣхъ вѣдомствахъ, которыми школы открыты. Въ видахъ же болѣе успѣшнаго хода этого дѣла и въ силу того же повелѣнія, министерство народнаго просвѣщенія должно было содѣйствовать преуспѣванію школъ открытыхъ духовенствомъ, и въ свою очередь должно было пользоваться содѣйствіемъ духовенства въ дѣлѣ народнаго образованія. Къ этому же содѣйствію призывались и земства. Къ несчастію для церковно-приходскихъ школъ, министерскіе и земскіе дѣятели поняли это содѣйствіе далеко не такъ, какъ поняло это духовенство. Уже въ самомъ правительственномъ приглашеніи къ содѣйствію они увидѣли, какъ говоритъ Преображенскій, признаніе неудовлетворительнаго состоянія народныхъ школъ, открытыхъ духовенствомъ, и вообразили себя новыми хозяевами народныхъ школъ. Дѣло доходило до того, что въ нѣкоторыхъ мѣстахъ священниковъ-законоучителей подчиняли не только народнымъ инспекторамъ, но и школьнымъ учителямъ, а въ нѣкоторыхъ мѣстахъ, какъ напримѣръ въ Кіевско губерніи, мировые посредники, желая *выслужиться* предъ начальствомъ, а отчасти преслѣдуя свои польско-католическія цѣли, просто закрывали „школы священниковъ“ и вмѣсто ихъ открывали другія. И странное дѣло! Изъ общаго же обзора законоположеній и правительственныхъ распоряженій по этому вопросу, г. Преображенскій приходитъ къ заключенію, что ни Высочайшая власть, ни высшее правительство совсѣмъ не имѣли въ

виду отстранять духовенство отъ дѣла народнаго образованія. Оно отстранено, по словамъ нашего писателя, „вопреки намѣреніямъ и воззрѣніямъ царившимъ на Тронѣ и возлѣ Трона“. Но вотъ по Высочайшему повелѣнію, въ октябрѣ 1882 г., при Св. Синодѣ была образована, подъ предсѣдательствомъ синодальнаго члена, архіепископа Холмско-Варшавскаго Леонтія, комиссія изъ членовъ отъ духовнаго вѣдомства и министерства народнаго просвѣщенія, результатомъ трудовъ которой были Высочайше утвержденныя 13 іюня 1884 года „Правила для церковно-приходскихъ школъ“. Эти правила вдохнули новую жизнь въ церковно-приходскія школы. Они составили эпоху въ движеніи нашего народнаго образованія. Черезъ какихъ-нибудь десять лѣтъ послѣ этого, именно въ 1893 г., число ихъ стало умножаться съ замѣчательною быстротою; такъ что въ одной епархіи (Могилевской) на 100 церквей приходилось уже болѣе 200 школъ, въ 7 епархіяхъ болѣе 100, въ 32 болѣе 50; и только въ Холмско-Варшавской епархіи и въ Грузинскомъ экзархатѣ на 100 церквей ихъ приходилось менѣе 20. Въ послѣднее же время, какъ извѣстно, вѣдомство Св. Синода сумѣло получить довольно крупныя правительственныя ассигнованія на учебныя цѣли и потому значительно опередило министерство народнаго просвѣщенія, какъ по числу народныхъ школъ (по послѣднимъ отчетамъ, оно имѣетъ ихъ до 33 тысячъ, тогда какъ учебное вѣдомство, примѣрно—27 тысячъ), такъ и по расходу на нихъ казенныхъ денегъ ¹⁾.

Изъ четвертой главы заимствуемъ свѣдѣнія г. Преображенскаго о женскихъ учебныхъ заведеніяхъ духовнаго вѣдомства, завоевавшихъ себѣ въ послѣднее время такое прекрасное значеніе въ дѣлѣ первоначальнаго народнаго образованія. Духовенство наше всегда заботилось объ образованіи дѣвицъ духовнаго званія. Съ этою цѣлю оно заводило школы при женскихъ монастыряхъ; и въ 30-хъ годахъ существовало уже нѣсколько такихъ школъ, хотя и весьма въ ограниченномъ количествѣ. На самомъ же дѣлѣ эти школы были пріютами для призрѣ-

¹⁾ „Нов. Врем.“ 1898 г., № 7873.

нія безпомощныхъ дѣвочекъ и никакъ не могли быть названы учебными заведеніями, такъ что въ собственномъ смыслѣ они были благотворительными учрежденіями—*приютами*, и по значенію, и по образованію. Въ 40-хъ годахъ Великая Княжна Ольга Николаевна съ истинно материнскимъ сочувствіемъ отнеслась къ женскому воспитанію дѣвиць духовнаго вѣдомства. Она изъявила желаніе принять воспитаніе этихъ дѣвиць подъ свое попеченіе. По ея указаніямъ, составлена была записка объ учрежденіи *особыхъ благоустроенныхъ* училищъ для нихъ, съ цѣлію воспитывать „твердо православныхъ христіанокъ“, „женъ и матерей, не мечтающихъ объ удовольствіяхъ свѣтской жизни, но способныхъ всецѣло предаться исполненію своихъ многостороннихъ семейныхъ обязанностей“, „готовыхъ посвятить всю свою жизнь на честный трудъ и на пользу ближняго“. Въ 1843 г. открыто было первое такое училище въ Царскомъ Селѣ. Великая Княжна не только приняла его подъ свое попеченіе, но и пожертвовала значительную сумму денегъ для пособій изъ процентовъ выпускнымъ дѣвицамъ. Мало по малу подобныя пожертвованія на эти училища начали стекаться съ разныхъ сторонъ и отъ разныхъ лицъ. Когда, напримѣръ, изъ суммъ завѣщанныхъ графинею Орловою-Чесменскою на монастыри, оказалось свободными 100,000 р., по случаю закрытія тѣхъ обителей, которымъ были назначены эти деньги, то Императоръ Николай I, 10 іюня 1850 года, положилъ слѣдующую резолюцію: „Считаю гораздо полезнѣе всѣ свободные 100,000 руб. назначить на женскія училища духовнаго вѣдомства, но не при монастыряхъ, а по образцу Царскосельскаго, ибо они должны готовить дѣвиць для свѣтской жизни, а не для затворнической“. Съ тѣхъ поръ царственная забота объ этихъ училищахъ не прекращалась. Съ какою нѣжною, истинно материнскою заботливостію Великая Княжна относилась къ своимъ училищамъ, это видно, между прочимъ, изъ слѣдующаго факта. Въ 1846 г. она, какъ королева Виртембергская, оставляла Россію, и вотъ что высказала въ своемъ рескриптѣ на имя начальницы Царскосельскаго училища, г-жи Шульцъ: „Для воспитанницъ, настоящихъ и будущихъ, посылаю картину сво-

ей работы: „Пречистая Дѣва, будучи еще отроковицей, на колѣняхъ своей матери поучается Закону Божию“. Этотъ примѣръ да послужить и имъ къ ревностному учению, въ преусыбіянію во всѣхъ добродѣтеляхъ и къ достиженію предназначенной имъ цѣли. Небесный Отецъ да благословитъ ихъ! Молитвы же мои всегда будутъ имъ сопутствовать“. Отправляясь за-границу, она заботу объ этихъ училищахъ поручила Августѣйшей Невѣсткѣ своей Государынѣ Цесаревнѣ, ставшей потомъ Государыней Императрицей, Маріи Александровнѣ. Съ тѣхъ поръ началось развитіе и совершенствованіе этихъ училищъ во всѣхъ отношеніяхъ. Особенно благотворно было учрежденіе ихъ въ Западномъ Краѣ, гдѣ дочери православнаго духовенства, по официальнымъ докладамъ, оставались или при одномъ домашнемъ воспитаніи, болѣе чѣмъ скуднымъ, или же получали несогласное съ духомъ православія и русской народности образованіе въ мѣстныхъ свѣтскихъ учебныхъ заведеніяхъ, содержимыхъ почти исключительно лицами не православнаго исповѣданія и не русскаго происхожденія. Къ 1893 году всѣхъ этихъ училищъ было 13 и всѣ они, за исключеніемъ 4-хъ, находятся на югѣ Россіи, съ 1986 воспитанницами. По правамъ своимъ эти училища почти сравнены съ институтами благородныхъ дѣвицъ.—Но кромѣ этихъ училищъ, у насъ существуютъ еще „епархіальныя женскія училища“, подчиненныя непосредственному вѣдѣнію епархіальнаго начальства. Эти училища въ разныхъ епархіяхъ или вновь открывались разновременно, или преобразовывались изъ пріютовъ, какъ это было въ Харьковѣ и Рязани. Къ 1868 г. они заведены были уже въ 28 епархіяхъ. Однако же, по словамъ г. Преображенскаго, не многіе изъ нихъ имѣли видъ правильно устроенныхъ учебныхъ заведеній, „большинство же походило на пріюты для призрѣнія сиротъ и вообще бѣдныхъ дѣтей духовнаго званія, гдѣ цѣль образованія подчинялась цѣлямъ благотворительныхъ“. Но вотъ 20 сентября 1868 г. Высочайше утверждень былъ уставъ для всѣхъ училищъ этого типа. Духовенство отнеслось съ величайшею радостію къ этому уставу; и уже къ половинѣ 70-хъ годовъ, т. е. ме-

нѣе, чѣмъ чрезъ 10 лѣтъ, всѣ епархіальныя женскія училища были преобразованы по новому уставу, хотя до 1876 большинство изъ нихъ оставалось еще съ 3-хъ класснымъ устройствомъ, какъ требующемъ менѣе обширныхъ помѣщеній и меньшихъ расходовъ по содержанію. Къ 1892 году всѣхъ училищъ, преобразованныхъ по новому уставу, было уже во всѣхъ епархіяхъ 49 съ 11,470 воспитанницъ. Въ теченіе послѣднихъ 17-ти лѣтъ духовенство пожертвовало на содержаніе ихъ около 12.000,000 рублей. До какой степени эти училища симпатичны нашему обществу, видно изъ того, что въ 1879 году число инославныхъ воспитанницъ составляло лишь 11% общаго числа учившихся, а въ 1892 году процентъ этотъ возросъ до 17, такъ что по составу учащихся эти училища можно назвать *всесловными*.—Скажемъ наконецъ нѣсколько словъ о томъ воспитательномъ значеніи, какое эти училища болѣе и болѣе приобрѣтаютъ въ нашемъ народѣ. Еще въ 1853 г. Сиводальный Оберъ-Прокуроръ въ отчетѣ своемъ говорилъ: „нѣкоторыя изъ обучавшихся въ женскихъ школахъ, существовавшихъ при монастыряхъ, по выходѣ въ замужество за священниковъ, сами собираютъ малолѣтнихъ дочерей прихожанъ и обучаютъ ихъ грамотѣ и съ нею начаткамъ ученія вѣры“ (стр. 53). Съ 1866 года старшія воспитанницы въ извѣстное время уже обязаны были заниматься обученіемъ младшихъ подъ руководствомъ воспитательницъ и преподавателей педагогическихъ курсовъ. А въ 1868 г. на преподаваніе педагогики въ этихъ училищахъ обращено было еще большее вниманіе, заведены были образцовыя начальныя школы и воспитанницамъ дарованы права народныхъ учительницъ. Какъ же они оправдали возлагавшіяся на нихъ надежды? Вотъ что говорить о нихъ еще недавно профессоръ А. И. Пономаревъ: „Сотни, тысячи ихъ въ разныхъ концахъ Россіи служатъ теперь народу, въ званіи учительницъ и воспитательницъ, и недавно предъ лицомъ всего свѣта, на всемірной выставкѣ въ Чикаго, торжественно было заявлено объ этомъ ихъ труженчески—скромномъ и самоотверженномъ служеніи по деревнямъ,

при самыхъ тяжелыхъ условіяхъ жизненной обстановки“ 1)... Но этого мало. Идеаль, который они призваны осуществить въ жизни нашего народа, становится все шире и многостороннѣе. Ихъ связь со школами, а чрезъ школы и съ семействами прихожанъ, какъ говоритъ преосвященный Амвросій, должна открыть образованнымъ женщинамъ духовенства и другіе способы благотворнаго дѣйствования на народъ. Будемъ надѣяться что этотъ идеаль не заключаетъ въ себѣ ничего ни чрезмѣрнаго, ни неосуществимаго для нихъ 2).

Пятая глава книги г. Преображенскаго вся посвящена матеріальнымъ средствамъ духовнаго вѣдомства. Въ первое изъ разсматриваемыхъ имъ десятилѣтій (отъ 1841 г. до 1851 г.) эти средства въ общей суммѣ простирались до 16.715,968 р., а въ послѣднее десятилѣтіе (1891 г.) до 37.606,695 р. Несомнѣнно суммы синодальнаго вѣдомства постепенно увеличивались. Эти суммы состояются: а) изъ специальныхъ средствъ Св. Синода, б) изъ денегъ отпускаемыхъ государственнымъ казначействомъ, и в) изъ мѣстныхъ епархіальныхъ доходовъ. Изъ государственнаго казначейства въ 1891 г. на расходы по духовному вѣдомству отпущена сумма въ 11.204,809 р. Мы не станемъ обзрѣвать движенія этихъ суммъ по годамъ и десятилѣтіямъ; но скажемъ нѣсколько словъ о матеріальномъ обезпеченіи приходскаго духовенства. Еще въ 1842 г. Высочайшею волею Императора Николая I утверждены были нормальные штаты содержанія причтовъ и тогда же повелѣно было отпускать изъ казны постепенно большую и большую сумму по мѣрѣ большаго включенія штатныхъ приходоу казначейства; такъ что къ 1861 году на содержаніе приходскаго духовенства по штатамъ 1842 г., казна отпускала уже ежегодно 3.315,000 р. Эти суммы распредѣлялись прежде всего на содержаніе духовенства Западнаго края, а потомъ и по

1) См. его рѣчь въ „Странинкѣ“ за 1895 г. „Женщина въ духовной семьѣ“ Ноябрь, стр. 498.

2) Полное начертаніе этого идеала см. въ „В. и Р.“ за 1897 г., сент. кн. II. „Рѣчь преосвященнаго Амвросія послѣ освященія храма въ Харьковскомъ женскомъ епархіальномъ училищѣ“.

остальнымъ окраинамъ Россіи и Сибири. Но въ 1861 г. постепенно увеличивавшіеся отпуски изъ казны на содержаніе духовенства остальныхъ епархій были прекращены и въ 1869 году признано было возможнымъ обезпечить матеріальное положеніе приходскаго духовенства чрезъ уменьшеніе числа приходовъ и сокращенія штатовъ причтовъ. Такимъ образомъ, духовенство осталось не обезпеченнымъ именно въ центральныхъ епархіяхъ, составляющихъ коренную Русь. Г. Синодальный Оберъ-Прокуроръ К. П. Побѣдоносцевъ первый созналъ все неудобство этого положенія дѣлъ и въ своемъ всеподданнѣйшемъ отчетѣ за 1888—1889 годъ объяснилъ, что нѣтъ другаго, болѣе правильнаго и успѣшнаго пути къ обезпеченію приходскаго духовенства, какъ возобновленіе того порядка, который установленъ былъ Императоромъ Николаемъ I. Противъ этого объясненія въ Божѣ почившій Государь Императоръ соизволилъ собственноручно начертать: „Въ высшей степени желательно возстановить этотъ порядокъ“. И дѣйствительно, съ 1893 г., г. Оберъ-Прокурору Св. Синода, по соглашенію съ министромъ финансовъ, предоставлено было уже входить ежегодно съ представленіями о постепенномъ увеличеніи первоначально ассигнованной суммы (по 250,000 р.), на сколько это возможно по государственнымъ средствамъ, пока не будетъ назначено содержаніе отъ казны всѣмъ причтамъ и причтомъ въ возможно скоромъ времени. На благодарственномъ адресѣ Св. Синода по этому поводу въ Божѣ почившій Императоръ благоволилъ начертать: „Буду вполне радъ, когда Мнѣ удастся обезпечить все сельское духовенство“. Господь отозвалъ къ Себѣ Государя прежде окончанія этого дѣла и „желанію Государя, какъ выражается г. Преображенскій, не дано исполниться при жизни его; но священный завѣтъ его *остался и будетъ исполненъ*“. Въ иномъ видѣ представляется дѣло обезпеченія заштатнаго духовенства, а также вдовъ и сиротъ священно-церковно-служителей. Известно, что высшая пенсія священнику за 35-лѣтнюю службу положена въ 120 руб., а для вдовы священника въ 60 руб., не говоря уже о дѣтяхъ. Что же касается псаломщиковъ, ихъ

вдовъ и сиротъ, то имъ по „временнымъ правиламъ о пенсіяхъ“ не назначено никакой пенсіи. Эти временныя правила, какъ замѣчаетъ г. Преображенскій, существуютъ однако же болѣе 30 лѣтъ; такъ что иныя и *постоянныя* правила скорѣе подвергаются кореннымъ измѣненіямъ. Правда, въ нѣкоторыхъ епархіяхъ существуютъ „Общества взаимнаго вспоможенія духовенства“ и „Эмеритально-вспомогательныя кассы“. Но эти учрежденія существуютъ еще не повсюду и заводятся лишь постепенно. Что же касается „Попечительствъ о бѣдныхъ духовнаго званія“, то ихъ средства крайне ограничены. Харьковское, напримѣръ, попечительство въ 1887 году могло выдавать всѣмъ заштатнымъ и сиротамъ пособіе въ среднемъ числѣ по 24 р. 80 коп., на каждую семью или по 13 р. 80 коп. на каждое отдѣльное лицо въ годъ. Полагаемъ, что этого было болѣе, чѣмъ недостаточно... Быть можетъ, не безынтересно будетъ сравнить при этомъ наши данныя съ пенсіею инославнаго духовенства. Въ концѣ, напримѣръ, прошлаго года, на общемъ Германскомъ синодѣ протестантской церкви обсуждался законопроектъ, по которому духовенство въ общемъ должно получать пенсію уже послѣ 16 лѣтъ службы въ $\frac{30}{100}$ годичнаго содержанія; за тѣмъ каждый дальнѣйшій годъ службы даетъ прибавку въ $\frac{1}{100}$ содержанія, такъ чтобы этотъ процентъ прибавки не простирался свыше $\frac{60}{100}$ содержанія, а самая пенсія не была ниже 1800 марокъ и выше 5000 марокъ (марка=50 к.). Пенсія же для вдовъ послѣ духовенства рассчитана такъ: за 10 лѣтъ службы мужа вдовѣ выдается—600 мар.; за 10—20 лѣтъ 700 мар.; за 20—30 лѣтъ 800 мар.; и т. д.; за 45 лѣтъ—1200 марокъ. Дѣтямъ же на каждого прибавляется по 200 марокъ, если мать жива, и по 300 марокъ если мать умерла. Во всякомъ же случаѣ эта пенсія вдовы и сиротъ не должна превышать 1100 мар., при жизни матери и 1500 мар. въ случаѣ ея смерти ¹⁾). Быть можетъ, еще интереснѣе было бы сравнить пенсіи нашего духовенства съ пенсіею англійскаго, тоже признающаго брачное сожитіе; но къ

¹⁾ „Цер. Вѣст.“ 1898 г. № 1, стр. 15. Письма о церковно-общественной жизни въ Германіи.

сожалѣнію свѣдѣній по этому предмету у насъ нѣтъ. Считаемо однако же необходимымъ окончить нашу библиографическую замѣтку.

Мы не привели и сотой доли данныхъ изъ богатой содержаніемъ книги г. Преображенскаго; мы не коснулись очень многихъ предметовъ и вопросовъ, разсматриваемыхъ и рѣшаемыхъ имъ. Но, полагаемо, что и изъ приведеннаго нами можно составить себѣ болѣе или менѣе ясное представленіе о капитальномъ трудѣ нашего писателя. Какое же научное значеніе имѣетъ его трудъ для науки вообще и для богословской въ частности? Постараемо отвѣтить на этотъ вопросъ въ немногихъ словахъ. На международныхъ статистическихъ конгрессахъ неоднократно выражалась мысль (напримѣръ, Корренти), что статистическая наука должна стать органомъ правительственной власти, устанавливающей эмпирическіе законы среди народовъ и государствъ во всѣхъ отношеніяхъ ихъ соціальной жизни, а слѣдовательно, и въ церковно-общественной. Подобныя мечтанія, конечно, навсегда останутся праздными мечтаніями ученыхъ статистиковъ уже по тому одному, что подобной международной статистики у человѣчества нѣтъ. При томъ же соціальная жизнь вообще и церковная въ частности такъ разнообразна, по вліяющимъ на нее случайнымъ или мѣстнымъ причинамъ, что заключить ее въ какіе либо нормальные законы, безъ сомнѣнія, никогда не удастся никакимъ ученымъ. Ничего подобнаго, конечно, не имѣетъ въ виду нашъ писатель. Онъ не устанавливаетъ причинныхъ законовъ массовыхъ церковныхъ явленій, чтобы посредствомъ найденныхъ законовъ и ихъ вліяній на жизнь гадать о будущихъ возможныхъ дѣйствіяхъ или проявленіяхъ ихъ, какъ въ этомъ отношеніи часто погрѣшаютъ даже профессиональные статистики. Онъ только примѣняетъ, какъ мы замѣчали уже, статистическій методъ изслѣдованія къ фактамъ церковно-общественной жизни. Онъ, такъ сказать, завоевываетъ истину оружіемъ, или лучше—методомъ, совершенно новымъ, еще неиспробованнымъ въ нашей богословской литературѣ. И этотъ методъ у него есть *относительный, и не сравнительный*. Онъ не сравниваетъ

своихъ данныхъ съ данными другихъ вѣдомствъ или инославныхъ церквей; онъ только изображаетъ постепенный ростъ родной ему церкви по годамъ или десятилѣтїямъ. Намъ кажется, что именно этотъ методъ изслѣдованїя церковной жизни есть единственно правильный, единственно возможный при современномъ развитїи статистической науки. Такимъ образомъ, писатель является у насъ не только пионеромъ новой отрасли знанїй, но и полагаетъ твердыя основанїя для дальнѣйшаго примѣненїя статистическихъ исчисленїй къ явленїямъ церковно-общественной жизни. Другаго подобнаго труда мы не знаемъ.

Методъ г. Преображенскаго, оставаясь относительнымъ, въ то же время показываетъ отраженїе законодательной и исполнительной власти въ церковно-общественной жизни нашего народа. Его статистическій трудъ не имѣетъ оффиціального характера; но по тому самому, что онъ основанъ, главнымъ образомъ, на всеподданнѣйшихъ отчетахъ синодальныхъ прокуроровъ, извлеченъ изъ оффиціальныхъ и правительственныхъ изданїй статистическаго характера, приобрѣтенъ имъ чрезъ сношенїе съ правительственными и общественными учрежденїями, должностными и другими достовѣрными лицами,—его трудъ до нѣкоторой степени приобрѣтаетъ оффиціальный характеръ. Писатель самъ говоритъ, что „статистическій матеріалъ его книги, если и нельзя признать во всѣхъ частяхъ *абсолютно точнымъ* (такого матеріала и собрать невозможно), однако онъ на столько приблизительно вѣренъ, что долженъ быть признанъ вполне благонадежнымъ и годнымъ для построенїя изъ него столько же вѣрныхъ, соответствующихъ дѣйствительному положенїю вещей выводовъ“. Думаемъ поэтому, что его трудъ имѣетъ весьма важное значенїе и въ административномъ отношенїи. Если задача администраціи состоитъ въ ясномъ сознанїи не только настоящаго, но и прошлаго положенїя вещей, для вѣрнѣйшаго достиженїя намѣченной цѣли и для надлежащаго руководствованїя дѣйствїями другихъ—то трудъ г. Преображенскаго можетъ облегчить эту задачу администраціи своею ясною картиною дѣйствительнаго положенїя дѣлъ, по крайней мѣрѣ, за послѣднее полустолѣтїе.

Трудъ г. Преображенскаго имѣеть весьма важное значеніе и въ церковно-историческомъ отношеніи. Еще Шлёцеръ сказалъ: „статистика есть остановавшаяся исторія, а исторія есть текущая статистика“. Такимъ образомъ, статистика и исторія суть родныя сестры ¹⁾. И если наша церковная исторія, по крайней мѣрѣ за послѣднее полустолѣтіе, пожелаетъ освободиться отъ субъективныхъ и часто невольныхъ воззрѣній, если она захочетъ имѣть твердыя и непререкаемыя основанія для своихъ утвержденій; то она по необходимости должна будетъ утверждаться на статистическихъ данныхъ, которыми такъ богата книга нашего писателя. Извѣстно, что статистическія данныя обладаютъ тѣмъ свойственнымъ имъ преимуществомъ, что они, хотя безмолвно, но неопровержимо говорятъ противъ всякихъ субъективныхъ извращеній истины. Безпристрастный церковный историкъ не можетъ не принять во вниманіе ихъ безмолвнаго голоса при своихъ историческихъ изслѣдованіяхъ. Но этого мало. Статистическія данныя могутъ натолкнуть историка на такіе вопросы и привести его къ такимъ рѣшеніямъ, которыя безъ нихъ были бы для него невозможны или весьма затруднительны. Примѣровъ изъ книги г. Преображенскаго, подтверждающихъ это, можно было бы привести много. Считаемо однако достаточнымъ сослаться на вышеприведенное нами статистическое объясненіе его факта быстрого паденія церковно-приходскихъ школъ послѣ 1865 года.

Трудъ г. Преображенскаго предназначенъ не для легкаго чтенія. Это трудъ очень серьезный. Его надобно не только прочитать, но и изучить каждому, кто хочетъ имѣть ясное представленіе о нашей св. церкви за послѣднее время. Послѣ прочтенія этой книги, читатель вполне удовлетворитъ своей серьезной потребности составлять сужденія о церковныхъ дѣлахъ не на основаніи случайныхъ впечатлѣній, а на основаніи достовѣрныхъ факторовъ, и только фактовъ. Читатель не только узнаетъ тогда дѣйствительное состояніе нашей церкви, увидитъ, такъ сказать, ея наглядную картину за это

¹⁾ Ученые зап. Императ. Казанскаго Университета 1898 г. кн. 1. См. статью г. Штера: „Сущность, задача и значеніе статистики“, стр. 8.

время, но и убѣдится въ полномъ безпристрастіи и полной объективности нашего писателя. Г. Преображенскій съ одинаковымъ безпристрастіемъ говоритъ, какъ о радостныхъ сторонахъ нашей св. церкви, такъ и о ея огорченіяхъ. Онъ, напримѣръ, съ грустію говоритъ о томъ, что даже въ 1891 г. въ предѣлахъ Имперіи было лишь 61 епархія, а духовныхъ семинарій всего 55; что нѣтъ семинаріи въ такой епархіи, какъ Екатеринбургская, гдѣ насчитывается болѣе 500 церквей; что даже не во всѣхъ епархіяхъ имѣются епархіальныя женскія училища и т. п. Тѣмъ не менѣе читатель, послѣ основательнаго знакомства съ его книгой, долженъ будетъ убѣдиться въ истинности слѣдующихъ словъ г. Преображенскаго: „Далекіе отъ всякой мысли дѣлать изъ настоящаго нашего труда что-либо похожее на восхваленіе, во чтобы то ни стало, современнаго состоянія отечественной церкви, но основываясь исключительно на фактахъ, мы съ полною увѣренностію высказываемъ и утверждаемъ, что, быть можетъ, и при скудости матеріальныхъ средствъ, въ церковно-общественной жизни православной Россіи къ концу разсматриваемаго нами періода съ несомнѣнностію, съ непрекаемою очевидностію обнаружилось быстрое и многостороннее преуспѣяніе, задержать которое не могли ни безвѣріе, свойственное ложному образованію или полубразованію, ни раціоналистическое сектанство, съ такимъ великимъ усердіемъ распространяемое интеллигентными отщепенцами церкви въ низшихъ классахъ общества“. Полагаемъ, что подобное убѣжденіе, вынесенное изъ книги г. Преображенскаго, должно быть дорого для православнаго читателя. Оно возвышаетъ его православно-народное самосознаніе.

Наконецъ, обращаемъ вниманіе нашего духовенства еще на одну сторону труда г. Преображенскаго, которая, по нашему мнѣнію, представляетъ большой современный интересъ. И въ литературѣ, и въ обществѣ можно встрѣчаться иногда съ разнаго рода упреками въ отношеніи къ современному нашему духовенству. Говорили и говорятъ, напримѣръ, будто оно занимается дѣломъ народнаго образованія въ миѳическихъ школахъ, будто оно „обираетъ“ церкви на воспитаніе и образованіе сво-

ихъ только дѣтей, будто оно боится свѣта и держитъ въ какой-то непонятной тайнѣ современное состояніе церкви и пр., и пр. Г. Преображенскій настоящимъ своимъ трудомъ не только устраняетъ подобные упреки, но и совершенно разсѣваетъ ихъ. Его статистическія данныя, какъ-будто, нарочито направлены противъ этихъ упрековъ (см. напр. стр. 79—114, стр. 187—201 и пр.), хотя писатель преслѣдовалъ одни лишь научныя цѣли и нисколько не имѣлъ въ виду составлять что-либо похожее на *вѣдомственный докладъ*, будто бы, всегда тенденціозный.

Въ заключеніе мы должны сказать, что книга издана весьма опрятно, отпечатана на хорошей бумагѣ, четкимъ шрифтомъ, и снабжена многими таблицами (болѣе 30), иллюстрированными діаграммами, изъ коихъ однѣ помѣщены въ текстъ, а другія составляютъ приложение къ книгѣ. И при всемъ томъ цѣна книги назначена очень умѣренная (1 руб. 50 коп. экз.), особенно, если принять во вниманіе объемъ книги, трудность изготовленія клише и печатаніе съ кальки.

К. И—нз.

ВѢРА И РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ ВОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1898.

№ 4.

ФЕВРАЛЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.
1898.

Пістаті вооїмен.
Върою разумъваемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 28 Февраля 1898 года.

Цензоръ Протоіерей *Павелъ Солнцевъ.*

ОЦѢНКА ПАПСТВА ВЪ СОЧИНЕНІЯХЪ ЛЮТЕРА.

Глава реформациі Мартинъ Лютеръ (род. 10-го ноября 1483 г. въ Саксоніи въ Эйслебенѣ; умеръ тамъ же 18-го февраля 1546 г.) первый смѣло и рѣшительно сталъ учить, что предвозвѣщенный въ Священномъ Писаніи послѣдній антихристъ уже пришелъ и царствуетъ въ мірѣ въ лицѣ римскихъ папъ. Это ученіе Лютеръ высказываетъ многократно, въ разныхъ своихъ сочиненіяхъ; подтверждаетъ его многими соображеніями и доказательствами, которыя неоднократно повторяетъ; то онъ раскрываетъ это ученіе подробно, то касается его мимоходомъ, а вообще очень часто возвращается къ нему. Какъ вообще порицаніе папъ, такъ въ частности присвоеніе имъ имени, свойствъ и дѣйствій послѣдняго антихриста было одною изъ излюбленныхъ темъ для разглагольствій этого смѣлаго реформатора.

Мы считаемъ нужнымъ подробно изложить его ученіе, что папа есть послѣдній или настоящій антихристъ потому, что чрезъ него это ученіе распространилось среди протестантовъ, а отъ протестантовъ перешло и къ нашимъ раскольникамъ—безпоповцамъ; всѣ послѣдующіе протестантскіе богословы въ этомъ ученіи слѣдовали уже примѣру Лютера.

Прежде всего естественно возникаетъ вопросъ о томъ, какъ Лютеръ дошелъ до этого ученія.

Нѣкоторые новѣйшіе протестантскіе богословы уже не держатся этого ученія и даже какъ бы стыдятся, что оно было высказано Лютеромъ и другими протестантскими богословами. Желая облѣпить Лютера, они стараются усилить степень за-

висимости его ученія о папѣ, какъ настоящемъ антихристѣ, отъ сходныхъ съ этимъ ученіемъ мнѣній средневѣковыхъ еретиковъ и предшественниковъ реформаціи. Такъ, Борнеманъ говоритъ, что взглядъ Лютера на папство, какъ на антихриста, есть просто пересказъ мнѣнія уже извѣстнаго и распространеннаго въ оппозиціонныхъ кругахъ ¹⁾. По нашему мнѣнію, эти слова Борнемана тенденціозны и не вѣрны. Конечно, нѣтъ ничего невозможнаго въ томъ, что самая мысль о папѣ, какъ послѣднемъ антихристѣ, впервые возникла въ Лютерѣ путемъ знакомства его съ сходнымъ мнѣніемъ, высказаннымъ еретиками и предшественниками реформаціи. Но не должно упускать изъ виду, что самъ Лютеръ не говоритъ, что это ученіе о папѣ было высказано Валденсами, Виклефомъ и другими.

Кто хотя нѣсколько знакомъ съ сочиненіями Лютера, тотъ знаетъ, что описать папу, латинское духовенство, латинянь и весь строй Латинской церкви чернѣе, нежели какъ изобразилъ ихъ Лютеръ, невозможно. Поэтому можно думать, что если бы никто никогда не признавалъ папу антихристомъ, Лютеръ призналъ бы его настоящимъ антихристомъ. Во всякомъ случаѣ мысль, будто ученіе Лютера о папѣ, какъ антихристѣ, есть простое повтореніе мнѣнія о томъ же предметѣ средневѣковыхъ еретиковъ и предшественниковъ реформаціи, не вѣрна, есть преувеличеніе: они, повидимому, называли папъ антихристами въ значеніи предшественниковъ настоящаго антихриста, а Лютеръ признавалъ папу настоящимъ антихристомъ; они высказывали свое мнѣніе предположительно и нерѣшительно, а Лютеръ высказываетъ его настойчиво, какъ глубокое свое убѣжденіе, какъ несомнѣнную истину, какъ членъ вѣры, высказываетъ не однажды, а множество разъ, посвящаетъ раскрытію этого ученія цѣлыя сочиненія.

Чтобы убѣдиться въ томъ, что ученіе Лютера о папѣ, какъ настоящемъ антихристѣ, не заимствовано реформаторомъ у кого бы то ни было и не есть случайный взглядъ, а вполне согласуется со всѣмъ его ученіемъ о папѣ, для этого нужно

¹⁾ Die Thessalonicherbriefe. S. 414.

нѣсколько познакомиться со оцѣнкою папы и папистовъ, какую дѣлаетъ Лютеръ во многихъ своихъ сочиненіяхъ ¹⁾.

По словамъ Лютера, папу невозможно достаточно выбрать и пристыдить ²⁾; нѣтъ словъ, чтобы выразить и исчислить достаточно злодѣянія и плутни папы ³⁾. Лютеръ бранить папу самымъ неприличнымъ образомъ. Онъ называетъ его животнымъ ⁴⁾, навозомъ ⁵⁾, многократно называетъ онъ папъ ослами ⁶⁾, грубыми ослами, которыми діаволь занавозилъ людей ⁷⁾, бѣшенными ослами ⁸⁾, большими и грубыми ослами ⁹⁾, большими, грубыми и невѣжественными въ христіанскихъ дѣлахъ осламъ ¹⁰⁾, большими и грубыми ослиными головами; папа—осель съ длинными ослиными ушами и окаянною лживою харею ¹¹⁾; папа, кардиналы и весь римскій дворъ и шайки ихъ есть не что иное, какъ стойло, наполненное огромными, грубыми, неуклюжими и мерзкими ослами ¹²⁾; они даже хуже ословъ ¹³⁾; папа—ослиный король ¹⁴⁾. Вообще наименованіе папы осломъ съ прибавкою разныхъ бранныхъ прилагательныхъ употребляется

¹⁾ Съ нѣмецкими сочиненіями Лютера мы знакомы по Эрлангенскому изданію, начатому въ 1826 г. Плохманомъ, который издалъ первые 20 томовъ, и оконченому Ирмишеромъ въ 1857 г.; который издалъ остальные 45 томовъ сочиненій Лютера и три тома указателей. Общее заглавіе этого изданія слѣдующее: *Dr. Martin Luther's sämmtliche Werke. Nach den ältesten Ausgaben kritisch und historisch bearbeitet von Dr. Johann Konrad Irmischer... Erlangen; а въ первыхъ двадцати томахъ --herausgegeben von Joh. Georg Plechmann. Ирмишеръ издалъ и латинскія сочиненія Лютера. Это преимущественно истолковательныя сочиненія на многія священныя книги Ветхаго и Новаго Завѣта.*

²⁾ В. 45, с. 156. Die siebente Predigt über das vier und zwanzigst Kapitel Matthäi.

³⁾ В. 60, с. 206—207. Tischreden. В. 26, с. 209. Wider das Papsthum zum Rom vom Teufel gestiftet.

⁴⁾ В. 60, с. 258. Tischreden.

⁵⁾ Ibid. с. 235.

⁶⁾ В. 26, с. 171, 210, 214, 224, Wider das Papsthum zu Rom, vom Teufel gestiftet. В. 26, с. 238 An den Kurfürsten zu Sachsen.

⁷⁾ В. 26, с. 224.

⁸⁾ В. 26, с. 213.

⁹⁾ В. 26, с. 192, 224.

¹⁰⁾ В. 25, с. 48. Dr. M. Luther's Warnung an seine lieben Deutschen.

¹¹⁾ В. 26, с. 223.

¹²⁾ В. 26, с. 211—212.

¹³⁾ В. 26, с. 213.

¹⁴⁾ В. 60, с. 184.

въ сочиненіяхъ Лютера очень часто. Лютеръ написалъ даже особое сочиненіе подъ заглавіемъ: *Deutung der zwei greulichen Figuren, Papstesels zu Rom und Mönchkalbs zu Freyberg in Meissen gefunden* (*Объясненіе двухъ найденныхъ отвратительныхъ фигуръ—папы осла въ Римѣ и монаха—теленка въ Фрейбургѣ въ Мейссенѣ*). Въ этомъ сочиненіи Лютеръ рассказываетъ, что въ Римѣ въ Тибрѣ въ 1496 г. нашли мертвое тѣло урода. По объясненію Лютера, этотъ уродъ—знаменіе Божіе для предостереженія людей, при чемъ ослиная голова урода означаетъ папу, признающаго себя главою Церкви; правая рука, похожая на ногу слона, означаетъ духовную власть папы, угнетающую совѣсть и губящую души черезъ невыносимые законы; лѣвая, человѣческая, рука знаменуетъ свѣтскую власть папы, основанную на человѣческомъ произволѣ; правая нога, похожая на бычачью ногу, означаетъ духовное правленіе слугъ папы, а лѣвая нога, подобная когтистой ногѣ грифа,—свѣтское правленіе ихъ; женскіе животъ и грудь означаютъ папистическое общество: кардиналовъ, епископовъ, священниковъ, монаховъ, студентовъ и тому подобный блудный народъ и кормныхъ свиней, потому что ихъ время проходитъ только въ ѣдѣ, питьѣ, распутствѣ и чувственныхъ наслажденіяхъ; старческая мужская голова на задѣ предвѣщаетъ упадокъ и конецъ папства; драконъ съ разинутою пастью на его спинѣ означаетъ ядовитыя, мерзкія буллы и нечестивыя книги, которыя теперь папа и его приверженцы выпускаютъ въ свѣтъ, желая поглотить всѣхъ и каждого, такъ какъ они чувствуютъ приближеніе своего конца; что этотъ уродъ найденъ именно въ Римѣ, а не въ какомъ либо иномъ мѣстѣ, это подтверждаетъ то, что онъ означаетъ не иное какое, а именно Римское; т. е., папистическое владычество; а что онъ найденъ мертвымъ, этимъ подтверждается то, что папству—конецъ и что оно будетъ сокрушено не мечемъ и не человѣческими руками, а само по себѣ умретъ и уничтожится ¹⁾. Постоянно называя папу осломъ, Лютеръ не скупится и на другія уничижительныя, насмѣшливыя или позорныя названія. Папа—настоящій крысиный король монаховъ и мона-

¹⁾ В 29, с. 1—7.

хинь ¹⁾. Пала—драконъ ²⁾. Какъ и діаволь, онъ—Левъ и драконъ ³⁾. Онъ—драконъ, испускающій ядъ ⁴⁾. Онъ—страшный, огромный звѣрь, медвѣдь—волкъ (Wargwolf), въ свирѣпости превосходящій всѣхъ тиранновъ ⁵⁾. Онъ—гнусное, прожорливое медвѣжье—волчье чудовище ⁶⁾. Онъ—ядъ душъ и отецъ мерзости ⁷⁾. Онъ—богъ сего міра, какъ и самъ себя такъ называетъ ⁸⁾. Папа—настоящій земной богъ, какъ и діаволь ⁹⁾. Папа—глава ложныхъ и діавольскихъ церквей ¹⁰⁾. Папа—безбожный злодѣй. Папы—злодѣи и эпикурейцы ¹¹⁾. Папа—преисподнѣйшій отецъ ¹²⁾. Папа—мерзость заустѣнія, стоящая на святомъ мѣстѣ, т. е., въ Римѣ ¹³⁾. Папа—чудовище ¹⁴⁾. Папа—лжець, учредитель лжи богохульства, идолопоклонства, врагъ Божій, противникъ Христа, разоритель христіанства, грабитель церквей, похититель ключей, хозяинъ блудницъ, князь Содомы ¹⁵⁾. Папа—язычникъ и мытарь ¹⁶⁾. Папа—не епископъ и не христіанинъ, а плодъ діавола, проклятый и осужденный ¹⁷⁾. Идолослуженіе и пороки папы и его церкви явно обнаруживаютъ, что ихъ ученіе, несомнѣнно, противъ Бога, не чисто и полно діавольскаго лганья, почему они не могутъ имѣть также и правой вѣры ¹⁸⁾. Папа—еретикъ и ересіархъ ¹⁹⁾. Папа—извратитель Писанія, лжець, богохульникъ, осквернитель всѣхъ Апостоловъ и всего

- 1) В. 60, с. 185.
- 2) В. 60, с. 273.
- 3) В. 60, с. 305.
- 4) В. 45, с. 154, 157.
- 5) В. 60, с. 184.
- 6) В. 26, с. 228.
- 7) В. 60, с. 183.
- 8) В. 60, с. 181.
- 9) В. 60, с. 222.
- 10) В. 60, с. 218.
- 11) В. 60, с. 292, 271.
- 12) В. 26, с. 186.
- 13) В. 62, с. 379.
- 14) В. 26, с. 224.
- 15) В. 26, с. 215.
- 16) В. 26, с. 216.
- 17) В. 26, с. 218.
- 18) В. 26, с. 249.
- 19) В. 60, с. 272.

христіанства, изолгавшійся злодѣй, тиранъ императоровъ, королей и всего свѣта, воръ, плутъ, расхититель церковныхъ и свѣтскихъ имѣній ¹⁾. Папа—врагъ Бога, гонитель Христа, возмутитель христіанства ²⁾. Папа—всемирный лжецъ и учитель всякой лжи и порочности ³⁾. Папа гораздо хуже Турокъ ⁴⁾. Папа—гордый, тщеславный и хвастливый тиранъ ⁵⁾. Папа—король безъ Бога и безъ брака, ибо онъ отмѣняетъ то, что въ мірѣ учреждено Самимъ Богомъ, какъ, напр. бракъ ⁶⁾. Папа—учитель вѣры, т. е., учитель маммоны, любостыжанія и суетнаго идолослуженія, докторъ въ мальчишеской школѣ ⁷⁾.

Объ умственныхъ способностяхъ папъ и латинскаго духовенства, о степени ихъ просвѣщенія и въ частности объ ихъ богословскихъ познаніяхъ Лютеръ самаго низкаго мнѣнія. Папа и паписты—сумасбродные дураки ⁸⁾. Папа—дуракъ. Онъ не знаетъ и не понимаетъ, и не можетъ и не желаетъ знать, что есть грѣхъ. Наши дѣти, или люди, знающіе только катехизисъ, ученіе папы, кардиналовъ, и всего римскаго двора вмѣстѣ съ ихъ приверженцами. Папа—осель съ своею мальчишескою римскою школою не понимаетъ ни одной изъ десяти заповѣдей, ни одного прошенія въ „Отче нашъ“, ни одного члена въ „Вѣрую“, не знаетъ, какъ нужно понимать и совершать крещеніе и таинство, какъ долженъ жить христіанинъ; что суть добрыя дѣла, что есть Богъ, не знаетъ ничего до такой степени, что не можетъ перечислить одну за другою по порядку десять заповѣдей (онъ охотно позволяетъ своему разумку молчать), какъ наши четырехъ и пяти-лѣтнія дѣти. Потому что ничего этого нѣтъ въ ихъ огромныхъ книгахъ, декретахъ, декреталіяхъ, секстахъ, клементинахъ, экстравагантныхъ ⁹⁾, буллахъ. Изъ всѣхъ этихъ книгъ вмѣстѣ съ ихъ ав-

¹⁾ В. 26, с. 203.

²⁾ В. 24, с. 52. Wider die Bulle des Endchriests.

³⁾ В. 26, с. 173—174.

⁴⁾ В. 26, с. 189, 194.

⁵⁾ В. 60, с. 227.

⁶⁾ В. 60, с. 271.

⁷⁾ В. 26, с. 212.

⁸⁾ В. 26, с. 246.

⁹⁾ Экстравагантный значить—дурацкій, сумасбродный.

торами нельзя почерпнуть ни одного слова, которое бы могло научить понимать первую заповѣдь, или молиться согласно съ прошеніемъ въ „Отче нашъ“. И это не удивительно; потому что они считаютъ за сумасбродство и совершенно глупое дѣло то, во что мы—христіане вѣруемъ: насъ они называютъ добрыми христіанами, т. е., большими дураками, которые могутъ вѣровать въ такіе предметы ¹⁾). Общеизвѣстная истина, что папа, кардиналы и весь Римскій дворъ и штатъ ихъ... ничего не смыслятъ въ Священномъ Писаніи, ничего не знаютъ, что—Богъ, что—Христось, что—Церковь, что—епископъ, что—Слово Божіе, что—духъ, что—крещеніе, что—таинство, что—ключи ²⁾ что—добрыя дѣла ³⁾). Осель знаетъ, что онъ—осель, а не корова; точно также онъ знаетъ, что онъ—самецъ, а не самка. Но бѣшенныя папы—ослы въ Римѣ не знаютъ, что они—ослы, и даже не знаютъ, женщины они, или мужчины ⁴⁾). Паписты совершенно не знаютъ и не понимаютъ Писанія, знаютъ его менѣе, чѣмъ дитя ⁵⁾). Папы, кардиналы, епископы никогда не читали Библии, и она имъ совершенно чужда ⁶⁾). Папа никогда не изучалъ Писанія, не можетъ и не желаетъ звать его ⁷⁾). Ни одинъ папа, ни кардиналы не читали Библии въ теченіе нѣсколькихъ столѣтій. „О катехизисѣ, говоритъ Лютеръ, они имѣютъ менѣе понятія, чѣмъ моя малолѣтняя дочка. Боже, восклицаетъ онъ, сохрани насъ отъ такого ослѣпленія и удержи при Своемъ словѣ, чистомъ и неповрежденномъ!“ ⁸⁾).

Религіозно-нравственное состояніе папы Лютеръ описываетъ такими черными красками, что папа кажется не лучше худшихъ язычниковъ. Многократно, почти постоянно, Лютеръ приписываетъ папѣ богохульство и идолопоклонство, такъ какъ

1) В. 26, в. 192.

2) Разумѣется данное Иисусомъ Христомъ Апостоламъ и ихъ преемникамъ право вязать и рѣшить.

3) В. 26, в. 212; ср. S. 223.

4) В. 26, в. 212—213.

5) В. 60, в. 278.

6) В. 60, в. 281.

7) В. 26, в. 142.

8) В. 60, в. 285.

честь, приличную одному Богу, папа воздаётъ лжи и діаволу, поклоняется діаволу подъ именемъ Бога ¹⁾). Папа учитъ, что монашескій клобукъ, если его надѣтъ на мертвеца, даетъ послѣднему отпущеніе грѣховъ, и такимъ образомъ онъ равняетъ это съ заслугами Христа, единаго Спасителя. И такое гнусное идолопоклонство и богохульство папа не только допускаетъ, но и подтверждаетъ ²⁾). Папа ложь своего ученія подмалевываетъ Словомъ Божиимъ и пользуется послѣднимъ для того, чтобы діавола сдѣлать богомъ, а Бога представить діаволомъ; выходитъ такъ, какъ будто Богъ изрекаетъ ложь діавола, и чрезъ это папа ведетъ людей къ тому, чтобы они діавола чтили и поклонялись ему подъ именемъ Бога и ложь принимали за истину ³⁾). Папа клеветникъ на Бога во всѣхъ своихъ дѣлахъ ⁴⁾). Папа идетъ противъ Бога, такъ какъ осуждаетъ религію,—противъ царей, такъ какъ осуждаетъ свѣтскую власть,—противъ всѣхъ людей, такъ какъ осуждаетъ состояніе брачное и семейное ⁵⁾). Папа дерзаетъ опустошить все Божіе и воздвигать свои мерзости; онъ—хулитель Бога и людей, потому что осмѣиваетъ и презираетъ религію и мірскія учрежденія ⁶⁾). Въ старинныхъ книгахъ въ картинкахъ изображены обманъ, нечестіе, безбожное существо, идолослуженіе и тиранство папы ⁷⁾). Папа ненавидитъ Евангеліе ⁸⁾). Папа грѣшитъ сознательно и добровольно и самымъ упорнымъ образомъ защищаетъ грѣхъ вопреки очевидной истинѣ Слова Божія, т. е., дѣлаетъ грѣхъ противъ Святаго Духа ⁹⁾).

Папа вмѣсто закона Божія ставитъ свой произволъ и свою власть ¹⁰⁾). Лжевѣріе и суевѣріе іудеевъ было меньше, ибо они основывались на Законѣ Божіемъ, а папа учитъ и дѣйствуетъ

1) В. 26, s. 150, 155.

2) В. 60, s. 240.

3) В. 26, s. 154, 155, ср. S. 211, 223. В. 45, s. 34—39. Die Predigten über Matth.

4) В. 45, s. 156.

5) В. 60, s. 185, 287.

6) В. 60, s. 277—278, 268.

7) В. 60, s. 201, 261—262, 298.

8) В. 60, s. 214.

9) В. 60, s. 216.

10) В. 45, s. 153; В. 24, s. 198; В. 25, s. 50, 52.

безъ Слова Божія; даже вопреки ему подчиняетъ его себѣ. Авторитетъ Священнаго Писанія онъ поставляетъ въ зависимость отъ своего престола и учитъ, какъ ему угодно. Онъ отмѣняетъ законъ. Въ своемъ декретѣ онъ говоритъ, что онъ не можетъ заблуждаться, и никакая церковь не можетъ судить его ¹⁾). Папы, какъ и турки, ниспровергаютъ христіанство ²⁾). Между ученіемъ Христа и ученіемъ папы нѣтъ ничего общаго, примирить ихъ нельзя и не должно ³⁾). Изъ вѣры Христовой папа сдѣлалъ мерзость и сбродъ всякой лжи и идолослуженія ⁴⁾). Папа долженъ дать отчетъ за то, что онъ Самого Сына Божія бичевалъ, умертвилъ, распялъ и изгналъ, потому что онъ повсюду убивалъ христіанъ ⁵⁾).

Папа объявляетъ грѣхомъ то, что не есть грѣхъ, а, съ другой стороны, заставляетъ принимать то, что ложно, несправедливо; безбожно, что есть заблужденіе и ложь ⁶⁾). Папы ложь провозглашаютъ истиною, богохульство объявляютъ прославленіемъ Бога ⁷⁾). Папистическое ученіе, устранившее Христа и Его религію, безбожно, несправедливо, лживо ⁸⁾). Папа разрушаетъ все, что Сынъ Божій, нашъ Господь, приобрѣлъ намъ своею кровію: устраняетъ вѣру, христіанскую свободу и настоящія добрыя дѣла, и это называетъ онъ въ своихъ діавольскихъ, мошенническихъ декретахъ добрымъ дѣломъ, послушаніемъ Церкви; онъ отторгаетъ людей отъ вѣры во Христа и учитъ вѣровать въ себя, вмѣсто послушанія Христу заповѣдуетъ послушаніе себѣ, и обѣщаетъ спасеніе только тѣмъ, кто будетъ его слушаться ⁹⁾). Иуда предалъ и умертвилъ Господа, а папа предаетъ и растлѣваетъ христіанскія церкви ¹⁰⁾). Папа — язычникъ, и самое папство есть дѣло языческое и грѣхов-

¹⁾ В. 60, s. 251.

²⁾ В. 45, s. 135.

³⁾ В. 45, s. 146.

⁴⁾ В. 26, s. 178.

⁵⁾ В. 45, s. 62.

⁶⁾ В. 45, s. 153—155.

⁷⁾ В. 45, s. 34.

⁸⁾ В. 45, s. 154.

⁹⁾ В. 26, s. 142, 176, 178.

¹⁰⁾ В. 26, s. 182.

ное ¹⁾. Папа прославляетъ и употребляетъ имя и Евангеліе Христово единственно ради своего удовольствія, на показъ, для прикрытія своего мошенничества; это—чистое лицемѣріе, которымъ онъ обманываетъ людей ²⁾. Папы имѣютъ видъ благочестія, но не имѣютъ силы его ³⁾.

Папа осуждаетъ, преслѣдуетъ, сожигаетъ и уничтожаетъ бѣдныхъ. Столь великое злодѣяніе приписывается Богу и Богъ подвергается осмѣянію. А хуже всего то, что мы не только обязаны видѣть, какъ невинныхъ осуждаютъ, опорочиваютъ и сожигаютъ, но и позволять папѣ хвастаться своею справедливостію ⁴⁾.

Ключи папы—святотатство и неописуемый грабежъ, расхищеніе церквей, подобнаго которому не было отъ начала міра ⁵⁾. Постановленія папъ изобрѣтены для удовлетворенія неясной жадности послѣднихъ, такъ чтобы всѣ люди, по душѣ и по тѣлу, въ имуществѣ и чести, этою мерзостію были поправы, угнетены, погублены ⁶⁾. Жадность папы такъ велика, что онъ не только беретъ себѣ во всѣхъ странахъ аннаты (доходъ съ мѣста въ первый годъ) и плату за мантии, но и продаетъ таинства, отпущеніе грѣховъ, братства, кровь Христа, бракъ и проч. ⁷⁾ За благодѣянія, оказанныя императорами папамъ, послѣдніе платили первымъ коварствомъ и обманомъ: однихъ императоровъ папы отравили, другихъ, обезглавили, третьихъ инымъ образомъ предали и погубили, какъ это можно и позволено дѣлать папскому святѣйшеству ⁸⁾. Папа и началъ свое папство, во имя діавола, всякаго рода ложью и богохульствомъ и довершаетъ его адскими подонками всевозможныхъ пороковъ и постыдныхъ дѣяній, которыя мы видимъ теперь въ Римѣ публично днемъ ⁹⁾. Изъ папства ничего не выходитъ добраго,

¹⁾ В. 26, s. 217.

²⁾ В. 60, s. 226—227, 261—262.

³⁾ В. 60, s. 274.

⁴⁾ В. 24, s. 199—200

⁵⁾ В. 26, s. 219—220; ср. s. 228—239; В. s. 235, 238—240.

⁶⁾ В. 29, s. 5. Deutung der zwei greulichen Figuren—Papstesels zu Rom und Mönchkalbs zu Freyberg in Meissen gefunden.

⁷⁾ В. 60, s. 238—240.

⁸⁾ В. 26, s. 227.

⁹⁾ В. 26, s. 145.

но только разрушеніе вѣры, лганье, гнусное идолослуженіе, потрясеніе государственнаго порядка, убійства и всякое злополучіе, а еще развратъ, и притомъ столь гнусный, какъ совершаемый теперь въ Римѣ публично ¹⁾.

По ученію Лютера виновность папы чрезмѣрно увеличивается чрезъ то, что онъ не только самъ есть величайшій преступникъ и въ жизни и въ ученіи своемъ ²⁾, но и первовинникъ развращенія и гибели другихъ людей, и притомъ великаго множества людей, чуть не всего міра. По словамъ Лютера, папство на то и поставлено въ церквахъ, чтобы ничего иного не дѣлать, какъ устанавливать ложь, гнусность, идолопоклонство и этимъ разрушать вѣру и Слово Божіе, и за это расхищать все, что имѣетъ подчиненный ему міръ, и всѣ души приводить къ діаволу. Осужденный папа—осель и его проклятая мошенническая школа въ Римѣ имѣетъ огромное, безмѣрное удовольствіе дразнить, дурачить и осмѣивать бѣднаго христіанина, даже богохульствовать и устанавливать идолослуженіе въ своихъ святыхъ церквахъ. Онъ смѣется въ кулакъ, что можетъ видѣть, какъ почитаютъ его гнусную, идолослужительскую ложь ³⁾. Украшаясь Словомъ Божіимъ и чрезъ это гнусно злословя Бога, сдѣлавши себя идоломъ, папа и христіанство наполнилъ, загроздилъ и загадилъ своимъ отвратительнымъ идолослуженіемъ, и сдѣлалъ идолопоклонниками и осужденными людей, которые повѣрили и убѣдились въ томъ, будто такъ повелѣлъ Богъ Своимъ словомъ, и такимъ образомъ они принуждены бояться и почитать діавола, молиться и служить ему подъ именемъ Божіимъ ⁴⁾. Города и все прочее папа укралъ, похитилъ у царства и подчинилъ себѣ ложью, обманомъ, богохульствомъ и идолослуженіемъ и въ возмездіе за это ввергаетъ чрезъ свое идолослуженіе безчисленныя души въ вѣчный адскій огонь и разоряетъ царство Христово ⁵⁾. Императоры и короли,

1) В. 26, с. 178.

2) По мнѣнію Лютера главное зло заключается въ ложномъ ученіи папистовъ, а жазнь, сознается онъ, и у насъ порочна. В. 60, с. 246—247.

3) В. 26, с. 171—172.

4) В. 26, с. 150.

5) В. 26, с. 155.

князья и господа становятся участниками всѣхъ грѣховъ, которые языческой діаволъ въ Римѣ совершалъ въ церквахъ столько вѣковъ, и во всѣхъ книгахъ, декреталіяхъ, секстахъ, клементинахъ, экстравагантахъ, буллахъ, т. е., во всемъ діавольскомъ навозѣ и смрадѣ, которымъ задушено и подавлено христіанство ¹⁾). Папа—идолопоклонникъ, который наперекоръ Христу все разрушаетъ, что Христосъ создалъ и далъ намъ. Но должно упомянуть еще и о другихъ видахъ вреда, которые производятся чрезъ папскія оковы, убійство душъ, идолослуженіе, ложь, разрушеніе вѣры, плѣненіе христіанской свободы и порчи совѣсти ²⁾). Папа, превосходя всѣхъ тиранновъ въ свирѣпости, желая жить внѣ закона, поступать по произволу и къ этому еще быть въ почетѣ, живетъ на погибель и осужденіе многихъ бѣдныхъ душъ ³⁾). Папа уже привелъ безчисленное множество душъ въ адъ ⁴⁾). Папа своимъ суевѣріемъ и идолослуженіемъ одурачилъ весь міръ ⁵⁾). Гнусныя заблужденія папы охватили сердца всѣхъ людей къ удовольствію діавола ⁶⁾). Правленіе папы ни отъ Бога, ни отъ людей, но отъ всѣхъ бѣсовъ изъ ада, и оно есть суетное идолослуженіе, богохульство, ложь, убіеніе душъ, убійство, грабежъ, бунтъ, вражда противъ Бога, императоровъ, королей и всѣхъ людей, особенно противъ христіанства, и много хуже, чѣмъ правленіе Турокъ ⁷⁾). Папа ведетъ насъ отъ оправданія вѣрою во Христа къ своимъ грѣхамъ и подвергаетъ осужденію себя и всѣхъ, которые ему вѣрятъ ⁸⁾). Онъ отторгаетъ насъ отъ Спаса—Христа и вводитъ въ гнусную и ужасную ложь ⁹⁾). Онъ не только самъ грѣшитъ, но и наполнилъ весь міръ грѣхами; и всѣ грѣхи въ цѣломъ мірѣ—его грѣхи, ибо они—отъ него происходятъ, и онъ первовиновникъ ихъ и учредитель ¹⁰⁾).

¹⁾ В. 26, с. 218.

²⁾ В. 26, с. 190.

³⁾ В. 60, с. 184.

⁴⁾ В. 60, с. 252.

⁵⁾ В. 60, с. 274.

⁶⁾ В. 60, с. 276.

⁷⁾ В. 26, с. 194.

⁸⁾ В. 45, с. 155.

⁹⁾ В. 45, с. 157.

¹⁰⁾ В. 45, с. 152.

Папа—ядь душъ и отецъ мерзости ¹⁾. Папа такъ лжетъ въ ученіи, что овъ Слово Божіе направляетъ къ тому, что дѣлаеть діавола богомъ и Бога—діаволомъ, какъ будто Богъ изрекаетъ ложь діавола, и папа обманываетъ меня этимъ, чтобы я подъ именемъ Бога поклонялся діаволу и ложь принималъ за истину. Такимъ гнуснымъ идолослуженіемъ папа наполнилъ весь міръ ²⁾. Папская церковь не христіанская церковь ³⁾. Римская церковь—синагога діавола ⁴⁾. Безбожные паписты имѣють своимъ богомъ папу ⁵⁾. Каиава, фарисеи и всѣ еретики лучше папистовъ, потому что тѣ считали свое дѣло справедливымъ, а паписты знаютъ, что ихъ дѣло—злое дѣло и что они не правы, они осуждаютъ самихъ себя и сознательно грѣшатъ противъ Святаго Духа; публичную блудницу въ Римѣ они желаютъ представить чистою дѣвою; съ своимъ великимъ и ужаснымъ нечестіемъ и ослѣпленіемъ паписты усердно, сознательно и охотно стремятся къ аду ⁶⁾. Царство папы есть царство лжи и осужденія ⁷⁾.

Если злодѣянія папы столь ужасны и безчисленны, то нужно знать, что и наказанія за нихъ Лютеръ положить страшныя. Такъ это и есть на самомъ дѣлѣ. По ученію Лютера папѣ и его приверженцамъ за идолослуженіе и богохульство слѣдуетъ вытнать языки и пригвоздить ихъ къ висѣлицамъ, хотя это было бы малой оплатой за ихъ богохульство и идолопоклонство ⁸⁾. Папѣ, кардиналовъ, епископовъ и проч. слѣдуетъ поѣсить, утопить, обезглавить и сжечь, какъ важныхъ воровъ, разбойниковъ, соблазнителей, измѣнниковъ, сожигателей людей, провоційцъ и начинателей, посредниковъ и исполнителей всякаго зла ⁹⁾. Однако и этихъ наказаній, по мнѣнію Лютера, мало. Всѣ мученія на землѣ были бы слишкомъ малы для

¹⁾ В. 60, с. 183.

²⁾ В. 26, с. 154—155.

³⁾ В. 60, с. 287—288.

⁴⁾ В. 26, с. 158.

⁵⁾ В. 60, с. 270.

⁶⁾ В. 60, с. 219—220.

⁷⁾ В. 60, с. 269.

⁸⁾ В. 26, с. 155.

⁹⁾ В. 25, с. 199—200.

папы: онъ подлежить тому суду ¹⁾. За одну буллу или декретъ не достаточно ни какого временнаго наказанія ²⁾. Слова писавія ввергають папу въ бездну вѣчнаго огня, и здѣсь на землѣ въ позоръ ³⁾. Папа—осель осужденъ Самимъ Богомъ, всѣми ангелами, всѣми христіанами, всѣми разумными существами, всѣми твореніями, своею собственною совѣстію, равно какъ и всѣми бѣсами; а мы, свободные отъ его идолопоклонства и богохульства, будемъ учить и молиться вопреки ему, будемъ его оплевывать, удаляться отъ него и убѣгать, какъ отъ самого діавола, вырвемъ его изъ нашего сердца и ввергнемъ въ бездну ада; а его проклятое ученіе, когда онъ кричитъ, что кто Римскому престолу не покоренъ, тотъ не спасется, мы можемъ переворотить такъ: кто послушенъ папѣ, тотъ не можетъ быть спасенъ, а кто желаетъ спастись, тотъ удаляйся и убѣгай папы и осуждай его, какъ самого діавола, со всѣми его дѣлами и существомъ ⁴⁾. Примѣняя къ папѣ, но только на выворотъ, три первыя прошенія молитвы Господней, Лютеръ говоритъ: да будетъ опорочено и проклято имя папы, да будетъ разрушено и падеть его царство, да будетъ пострамлена и отвергнута его воля ⁵⁾. Пороки папъ столь велики, что лучше было бы, если бы ни одинъ папа не родился на свѣтъ ⁶⁾.

Если зло во всѣхъ своихъ видахъ и во всей полнотѣ проникаетъ все существо папы, если оно отъ него разливается по всему міру, то естественно является сомнѣніе въ возможности вмѣщенія такой ужасной силы зла въ человѣкъ, имѣющемъ обыкновенную человѣческую природу: Разсудокъ заставитъ принять что нибудь одно изъ двухъ: или допустить, что папа имѣетъ обыкновенную человѣческую природу, и въ такомъ случаѣ нельзя будетъ не призвать огромнаго преувеличенія въ томъ описаніи зла и злоторности папы, какое дѣлаетъ Лютеръ; или же настоять на томъ, что это описаніе

¹⁾ В. 26, с. 178.

²⁾ В. 26, с. 220.

³⁾ В. 26, с. 203.

⁴⁾ В. 26, с. 213.

⁵⁾ В. 60, с. 206.

⁶⁾ В. 26, с. 239.

вѣрно, но въ такомъ случаѣ уже неизбежно будетъ допустить близкое отношеніе между папою и діаволомъ. Всякій безпристрастный человѣкъ, безъ колебанія, принялъ бы первое предположеніе; да безпристрастный человѣкъ и не сталъ бы такъ чернить папу, его духовенство и его церковь. Но Лютеръ былъ слишкомъ ослѣпленъ яростною ненавистію къ папѣ и папистамъ, чтобы онъ могъ здраво рассуждать и безпристрастно оцѣнивать папу. Безъ колебанія и смѣло приписываетъ онъ папѣ всевозможныя злодѣянія и не обнаруживаетъ ни малѣйшей склонности усумниться въ вѣрности своего изображенія папы и ни малѣйшаго желанія ни приписать папѣ какія либо достоинства, ни умалить степень его порочности и значеніе его злоторности. Совсѣмъ напротивъ: Лютеръ постоянно повторяется въ описаніи злодѣяній папы, кромѣ того онъ сознается, что на языкѣ человѣческомъ нѣтъ словъ, чтобы можно было достаточно изобразить всю полную злу папы; а то и другое ясно показываетъ, что самъ Лютеръ не только не находилъ своего изображенія злодѣяній папы преувеличеннымъ, а, напротивъ, чувствовалъ, что оно слишкомъ слабо и блѣдно и что для полнаго соответствія картины съ дѣйствительностію слѣдовало бы еще болѣе и болѣе сгустить черныя краски, но только это невозможно сдѣлать.

Ослѣпленный яростною враждою противъ папы, убѣжденный въ безграничности его злодѣяній, Лютеръ естественно пришелъ къ мысли о близкомъ сродствѣ папы съ адомъ, съ діаволомъ. И эта мысль Лютера не была только предположеніемъ, или догадкою, или мнѣніемъ: нѣтъ онъ высказываетъ ее многократно, безъ тѣни сомнѣнія въ ея истинности, рѣшительно, какъ глубокое свое убѣжденіе.

Слѣдующія, равно какъ и многія другія мѣста, взятая изъ разныхъ сочиненій Лютера, ясно показываютъ, что Лютеръ считалъ папу не только одержимымъ отъ діавола, но и за самого діавола ¹⁾).

¹⁾ Должно кстати замѣтить, что Лютеръ о діаволѣ и бѣсахъ говоритъ столь часто, какъ ни одинъ изъ извѣстныхъ намъ писателей, древнихъ и новыхъ. Въ сочиненіяхъ Лютера имя діавола упомянуто не сотни, а тысячи разъ. Не былъ ли онъ самъ во власти діавола?

Въ древности, разсуждаетъ Лютеръ, христіане своихъ епископовъ всѣхъ называли папами, пока діаволь не присвоилъ этого имени одному только антихристу въ Римѣ ¹⁾. Чтобы не было болѣе Иринеевъ и Иеронимовъ, которые осмѣливались высказываться противъ папъ, діаволь столько возвысилъ своего крысинаго короля, что онъ не желаетъ слушать ни отцовъ или учителей ни древнихъ, ни новыхъ, а также ни собора, ни церкви, но хочетъ быть выше собора и выше всего, и что его только одного должны всѣ слушать ²⁾. Папа есть настоящій и главный слуга діавола и все сокрушаетъ ³⁾. Папы, епископы и кардиналы—ангелы діавола ⁴⁾. Папа безсмысленный апостоль діавола ⁵⁾. Богъ папы діаволь ⁶⁾. Діаволь, богъ папы, внушаетъ ему всякую ложь ⁷⁾. Ложь папы безстыдная, не человѣческая, діавольская ⁸⁾. Ученіе папы не христіанское, діавольское ⁹⁾. Пусть каждый остерегается ученія папы, какъ отравленнаго языка и діавольскаго навѣта ¹⁰⁾ Діаволь основатель папства, и потому папы учатъ и дѣйствуютъ согласно съ волею діавола ¹¹⁾. Суевѣріемъ и идолопоклонствомъ папа призналъ и доказалъ, что онъ исполняетъ волю своего создателя—діавола, и презираетъ Бога и людей. Это доставляетъ удовольствіе, радость и пріятность діаволу ¹²⁾. Діаволь вливаетъ свой ядъ въ декреты папы, и каноническое право папы есть право діавола ¹³⁾. Ученіе папъ о главенствѣ ихъ—пометь діавола ¹⁴⁾. Папы и большая часть римской церкви находятся во власти діавола ¹⁵⁾. Папа учитъ и дѣйствуетъ вопреки слову и учрежденіямъ Божиимъ, слѣдо-

1) В. 25, с. 195.

2) В. 25, с. 197.

3) В. 25, с. 194.

4) В. 25, с. 200.

5) В. 27, с. 355.

6) В. 25, с. 193.

7) В. 25, с. 198.

8) В. 60, с. 237.

9) В. 60, с. 246.

10) В. 27, с. 133.

11) В. 60, с. 194.

12) В. 60, с. 276.

13) В. 45, с. 178.

14) В. 25, с. 196.

15) В. 27, с. 127.

вательно, идетъ противъ Бога и Святаго Духа, а такое учене и дѣйствованіе несомнѣнно происходитъ отъ діавола. Или это нибудь сомнѣвается въ этомъ? Какъ можетъ Богъ идти противъ Самаго Себя? 1) Діаволь при посредствѣ турокъ и папы производитъ убійства и распространяетъ ложь 2). Отпаденіе отъ Христа въ папствѣ производится діаволомъ 3). Многіе знаютъ, что папство—дѣло діавола 4). Папа—можетъ быть самъ діаволь 5). Что папы не только изобрѣли учене о своемъ духовномъ и свѣтскомъ главенствѣ, но и навязали его всему христіанству въ качествѣ члена вѣры, чтобы во всемъ мірѣ похищать имѣнія, честь и власть, а не признающихъ этого ученія умерщвлять, сожигать и въ адскую бездну осуждать, это дѣлалъ самъ діаволь 6). Въ другихъ мѣстахъ Лютеръ прямо называетъ папу діаволомъ 7). Въ одномъ мѣстѣ называетъ его воплотившимся діаволомъ 8).

Лютеръ написалъ даже цѣлое сочинене подѣ заглавіемъ: *Wider das Papstthum zu Rom vom Teufel gestiftet.* (Противъ папства въ Римѣ, основаннаго діаволомъ) 9). Все содержаніе этого сочиненія, равно какъ и самое заглавіе его показываютъ, что Лютеръ находилъ самую тѣсную связь между папами и діаволомъ. Вотъ нѣкоторыя мѣста изъ этого сочиненія. Папство—лживое привидѣніе діавола 10). Папа и папство—діавольское привидѣніе 11). Кто желаетъ быть христіаниномъ, тотъ долженъ считать папу привидѣніемъ, учрежденіемъ и собственностію діавола и ради этого долженъ убѣгать отъ него, молиться объ избавленіи отъ него и со всею ревностію жить вопреки ему и дѣйствовать противъ него, какъ противъ самаго

1) В. 28, s. 177.

2) В. 45, s. 110.

3) В. 45, s. 155.

4) В. 45, s. 144.

5) В. 25, s. 151.

6) В. 25, s. 196.

7) В. 45, s. 152; В. 60, s. 180, 214, 216; В. 26, s. 218.

8) В. 60, s. 180.

9) Это сочинене было написано въ 1545 г., т. е., предѣ самую смертію Лютера.

10) В. 26, s. 171.

11) В. 26, s. 178, 227.

дiавола ¹⁾). Нужно убѣгать отъ папы и осуждать его, какъ дiавола; нужно осуждать и всячески попираетъ папу, какъ дiавола ²⁾). Папа водворенъ въ Римѣ дiаволомъ ³⁾). Папа рожденъ дiаволомъ ⁴⁾). Папа—плодъ дiавола, проклятый и осужденный ⁵⁾). Папа—осатаненный человекъ грѣха ⁶⁾). Папа одержимъ и преисполненъ дiаволомъ ⁷⁾). Въ папѣ живетъ дiаволь ⁸⁾). Дiаволь—съ папою, и папа имѣетъ его для себя, и такъ какъ папа живетъ для дiавола, то тѣмъ ужаснѣе онъ умретъ, со всѣми бѣсами ⁹⁾). Существо и дѣло папы есть не что иное, какъ существо и дѣло дiавола ¹⁰⁾). Богъ папы—дiаволь ¹¹⁾). Петръ папы—адскій дiаволь подъ именемъ Святаго Петра, и Христосъ папы—мать дiавола подъ именемъ Христа ¹²⁾). Папа дѣйствуетъ во имя дiавола и вопреки волѣ Божіей, во лжи, богохульствѣ и всякихъ порокахъ ¹³⁾). Дiаволь говоритъ и все производитъ чрезъ папу и римскій престолъ ¹⁴⁾). Съ своими дѣлами и ученіемъ папа одержимъ и управляется дiаволомъ ¹⁵⁾). Кто желаетъ слышать Бога, читай Священное Писаніе, а кто намѣренъ слышать дiавола, читай декреты и буллы папъ ¹⁶⁾). Объявлять себя главою надъ всѣми папу побуждаетъ сатана ¹⁷⁾). Правленіе папы—не христіанское, а дiавольское ¹⁸⁾). За мѣна вѣры во Христа и послушанія Ему покорностію папъ есть идолослуженіе, дѣло человѣческое, основанное дiаволомъ ¹⁹⁾).

1) В. 26, с. 223.

2) В. 26, с. 211—213.

3) В. 26, с. 146.

4) В. 26, с. 215.

5) В. 26, с. 218.

6) В. 26, с. 218.

7) В. 26, с. 142, 180.

8) В. 26, с. 202.

9) В. 26, с. 194.

10) В. 26, с. 211.

11) В. 26, с. 185, 190, 211.

12) В. 26, с. 210.

13) В. 26, с. 145.

14) В. 26, с. 143.

15) В. 26, с. 212.

16) В. 26, с. 182.

17) В. 26, с. 137.

18) В. 26, с. 217.

19) В. 26, с. 176—177.

Діаволъ довелъ папу до всевозможныхъ пороковъ ¹⁾. Нельзя в перечислить того, что діаволъ надѣлалъ чрезъ папу ²⁾. Если бы діаволъ самъ царствовалъ въ Римѣ, то онъ не могъ бы сдѣлать столько зла, сколько дѣлаетъ чрезъ папу, потому что послѣдній есть идолъ, котораго мы, со всею его ложью, богохульствомъ и идолослуженіемъ, почитаемъ подъ именемъ Святаго Петра и Христа ³⁾. Діавольское папство есть послѣднее и ближайшее несчаствіе на землѣ, какое всѣ бѣсы, со всею своею силою, могутъ произвести. „Боже, помоги намъ!“ ⁴⁾. Этими словами заканчиваетъ Лютеръ свое сочиненіе.

Повидимому, Лютеру папа былъ даже ненавистнѣе діавола. По крайней мѣрѣ въ одномъ мѣстѣ своихъ сочиненій Лютеръ говоритъ, что онъ охотнѣе слышалъ бы упоминаніе о діаволѣ, нежели о папѣ ⁵⁾.

Профессоръ А. Бляевъ.

¹⁾ В. 26, с. 142.

²⁾ В. 26, с. 184, 203.

³⁾ В. 26, с. 189.

⁴⁾ В. 26, с. 228.

⁵⁾ В. 45, с. 156.

Всеобщность и изначальность религии въ чело- вѣческомъ родѣ.

(Окончаніе *).

8. По указанію Тевенотія, а затѣмъ и Лѣббока, *кафры* или *зулусы*, равно какъ и *готтентоты* должны быть признаваемы народностями или племенами, не имѣющими никакой религии, никакихъ религиозныхъ вѣрованій. Но эти указанія не заслуживаютъ довѣрія. „О религии смѣшаннаго племени *Готтентотовъ*,—говоритъ Эбрардъ ¹⁾, есть извѣстіе еще того времени, когда на него не имѣли ни малѣйшаго вліянія европейцы, что въ дѣйствительности у нихъ существовало, главнымъ образомъ, почитаніе *луны*, хотя они ясно говорили, что она не высшій, а подчиненный и видимый богъ,—явный знакъ, что и они сохранили еще воспоминаніе о высочайшемъ невидимомъ Богѣ. Вліянію луны они приписывали погоду; въ каждое полнолуніе и новолуніе они собирались, танцевали, веселились, били въ ладоши, до восхода солнца, и кричали: „привѣтствуемъ тебя; намъ пріятно видѣть тебя; дай намъ корму для нашего скота и въ изобиліи молока!“ Вмѣстѣ съ этимъ у нихъ было и особенное *почитаніе животныхъ*; туземное *насъкомое* съ зеленою спиною, съ бѣлымъ, съ красными крапинками, брюшкомъ и съ двумя крылами (видъ *насъкомаго Еуруга*), они считали воплощеніемъ благодѣтельнаго божества. Когда такое *насъкомое* появляется въ какой либо деревнѣ, то они собираются, устраи-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1898 г., № 2.

¹⁾ Apologetik II, § 277. Стр. 342.

вають танцы и съ благоговѣйнымъ восторгомъ приносятъ ему въ жертву двухъ жирныхъ овецъ, посыпають его стертою въ порошокъ спиреею и бывають убѣждены, что появленіе его служить къ прощенію грѣховъ и обезпечиваетъ счастье и благосостояніе. Если такое насѣкомое садится на какого либо человѣка, то такой считается угоднымъ божеству, святымъ, и въ честь того и другого убивають самаго жирнаго вола. Когда умретъ такой святой, то его именемъ называютъ какую либо гору или рѣку. Кто приходитъ на такое мѣсто, тотъ, закутавъ голову плащемъ и танцуя вокругъ этого мѣста, умоляетъ святого быть его покровителемъ". Эти свѣдѣнія Эббарда о религіозныхъ вѣрованіяхъ Готтентотовъ мы можемъ дополнить еще замѣчаніями *Колба* (Kolb) и *Тунберга* (Thunberg). *Колбъ* ¹⁾, очень много времени посвятившій изученію жизни Готтентотовъ, утверждаетъ, что они вѣруютъ въ высочайшаго и непостижимаго Бога, свойствъ котораго нельзя даже выразить на человѣческомъ языкѣ, и признають Его творцомъ и правителемъ міра, сообщающимъ жизнь каждому творенію. Они называютъ Его *Гоунья Теквоа*, т. е. Богомъ боговъ, и говорятъ, что Онъ никогда никому не причиняетъ никакихъ страданій, что Его никто не долженъ бояться по причинѣ Его благодати и милосердія и что Онъ живетъ гораздо выше луны. *Тунбергъ* къ этому присоединяетъ, что на раду съ добрымъ божествомъ Готтентоты вѣруютъ и въ бытіе злого бога, виновника всѣхъ несчастій въ мірѣ, и къ нему относятся съ большимъ почитаніемъ, чѣмъ даже къ доброму божеству. По свидѣтельству другихъ путешественниковъ, Готтентоты называютъ добраго бога „великимъ полководцемъ“ или „великимъ капитаномъ“ (выше этого достоинства они не знаютъ), и вмѣстѣ съ тѣмъ поклоняются солнцу и приносятъ ему жертвы, но скорѣе какъ злому, чѣмъ доброму божеству ²⁾.

Кафровъ и *зулусовъ* также нельзя считать атеистическимъ племенемъ африканскихъ негровъ, хотя они и не молятся Богу. По свидѣтельству *Камбелля*, жители страны *Кафровъ* вѣруютъ,

¹⁾ Ср. его Beschreibung des Vorgebirges der guten Hoffnung. Frankfurt und Leipzig 1745. Стр. 95 и слѣд.

²⁾ Ср. наше сочиненіе „Зло, его сущность и происхожденіе“, стр. 118.

что нѣкогда снизошло съ неба великое существо и создало міръ, а затѣмъ оно опять возвратилось на небо и не заботится болѣе о мірѣ, почему и молиться ему не слѣдуетъ. Много вообще значить, какъ ведется наблюденіе надъ жизнью дикарей и кто взялся за это дѣло. Это въ особенности нужно сказать объ африканскихъ неграхъ и въ частности о кафрахъ и зулусахъ. Новѣйшія наблюденія дали совершенно неожиданные результаты. „Прежде,—говоритъ *Максъ Мюллеръ* ¹⁾, зулусовъ считали народомъ атеистическимъ, а теперь оказалось, что они вѣруютъ даже въ невидимаго Бога, Творца всѣхъ вещей, Который живетъ на небѣ и управляетъ судьбою міра и людей“. *Катрбаохъ* ²⁾ о готтентотахъ и кафрахъ дѣлаетъ слѣдующее замѣчаніе. „Что касается до Готтенттовъ и Кафровъ, говоритъ онъ, то прежде часто говорили, да и теперь въ нѣкоторыхъ сочиненіяхъ на разные лады повторяютъ, что у нихъ рѣшительно нѣтъ понятій о Богѣ и загробной жизни. Такимъ образомъ забываютъ всѣ свѣдѣнія о нихъ, собранныя различными путешественниками и столь ясно доказывающія противное. Не говоря о самыхъ новѣйшихъ, забываютъ, что Камбель еще въ первое свое путешествіе (въ 1812 г.) открылъ даже у Бонгисменовъ то, что онъ называетъ темнымъ понятіемъ о какомъ-то высшемъ существѣ: впослѣдствіи онъ не безъ труда добился точныхъ подробностей о религіозныхъ вѣрованіяхъ этого самаго дикаго и извѣстнаго ограниченностію своихъ умственныхъ способностей племени. У Готтенттовъ также дознали вѣрованія въ доброе и злое начало, которыя оба олицетворяются и носятъ особенныя имена, нашли преданія о началѣ человѣка; много разъ удостовѣрялись въ ихъ вѣрованіи въ какую-то другую жизнь, которое доказывается ихъ молитвами, обращенными къ великимъ людямъ, страхомъ, который они питаютъ къ тѣнямъ умершимъ и пр. Итакъ, поддерживать положеніе, противъ котораго я встаю, невозможно. И если бы какой ученый, опираясь на неосновательныя отрицанія, сталъ еще отвергать религіозность у племенъ, населяющихъ Южную Афри-

1) Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft. Strassburg. 1874. Стр. 52 и слѣд. 232 и слѣд.

2) Естеств. исторія человѣка. 1881. Стр. 32 и слѣд.

ку, то достаточно будет отвѣтить ему словами самаго неустрашимаго новѣйшаго изслѣдователя этихъ странъ. Вотъ что говоритъ объ этомъ предметѣ докторъ Ливингстонъ: „какъ ни низка степень, на которой стоятъ эти народности, но нѣтъ нужды убѣждать ихъ въ бытіи Бога или увѣрять ихъ въ будущей жизни; эти двѣ истины повсюду признаются въ Африкѣ“.

Религіозныя вѣрованія мы встрѣчаемъ также и у другихъ африканскихъ негровъ, родственныхъ зулусамъ и кафрамъ. Такъ, въ *Кото* негры вѣруютъ въ Высочайшее существо—Бога, которому подчинены всѣ другія низшія божества, и называютъ его *Цемба М'Поота* противоположное же ему злое божество именуется у нихъ *Каддонъ М'Паэмба* ¹⁾. Негры, обитающіе на Золотомъ берегу, называютъ высочайшее божество *Воора, Воора Аи Нанна*—что значитъ „Учитель, Учитель, Отецъ всѣхъ“ ²⁾. *Безъюаны* вѣруютъ въ божество *Мухриго*, хотя и не знаютъ съ точностію, слѣдуетъ ли считать его добрымъ или злымъ, а потому и не воздаютъ ему никакого внѣшняго почитанія. Негры, живущіе въ *Тумалъ* (въ центральной Африкѣ), также признаютъ бытіе высочайшаго Бога, который, по ихъ вѣрованію, существовалъ уже прежде всего созданнаго и нынѣ обитаетъ гдѣ-то выше самаго неба, и называютъ Его *Тиломъ* ³⁾. Наконецъ, опредѣленные религіозныя вѣрованія имѣютъ негры *Йумале, Фанти*, обитатели *Кабинды* и *Ангоа, Ахванимскіе* негры, жители *Лаото, Намангасы* и *Отшисы* ⁴⁾.

9. *Лѣббокъ* называетъ атеистами *калифорнцевъ*. И дѣйствительно, одинъ миссіонеръ (*Ваегерт*), котораго имѣетъ въ виду *Лѣббокъ*, увѣряетъ, что у калифорнцевъ нѣтъ даже слова, которымъ бы можно было назвать Бога. Но что значитъ это свидѣтельство? Какое основательное знакомство съ языкомъ необходимо для того, чтобы сказать не только то, какія слова въ немъ есть, но и какихъ словъ въ немъ нѣтъ! При томъ же слѣдуетъ имѣть въ виду, что отъ существованія слова не только можно, но и должно заключать къ существованію у народа по-

1) Ritter, Geographie, B. I. стр. 292.

2) Срв. Ritter, Geographie, B. I, стр. 317.

3) Срв. наше сочиненіе „Зло, его сущность и происхожденіе“ стр. 112—114.

4) Ibid. стр. 114—118.

нѣтія, выражаемаго этимъ словомъ, но отъ несуществованія слова къ несуществованію понятія дѣлать заключенія нельзя. Справедливость этого логическаго требованія не только подтверждается наблюденіемъ надъ умственнымъ развитіемъ дѣтей, но и поведеніемъ Лѣббока. На основаніи несуществованія у калифорнцевъ слова „Богъ“ онъ объявилъ этихъ дикарей лишенными всякихъ религіозныхъ представленій и вѣрованій; а въ дѣйствительности оказывается, что заключеніе Лѣббока ложно. По свидѣтельству *Бушмана* ¹⁾, оказывается, что у калифорнцевъ не только есть опредѣленная религія, но что путешественникъ *Венегасъ* нашелъ у нихъ даже двѣ религіозныхъ партіи или секты, изъ которыхъ одна почитала добраго бога *Нипарайю*, а другая—злого *Вакъ-Тупарана*, и что слово *Нипарайя*, собственно, и значить только „богъ“, т. е. есть имя не собственное, а нарицательное.

10. Нельзя согласиться съ мнѣніемъ *Лѣббока* и относительно того, будто-бы наиболѣе дикое племя *Ботокудовъ* никогда не имѣло религіи. Это мнѣніе Лѣббока противорѣчитъ указаніямъ *Сенъ-Илера* (*Saint-Hilaire*), *Мартіуса*, *Орбиньи* (*Orbigny*) и *Принца Нейвидскаго*. „Бѣлые и косоглазые“ Ботокуды, которые сами себя называютъ Аймарами (*Aymborés* или *Aimorés*), обитаютъ въ Южной Америкѣ, въ лѣсахъ между рѣками Ріодоце и Ріопардо, и дѣйствительно находятся на весьма низкой ступени религіознаго развитія, такъ какъ они ведутъ кочевую жизнь охотниковъ и потому подверглись крайнему одичанію. Эббардъ такъ характеризуетъ этихъ несчастныхъ дикарей ²⁾. „*Ботокуды* очень дикое, почти нагое, людоедское племя, живущее къ югу отъ Амазонской рѣки, которое пьетъ кровь убиваемыхъ людей и затѣмъ варить ихъ мясо, вовсе не знаетъ земледѣлія и въ средѣ котораго старики сами себя предлагаютъ въ пищу, представляетъ по своему желтому цвѣту кожи и косымъ глазамъ столь поразительное сходство съ китайцами и японцами, что *Чуди* (*Tschudi*) говоритъ: „я видѣлъ китайцевъ, которыхъ я по первому взгляду принялъ бы за Ботокудовъ, если бы

¹⁾ *Völker und Sprachen Neu-Mexico's*, стр. 463; у Эббарда *Apologetik*. II, § 281 стр. 365 и слѣд.

²⁾ *Apologetik* II, § 386, стр. 391—392.

ихъ головной уборъ и ихъ одежда не выдавали ихъ происхожденія“. Поэтому и въ самой религіи Ботокудовъ Эб-рардъ находитъ монгольскіе элементы. Ботокуды поклонялись лунѣ, которую они называли *Тару*. Но слово „*Тару*“ означало не „луна“, а „Богъ“; они просто придавали лунѣ *предикатъ* „Богъ“. Если же, такимъ образомъ, они называли молнію „лучемъ Бога“, громъ—„стукомъ Бога“, вѣтеръ—„вѣяніемъ Божиимъ“ и проч., то эти выраженія свидѣтельствуютъ о томъ, что прежде служенія лунѣ они имѣли познаніе о единомъ Богѣ и самыя различныя явленія природы считали дѣйствіями Его¹⁾. По Сень Илеру, Ботокуды называли высочайшее существо *Ту-наномъ*. Но кромѣ этого существа они почитали также и бога—солнце, которое они называли *Гутша*²⁾ и которое они считали виновникомъ всего добраго. Кромѣ того, Ботокуды вѣровали во множество злыхъ низшихъ божествъ, наполнявшихъ лѣса, рѣки, горныя ущелья и чрезвычайно боялись ихъ. Увидѣшіе этихъ духовъ, забравшихся въ жилище, умирали будто бы скоростижно. Съ могилъ усопшихъ, на которыхъ съ особенною любовію пребываютъ эти духи, ихъ можно прогнать, по мнѣнію Ботокудовъ, только огнемъ. Если на новой могилѣ не зажечь костра дровъ, то мертвый будетъ вырѣтъ изъ нея злыми духами. Въ лѣсъ ходитъ одному также считалось весьма опаснымъ въ виду возможности встрѣтиться тамъ съ враждебными сверхъестественными существами.

11. Лѣббокъ думаетъ, что *Бушменеры* также не имѣютъ никакой религіи. Бушменеры или—какъ называютъ они сами себя—*Саабы*—племя родственное Готтентотамъ—обитаютъ въ южной Африкѣ между границами Каплэнда и страню Кафровъ. Дикари эти крайне жалки, грубы, невѣжественны и тупоумны; въ религіозномъ отношеніи они находятся на весьма низкой ступени развитія. Но уже племенное сродство ихъ съ Готтентотами даетъ возможность предполагать и у нихъ хотя нѣкоторыя религіозныя вѣрованія. И дѣйствительно, по свидѣтельству *Арбуссе* (Arbusset), они вѣрують, что на небѣ живетъ невидимый мужъ, отъ котораго зависитъ судьба людей и

¹⁾ Ibid. § 288. Стр. 408.

²⁾ Müller, Amerikanische Urreligionen, 1855, стр. 258.

который всѣмъ управляетъ; въ честь его они устраиваютъ особые танцы и обращаются къ нему съ молитвами при затруднительныхъ обстоятельствахъ и бѣдствіяхъ. Кроме того, многіе путешественники, напр., *Камбель*, *Лихтенштейнъ* и *Ливинстонъ*, увѣряютъ, что Бушменеры признаютъ множество боговъ и даже раздѣляютъ ихъ по поламъ—на мужскія и женскія, молятся умершимъ родственникамъ и приносятъ имъ жертвы, напр., въ честь умершаго мужа вдова отрѣзываетъ одинъ изъ своихъ пальцевъ; то же дѣлаютъ часто и осиротѣвшія дѣти. Наконецъ, путешественники замѣтили, что Бушменеры часто обращаются къ чародѣйству для того, чтобы произвести дождь, вѣтеръ или бурю.

12. Нельзя признавать не имѣющими ни какихъ религіозныхъ вѣрованій также и *Минкоповъ*, какъ въ томъ увѣряетъ Лѣббокъ. Производившій внимательное наблюденіе надъ этими дикарями *Дей* (Дау) называетъ ихъ грубыми идолопоклонниками. По его свидѣтельству, Минкопы, обѣтающіе на Андамскихъ островахъ въ Бенгалскомъ заливѣ, божествами почитали солнце и луну и вѣровали въ бытіе многихъ низшихъ божествъ или духовъ, которые будто-бы наполняютъ собою всѣ лѣса, горы, моря и рѣки. Обрядовыя дѣйствія при погребеніи умершихъ указываютъ и на ихъ вѣру въ личное безсмертіе человѣка. Нерѣдко они выкапывали изъ могилы скелетъ какого-либо уважаемаго родственника и кости его носили при себѣ въ видѣ амулетовъ; вдова при этомъ получала даже цѣлый черепъ и носила его на своей шеѣ.

13. Американскихъ корнекопателей также нельзя признать людьми, лишенными самой потребности въ религіи. Правда, это весьма незначительное племя мы знаемъ мало и не имѣемъ достаточныхъ данныхъ, чтобы судить объ его религіозныхъ вѣрованіяхъ. Но уже одно то обстоятельство, что эти дикари приписываютъ корнямъ, которые они достаютъ изъ земли, необычайную сверхъестественную силу, заставляетъ насъ признавать и за ними, по крайней мѣрѣ, потребность въ религіи. Но выкапывая таинственные корни, американскіе корнекопатели въ свою очередь зарываютъ въ землю, какъ-бы въ благодарность ей, различныя жертвенныя приношенія, а это, очевидно, есть уже нѣкоторый видъ культа.

14. Европейскій путешественникъ *Феликсъ Азара* назвалъ „совершенно атеистическою“ небольшую группу индійцевъ, которую онъ встрѣтилъ въ Рио-де-ля-Платской равнинѣ (въ южной Америкѣ). Шеллингъ почему-то приписываетъ весьма важное значеніе этому указанію Азары; тѣмъ не менѣе оно не было подтверждено впоследствии никѣмъ и ему не вѣритъ даже *Тэйлоръ*—„осмотрительный послѣдователь Дарвина“. „Въ Южнѣй Америкѣ донъ-Феликсъ Азара, говоритъ онъ ¹⁾, разсуждаетъ о положительной невѣрности утвержденій духовныхъ лицъ, будто туземныя племена имѣютъ религію. Онъ прямо объявляетъ, что у нихъ нѣтъ ни какой религіи, тѣмъ не менѣе даже въ своемъ сочиненіи онъ приводитъ факты, въ родѣ того, что паягвасы зарываютъ оружіе и одежды вмѣстѣ съ тѣлами умершаго, имѣютъ нѣкоторое понятіе о будущей жизни, и что гуапанѣ вѣруютъ въ Существо, награждающее доброе и наказывающее злое. Такое неосмысленное отрицаніе религіи и чувства законности въ низшихъ расахъ этихъ странъ вполне оправдываютъ мѣткую критику д'Орбиньи: „Вотъ что онъ говоритъ о всѣхъ описываемыхъ имъ народахъ, опровергая свои собственныя положенія фактами, которые онъ приводитъ для ихъ подтвержденія“. Такіе примѣры показываютъ, говоритъ Тэйлоръ, насколько ошибочны бывають сужденія, если имъ придается ширина или обобщеніе употребленіемъ общихъ словъ въ ограниченномъ смыслѣ“. Но разсмотримъ свидѣтельство Азары само по себѣ, предполагая его даже истиннымъ. Азара утверждаетъ, что онъ нашелъ дикарей, которые „только по внѣшности кажутся подобными людямъ“. „Живутъ они безъ всякаго общенія между собою, совершенно какъ дикія животныя, они такъ мало признають надъ собою видимую, какъ и невидимую власть и чувствуютъ себя столь чуждыми другъ другу, какъ чуждыми другъ другу чувствуютъ себя и животныя извѣстнаго вида, и такъ мало они составляютъ народъ, какъ мало составляютъ народъ, напр. волки и лисы“. Но этого мало, что такіе дикари не составляютъ никакого народа; какъ увѣряетъ знаменитый путешественникъ, „было бы даже совершенно напраснымъ тру-

1) Первоит. Культура. Анимизмъ, стр. 3.

домъ—стараніе—создать изъ нихъ народъ; общественная жизнь, введенная у нихъ силою, была бы для нихъ погибелью“. „Они говорятъ очень неохотно, очень тихо, голосъ ихъ хриплъ и, подобно реву животныхъ, грубъ; языкъ ихъ очень бѣденъ; они обладаютъ не болѣе, какъ десятью словами“. У такихъ дикарей, конечно, трудно замѣтить религіозную потребность, если бы она у нихъ и существовала. Но рассказъ Азары ничего не говоритъ противъ всеобщности религіи въ человѣческомъ родѣ. Во всякомъ случаѣ, какъ утверждаетъ и самъ Азара, здѣсь мы имѣемъ дѣло *не съ народомъ*, а только съ отдѣльными нравственно-искалѣченными и одичалыми лицами, какихъ въ гораздо большемъ количествѣ мы можемъ встрѣтить и среди цивилизованныхъ европейцевъ. Дикари Азары—не нормальные люди; это—малоумные или идиоты; они лишены не только религіозныхъ, но и нравственныхъ понятій; у нихъ почти нѣтъ языка. Но религіозная потребность есть потребность разумная и моральная. Кромѣ того,—отъ природы человѣку дается только религіозное влеченіе, а не опредѣленная религія. Но религіозное влеченіе, какъ и всякое другое интеллектуальное, моральное, эстетическое, требуетъ развитія чрезъ воспитаніе или наученіе, безъ чего оно гложетъ или подавляется другою наиболее развитою духовною дѣятельностію до такой степени, что становится почти незамѣтнымъ. Такъ бываетъ съ отдѣльными людьми, лишенными правильнаго воспитанія и возможности гармоническаго развитія духовныхъ силъ. То же самое, по всей вѣроятности, случилось и съ несчастными дикарями Азары, если они дѣйствительно существовали и если Азара не нашелъ у нихъ никакого проявленія существеннаго для человѣческой природы религіознаго чувства или, по крайней мѣрѣ, влеченія. Если у нихъ погибло и заглохло все, существенно принадлежащее духу человѣческому, то даже странно было бы встрѣтить у нихъ какое-либо обнаруженіе религіознаго сознанія, которое главнымъ образомъ и составляетъ—то отличительный признакъ человѣка.

15. *Дарвинъ* увѣряетъ, что онъ не замѣтилъ ни какого слѣда религіи у жителей *Огненной Земли*, т. е., у дикарей, обитающихъ на одиннадцати большихъ и многихъ малыхъ скалистыхъ

островахъ, отдѣляемыхъ отъ Южной Америки Магеллановымъ проливомъ. Но не то говорятъ другіе путешественники, напр. *Bastianz*, *Mériaiz*, миссіонеръ *Филиппъ* и др. На островахъ Огненной Земли живутъ дикія племена малайско—полинезійскаго типа. Вотъ что говорить о нихъ Эбрардъ ¹⁾: „Жители *Огненной земли*—не что иное, какъ еще дальше къ югу загнанное и потерявшееся Чонокское племя... Точныя свѣдѣнія о нынѣшнемъ состояніи Чонокъ представляетъ *Хавортъ* (*Chaworth*). Этотъ морской офицеръ, жившій въ теченіи года, въ индійской одеждѣ, среди Тегуельтшей и обращавшійся со всѣми ихъ вождями и племенами, не слышалъ между ними ни какого собственнаго имени Божія, но только была рѣчь о злыхъ духахъ, о *qualitschu*,—и когда онъ спрашивалъ ихъ, то получалъ въ отвѣтъ, что есть „великій духъ“, духъ добрый,—но онъ не много заботится о людяхъ. Въ свою очередь и они не заботятся о немъ, а только о (злыхъ) *qualitschu*. Въ случаѣ опасной болѣзни, устраиваютъ противъ нихъ, ночью, примѣрныя сраженія, стрѣляя на воздухъ и производя шумъ оружіемъ. У каждой постели есть свой особенный злой постельный *qualitschu*; другіе *qualitschu* живутъ въ лѣсахъ, рѣкахъ, скалахъ, и если они приближаются къ какой либо мѣстности, то ихъ нужно дѣлать безвредными поклоненіемъ имъ и мольбами. При каждомъ рожденіи, при каждомъ значительномъ счастливымъ или несчастномъ случаѣ, они приносятъ *qualitschu* въ жертву животныхъ (въ настоящее время лошадей, которые въ первый разъ привезены въ эту страну Испанцами) или человѣческую кровь, дѣлая кровопусканіе и разрѣзы на тѣлѣ; колдунамъ *qualitschu* являются въ видѣ животныхъ (гуанановъ, пумъ, страусовъ, коршуновъ и т. п.). Изгонять злаго духа изъ больныхъ колдунъ старается крикомъ, свистаніемъ и другими волшебными средствами. На *могилахъ* умершихъ они насыпаютъ *груды камней*. Эти груды камней, на которыя обращаютъ свое вниманіе почти всѣ путешественники и которыя дикіе островитяне называютъ словомъ *morai*, суть, очевидно, не что иное, какъ пирамидальныя пагоды Ацтековъ, встрѣчаю-

¹⁾ Apologetik, II, § 282, стр. 371.

ціяся также и у австралійцевъ. *Mérisais* утверждаетъ, что дикіе обитатели Огненной земли почитаютъ солнце и въ честь его совершаютъ различныя кривлянья. То же самое, по-видимому, думаетъ и *Бастіанъ*, который пишетъ: „жители Огненной земли, глядя на небо, говорятъ: *Ara Ira*, затѣмъ дуютъ въ воздухъ, чтобы изгнать злыхъ духовъ“. Самъ Дарвинъ, не замѣтившій ни какаго слѣда религіи у дикарей Огненной земли, утверждаетъ однако-же, что у нихъ каждое семейство имѣетъ своего особаго чародѣя и что хозяинъ дома, гдѣ онъ былъ, разрывая жиръ, бормоталъ какія-то непонятныя слова.

16) Даже *лапландцевъ* Лёббокъ объявилъ людьми, не имѣющими ни какой религіи. Въ настоящее время почти всѣ лапландцы (15,718 въ Норвегіи, 6711 въ Швеціи и 7497 въ Россіи) исповѣдуютъ христіанскую религію. Но, какъ свидѣтельствуютъ ученые, посвятившіе себя изученію жизни этого народа,—*Гельмсъ*, *Эккеръ*, *Раскъ*, *Штокфлетъ*, *Кастренъ* и др., лапландцы и до принятія христіанства не были безъ религіи, равно какъ и не принявшіе еще христіанства въ настоящее время не лишены религіозныхъ вѣрованій и представленій. Главнымъ божествомъ они почитали солнце и въ особенности силу, производящую громъ и молнію, а богиней считали силу, производящую дождь и воду. Мужское божество называлось *Маддерате* (отецъ земли), женское—*Маддеракке* (мать земли); имъ лапландцы приписывали какъ твореніе міра, такъ и промышленіе о немъ. Кромѣ того, лапландцы почитали еще одно благодѣтельное для человѣка божеское существо—*Сайво*, которое вмѣстѣ съ женою и дѣтьми жило гдѣ—то въ *Сайвоаймо* (небо). Рядомъ съ добрыми божествами у лапландскихъ дикарей было еще много злыхъ; къ нимъ принадлежали: богиня мертвыхъ и подземные духи. Послѣдніе очень много зла причиняли людямъ и смягчать ихъ враждебность можно было только молитвами и жертвами—изъ костей и мяса. Лапландцы очень любили дѣлать изображенія своихъ боговъ и во множествѣ ставили ихъ повсюду: въ своихъ жилищахъ и вблизи ихъ, въ лѣсахъ, на поляхъ, на мѣстахъ охоты и рыбной ловли, у колодцевъ и водоемовъ. Шаманы совершали предъ ними жертвоприношенія, а вся мѣстность, гдѣ они были поставле-

ны, объявлялась священною и поступала въ завѣдываніе шамановъ. Изображенія солнца и бога громовержца были дѣлаемы даже на священныхъ барабанахъ лапландцевъ. Шаманы имѣли въ жизни этихъ дикарей весьма важное значеніе; они были исключительными истолкователями воли боговъ и никто не рѣшался ни на какое предпріятіе, не обратившись предварительно чрезъ шамана къ тому или другому божеству. Лапландцы несомнѣнно вѣровали въ личное безсмертіе человѣка и въ загробную жизнь. Они были убѣждены, что умершіе, за которыхъ были приносимы шаманами жертвы, переходятъ на постоянное жителство въ *Сайвоаймо*, гдѣ и блаженствуютъ вмѣстѣ съ добрыми божествами. Ясно, что признавать лапландцевъ племенемъ, не имѣющимъ никакой религіи, совершенно неосновательно.

17. *Р. Беранже* увѣряетъ, что арраканцы въ Бенгаліи не имѣютъ никакихъ слѣдовъ религіи; но онъ самъ же говоритъ, что они вѣруютъ въ бытіе таинственныхъ духовъ, обитающихъ въ лѣсахъ, рѣкахъ и скалистыхъ ущельяхъ ¹⁾).

18. То же нужно сказать и о свидѣтельствѣ папскаго викарія въ Бирмѣ, *Бурдона*. Онъ называетъ атеистами всѣхъ кафровъ и аннамитовъ, и самъ же заявляетъ, что они вѣруютъ въ бытіе высшихъ духовъ отчасти добрыхъ, но большею частію злыхъ и ужасныхъ.

19. Насколько достовѣрны повѣствованія *ученыхъ* нашего времени о племенахъ, не имѣющихъ будто-бы религіи, прекрасное доказательство представляетъ „осмотрительный послѣдователь Дарвина“, *Тэйлоръ* ²⁾ въ своей характеристикѣ *Сэмюэля Бекера*. „Въ наше время, говоритъ онъ, самое поразительное отрицаніе религіи дикихъ племенъ встрѣчается у сера Сэмюэля Бекера, въ отчетѣ, представленномъ въ 1866 году Лондонскому этнологическому Обществу. Здѣсь мы читаемъ: „Самыя сѣверныя племена Бѣлаго Нила суть: Динка, Шиллукъ, Нуэръ, Кичъ, Боръ, Аліабъ и Ширъ. Общаго описанія будетъ достаточно для всѣхъ, исключая племени Кичъ. У всѣхъ, безъ исключенія, не встрѣчается никакого понятія о Высшемъ Существовѣ. У нихъ нѣтъ также никакого рода богопочитанія или

¹⁾ Срв. *Missions catholiques* 1881. стр. 69.

²⁾ Первоизд. *Культура. Анимизмъ* стр. 6.

идолопоклонства; темнота ихъ ума не освѣщена даже ни однимъ лучемъ суевѣрія“. Если бы этотъ уважаемый изслѣдователь, замѣчаетъ Тэйлоръ, говорилъ о племени Латука или другихъ племенахъ, извѣстныхъ этнографамъ почти исключительно изъ его собственныхъ описаній, то его сообщенія могли бы по крайней мѣрѣ назваться лучшими изъ существующихъ, пока болѣе подробное описаніе не подтвердило бы или не опровергло ихъ. Но, говоря такимъ образомъ о сравнительно хорошо извѣстныхъ племенахъ, напр., Дивка, Шиллукъ и Нуэръ, серъ Бекеръ, по-видимому, не знаетъ существованія обнародованныхъ описаній о жертвоприношеніяхъ динковъ, объ ихъ вѣрованіяхъ въ добрыхъ и злыхъ духовъ (adjok и djook), объ ихъ добромъ божествѣ и творцѣ, живущемъ на небѣ „Дендидъ“; точно также о Неарѣ, божествѣ нуэровъ, и творцѣ у племени Шиллукъ, который описывается посѣщающимъ, подобно другимъ богамъ, священный лѣсъ или дерево. Кауфманъ, Брентъ—Ролле, Лежанъ и другіе наблюдатели представили положительныя свѣдѣнія о религіи этихъ племенъ Бѣлаго Нила цѣлыми годами раньше, чѣмъ серъ Бекеръ столь поспѣшно отвергъ у нихъ существованіе какой бы то ни было религіи“.

Замѣчательно, что никто изъ европейскихъ путешественниковъ не отрицаетъ у дикарей *культы мертвыхъ* или, по крайней мѣрѣ, такихъ погребальныхъ обрядовъ, которые свидѣлствуютъ объ ихъ вѣрѣ въ безсмертіе и загробную жизнь. Но вѣра въ безсмертіе есть существенный признакъ религіи. Это признаютъ даже и современные эволюціонисты во главѣ съ Гербертомъ Спенсеромъ, который, объявивъ анимизмъ и предкопочитаніе явленіями всеобщими и универсальными, хочеть этимъ разрѣшить и вопросъ о происхожденіи религіи. Но если вѣра въ безсмертіе раздѣляется *всѣми* дикарями и если она входитъ какъ существенный признакъ въ понятіе религіи, то ясно уже само собою, что нѣтъ народа, который не имѣлъ бы религіи. Правда, по поводу этого замѣчанія эволюціонисты возражаютъ, что вѣра въ безсмертіе, какъ и предкопочитаніе суть пустое суевѣріе. Въ свое время мы покажемъ, что вѣра въ личное безсмертіе человѣка есть не суевѣріе, а вѣра въ истину, имѣющую для человѣчества почти неопѣнимо—важное значеніе. Но теперь допустимъ, что у дикарей дѣйствительно

много суевѣрій; что же отсюда слѣдуетъ? устраняется ли этимъ положеніе, что у дикарей нѣтъ религіи или вѣрнѣе—религіозности? Вѣдь и суевѣрія должны имѣть для себя психологическую почву. Если человѣкъ имѣетъ ложныя какія-либо познанія, то, какъ бы ихъ много ни было, отрицается ли этимъ у человѣка знаніе вообще и даже самая потребность знанія? Очевидно, нѣтъ. То же самое нужно сказать и о религіи. Если имѣть въ виду понятіе о религіи въ обширномъ смыслѣ, по которому оно обвиняетъ собою вообще вѣру въ бытіе высшихъ внѣмирныхъ существъ, отъ которыхъ зависитъ жизнь міра и человѣка, сознаніе собственной слабости, зависимости и ограниченности человѣка, вѣру въ загробную жизнь и личное безсмертіе, различеніе добра и зла, отвѣтственность за свои свободныя дѣйствія и возможность сношенія человѣка съ высшими таинственными силами, то суевѣріе есть не только доказательство существованія религіозной потребности, но и сильнѣйшее выраженіе ея съ *формальной* стороны. Суевѣрія, какъ психологическія явленія, исходятъ изъ того же самаго источника, въ которомъ имѣетъ свой корень и субъективная сторона религіи; суевѣрный человѣкъ лишь не нашелъ истиннаго пути и истинныхъ средствъ, а идетъ ложнымъ путемъ и пользуется ложными средствами для удовлетворенія однако-же естественной, вложенной въ его природу, а потому и самой существенной потребности своего духа. Съ этой точки зрѣнія христіанинъ, какъ имѣющій истинную религію и удовлетворившій своей религіозной потребности чрезъ сверхъестественное Божественное Откровеніе, не можетъ полагать *существеннаго* различія между суевѣріями въ собственномъ смыслѣ и такъ называемыми естественными или языческими религіями. По его пониманію, какъ въ томъ, такъ и въ другомъ случаѣ человѣкъ старается удовлетворить естественныя требованія своего духа ложнымъ путемъ и ложными средствами.

Итакъ, мы видѣли, что указанія нѣкоторыхъ путешественниковъ и западно-европейскихъ миссіонеровъ на то, будто-бы есть люди безъ всякихъ слѣдовъ религіи и даже безъ проявленія религіозной потребности, не только не оправдались, но даже были опровергнуты послѣдующими болѣе вниматель-

ными наблюденіями, доставившими намъ даже фактическія свѣдѣнія о религіозныхъ вѣрованіяхъ дикарей, которыхъ обозвали было атеистами.

Чѣмъ же объяснить то обстоятельство, что не всѣ путешественники усматривали у дикарей религію и часто отрицали ея существованіе? Какъ мы видѣли, были случаи, когда западно-европейскіе посѣтители дикихъ преднамѣренно клеветали на дикарей. „Многія извѣстія этого рода, говоритъ, напр., Лукъ ¹⁾, въ основѣ своей заключаютъ не иное что, какъ грубѣйшую клевету враговъ. Онѣ заимствуются отъ тѣхъ, которые безчеловѣчно разоряли эти дикія страны, и чтобъ сколько нибудь ослабить презрѣніе и негодованіе, внушаемыя ихъ жестокостью, выдѣляли бѣдныхъ жителей ихъ изъ общей человѣческой расы. По разсказу, напр., Бензо, когда Испанцы завладѣли континентомъ этихъ бѣдныхъ дикарей и когда увидѣли трудность совладать съ жителями, то не задумались оклеветать ихъ передъ королемъ, приписавъ имъ всевозможные пороки,—все это для того, чтобъ вынудить у короля декретъ, осуждающій побѣжденныхъ на вѣчное унижительное рабство. Тутъ же однако, прибавляетъ Бензо, ови, дикари эти, обличены были—въ идолопоклонствѣ! Чѣмъ инымъ объясните вы эти противорѣчивыя извѣстія, какъ не желаніемъ побѣдителей во что бы то ни стало оправдать свою жестокость? Вѣдь есть прежнія описанія Кубы, Эспаньолы и друг., и въ этихъ описаніяхъ приписывается туземцамъ религія и разные религіозные обряды, а позднѣйшіе путешественники ничего этого не увидѣли!“ Но будемъ думать, что время религіозной нетерпимости и жестокаго обращенія побѣдителей и завоевателей съ побѣжденными и покоренными дикарями прошло безвозвратно. Духъ нашего *чужданаго* времени вынуждаетъ такое предположеніе. Но исчезла ли въ наше время также навсегда и безвозвратно тенденціозность и нетерпимость къ ученіямъ, которыя не согласны съ тѣмъ или другимъ предвзятымъ школьно-философскимъ мировоззрѣніемъ? Можемъ ли мы похвалиться полнымъ безпристрастіемъ и объективностію въ своихъ науч-

1) О естествен. религіи. Кіевъ 1875. Стр. 25. 26.

ныхъ изслѣдованіяхъ? Едва ли кто рѣшится отвѣтить утвердительно на этотъ вопросъ. Но особенно это нужно сказать о религіозной области, гдѣ дѣло касается внутреннихъ убѣжденій, отъ которыхъ зависитъ характеръ всей нравственной и соціальной жизни и дѣятельности человѣка. Атеисту, испытывающему угрызения совѣсти и мучимому сомнѣніями, во что бы то ни стало желательно найти хотя кажущіяся оправданія своего невѣрія. То же самое нужно сказать и о нѣкоторыхъ мыслителяхъ нашего времени, напр., дарвинистахъ и эволюціонистахъ. Имъ также нужны основанія для оправданія своего излюбленнаго міровоззрѣнія; имъ также нужно устранить во что бы то ни стало все противорѣчащее ему, такъ какъ, увлекшись этимъ міровоззрѣніемъ и ставъ во враждебное отношеніе къ ученію Божественнаго Откровенія, они оказываются такими же невольниками и рабами своего заблужденія, какъ человѣкъ порочный,—своей похоти и грѣха. Кто рѣшился назвать обезьяну прародителемъ всего человѣчества, тотъ конечно, никогда не усмотритъ у дикарей никакихъ слѣдовъ религіи, потому что, по признанію всѣхъ, религія, какъ высшая форма обнаруженія жизни и дѣятельности духа челевѣческаго есть самый существенный и самый отличительный признакъ въ понятіи человѣка,—признакъ, котораго нельзя приписать даже и обезьянѣ. Но если религію имѣютъ дикари, стоящіе на низшей ступени челевѣческаго развитія и наиболѣе будто бы приближающіеся къ высшему типу обезьянъ, то ясно, что дарвинизмъ не имѣетъ подъ собою никакой почвы. Ясно, что для спасенія его нужно отрицать у дикарей религію во что бы то ни стало. Отсюда-то и вытекаетъ то странное самопротиворѣчіе, въ которое часто впадаютъ дарвинисты и эволюціонисты: они согласны признать фактъ всеобщности религіи въ широкомъ смыслѣ, но отрицаютъ у дикарей существованіе религіи, какъ они говорятъ въ *собственномъ* смыслѣ, потому что не находятъ у нихъ той именно *опредѣленной* религіи, какую бы они хотѣли у нихъ видѣть. Такъ, напр., поступаетъ даже *Лэббокъ*, который, кажется, болѣе другихъ потрудился надъ тѣмъ, чтобы собрать всѣ указанія путешественниковъ, отрицающихъ у дикарей всякіе слѣды религіи.

Онъ говорить ¹⁾: „Если понимать религію въ смыслѣ болѣе или менѣе живой вѣры въ чародѣйство, тогда, конечно, трудно было бы отрицать мнѣніе, что всѣ народы имѣютъ религію. Но если религію понимать въ болѣе высокомъ смыслѣ, то не только указанный взглядъ слишкомъ далекъ отъ истины, но въ дѣйствительности существуетъ даже противное. Въ этомъ случаѣ многіе, даже, можно сказать, всѣ дѣйствительно дикіе народы находятся въ состояніи безрелигіозности“. Ту же самую мысль высказываетъ Лѣббокъ и въ другомъ своемъ сочиненіи ²⁾: „Если уже простое чувство страха, говорить онъ, и сознаніе того, что, быть можетъ, кромѣ насъ, обитаютъ во вселенной другія могущественныя существа, считать религіею, тогда, конечно, мы должны допустить, что она есть общее достояніе человечества. Но когда дитя дрожать предъ вступленіемъ въ темную комнату, то никто вѣдь не назоветъ этого страха обнаруженіемъ религіозной жизни. Кромѣ того, при столь низкой оцѣнкѣ религіи, послѣдняя уже не могла бы быть болѣе признаваема особою принадлежностію людей. Чувства, обнаруживаемыя собакою или лошадыю по отношенію къ ихъ хозяину, носятъ такой же характеръ и въ дѣйствительности поведеніе первой (т. е. собаки), при лаяніи на луну, имѣетъ поразительное сходство съ тѣми церемоніями, которыя путешественники наблюдали у дикихъ народовъ“.

Что *чародѣйство* свидѣтельствуетъ о существованіи у дикаря религіозной потребности, объ этомъ мы уже говорили. Что „сознаніе того, что, быть можетъ, кромѣ насъ, обитаютъ во вселенной другія могущественныя существа“, есть существенный признакъ религіи,—объ этомъ и говорить нѣтъ нужды. Здѣсь мы скажемъ нѣсколько словъ только о страхѣ. Самъ по себѣ страхъ, конечно, еще ничего не говоритъ. Но важное значеніе имѣютъ объектъ, мотивъ и характеръ или—точнѣе—смыслъ страха. Есть простой, обыкновенный страхъ или боязнь предъ могущимъ быть вредомъ, опасеніе за жизнь и благосостояніе, и есть страхъ *религіозный*, вытекающій изъ сознанія

¹⁾ Prehistoric Times, II стр. 269 или по нѣмец. переводу. Vorgesch Zeit. II, стр. 273.

²⁾ Civilisation стр. 174.

своей зависимости отъ высшаго сверхъестественнаго существа и своей отвѣтственности предъ нимъ за свои свободныя дѣйствія,—страхъ, переходящій въ благоговѣнiе, богопочитанiе, любовь. Первый видъ страха есть общее достоянiе людей и животныхъ, послѣднiй свойственъ только человѣку. Когда дикарь дрожить предъ ударомъ палки или нападенiемъ кровожаднаго звѣря, когда дитя боится войти въ какое либо темное помѣщенiе только потому, что тамъ ничего не видно, что тамъ могутъ встрѣтиться чисто физическiя явленiя, которыя грозятъ вредомъ его здоровью и благополучiю и которыхъ нельзя отвратить безъ свѣта и посторонней помощи, то это страхъ обыкновенный, не имѣющiй къ религии никакого отношенiя и свойственный какъ людямъ, такъ и животнымъ. Человѣкъ боится войти въ темный погребъ, наполненный разными вещами и съ поврежденнымъ сводомъ; но и лошадь выражаетъ большой страхъ, когда ее заставляютъ идти по мосту, на которомъ снята хотя одна поперечная доска, она дрожитъ отъ поднятаго надъ нею кнута, отъ бросаемаго на нее волка и т. п. Иной характеръ получаетъ страхъ, когда дикарь боится сверхъестественныхъ таинственныхъ существъ, напр. злыхъ духовъ, которые могутъ причинять ему вредъ и которыхъ онъ можетъ умиловить только моральными средствами—молитвами, жертвоприношенiями или другими какими либо религiозными церемонiями, всегда принимающими таинственный характеръ; то же нужно сказать и о страхѣ дитяти предъ вступленiемъ въ темную комнату, который является слѣдствiемъ того, что дитя боится, напр., мертвыхъ, духовъ, привидѣнiй и т. п. Это страхъ свидѣтельствующiй о религiозномъ чувствѣ, хотя оно и выражается здѣсь въ грубой и суевѣрной формѣ. Страхъ простой, отличающiйся по своему объекту и мотиву отъ страха религiознаго, можетъ проявляться тамъ, гдѣ нѣтъ мѣста для обнаруженiя страха религiознаго, и наоборотъ. Животное не можетъ питать страха къ камню или рыбной кости, раковинѣ или обрубку дерева, когда эти вещи неподвижно лежатъ на одномъ мѣстѣ; дикарь же можетъ питать религiозный страхъ и къ этимъ вещамъ. Это нужно прежде всего сказать о тѣхъ африканскихъ дикаряхъ,

которые относятся съ благоговѣйнымъ страхомъ къ своимъ фетишамъ—животнымъ, камнямъ, чурбанамъ, рыбной кости и т. п. Долгое время ошибочно думали, что дикари считаютъ эти фетиши за боговъ; въ настоящее время уже доказано, что многіе изъ африканскихъ негровъ вѣруютъ даже во единого наивысшаго Бога, рядомъ съ Которымъ только признають существованіе многихъ низшихъ подчиненныхъ Ему божествъ и злыхъ духовъ. Что же касается фетишей, то дикари ихъ считаютъ только мѣстопребываніемъ боговъ, носителями ихъ, но не самими божествами. Дикари ясно различають простые камни отъ духовъ, и они питають страхъ не предъ всѣми рыбными костями, а только предъ нѣкоторыми, и именно тѣми, которыя, по ихъ мнѣнію, обладаютъ сверхъестественною таинственною силою, какъ носители или какъ мѣстопребываніе божества. Ясно, что страхъ, испытываемый дикарями даже предъ фетишами, есть только суевѣрное выраженіе присущаго человѣческой природѣ религіознаго чувства.

Методъ дарвинистовъ и эволюционистовъ въ отрицаніи религіи у дикарей не новъ; мы встрѣчаемъ его уже у англійскихъ деистовъ и французскихъ энциклопедистовъ XVIII вѣка. Если какой либо путешественникъ заявлялъ, что у тѣхъ или другихъ дикарей, не имѣвшихъ часто ни хижинъ, ни шалашей для себя, онъ, при самомъ внимательномъ изслѣдованіи, не нашель ни капищъ, ни жертвенниковъ, ни другихъ какихъ либо признаковъ общественнаго богослуженія,—то это заявленіе свободомыслящими французами XVIII вѣка признавалось вполне достаточнымъ для того, чтобы такихъ дикарей объявить „неимѣющими ни какихъ слѣдовъ религіи“. Такого же метода при доказываніи безбожія у различныхъ племенъ и народовъ въ новѣйшее время держался, напр., Бюхнеръ. Племена Калошей и Готтентотовъ онъ призналъ безбожными потому, что путешественники не замѣтили у нихъ никакого культа, а дикарей въ провинціи Ріо-Жанейро—только потому, что, идя мимо церковныхъ дверей, они не снимають своихъ шляпъ и даже не поворачивають головъ ¹⁾. Слѣдуя такому методу, не трудно, конечно, указать весьма многочисленныя племена и

¹⁾ L. Büchner, Kraft und Stoff. 1864 стр. 252 и слѣд.

народы, не имѣющіе „ни какого слѣда религіи“. Впрочемъ, подобное заключеніе не всегда можетъ быть дѣломъ тенденціозности и предвзятости враждебнаго христіанству міровоззрѣнія. Часто—особенно у простыхъ туристовъ—оно является результатомъ невѣжества и легкомыслія или неимѣнія правильнаго понятія о религіи и ея сущности. Часто подъ именемъ религіи разумѣютъ лишь то, что составляетъ только ея *внѣшнюю* или *объективную* сторону или формы обнаруженія религіознаго духа; но кромѣ этого въ религіи необходимо различать еще и *внутреннюю* или *субъективную* сторону, вложенное въ человѣческую природу влеченіе къ Высочайшему Существо, какъ у желѣза—влеченіе къ магниту, какъ у растенія—влеченіе къ солнцу и свѣту. Эта религіозная потребность въ человѣкѣ есть главное и первоначальное, что находитъ для себя выраженіе во внѣшнемъ дѣйствіи или религіозномъ культѣ. Безъ этой внутренней потребности человѣкъ не только самъ не сталъ бы искать Бога внѣ себя, какъ искали и ищутъ Его всѣ естественные народы и дикари, но онъ не могъ бы воспринять и усвоить самаго Божественнаго Откровенія, даннаго сверхъестественнымъ образомъ. Такъ понимаютъ религію не только лучшіе христіанскіе богословы, но и ученые, составившіе себѣ понятіе о религіи путемъ психологическаго, этнографическаго и лингвистическаго изслѣдованія. Вотъ, напр., какое понятіе о религіи излагаетъ *Максъ Мюллеръ*. „Слово религія, говоритъ онъ ¹⁾, употребляется въ двухъ весьма различныхъ значеніяхъ. Когда мы говоримъ о религіи еврейской, христіанской или браманской, то мы разумѣемъ подъ этими словами различныя системы ученій, сохраняемыхъ или чрезъ устное преданіе, или въ каноническихъ книгахъ, содержащихъ въ себѣ все, что составляетъ вѣру еврея, христіанина и индійца. Употребляя слово религія въ этомъ смыслѣ, мы вполне можемъ сказать, что такой-то перемѣнилъ свою религію, что онъ, напр., принялъ христіанскія ученія вмѣсто іудейскихъ, совершенно такъ, какъ другой можетъ говорить по-англійски вмѣсто языка Индостана. Но религія имѣетъ еще и другое значеніе. Какъ мы можемъ говорить о дарѣ

¹⁾ Einleitung in die vegleichende Religionswissenschaft. 1874. стр. 14 и слѣд.

слова, независимо отъ различныхъ историческихъ формъ языка, такъ точно мы познаемъ и вѣру, независимо отъ всѣхъ историческихъ формъ вѣры. Говоря, напр., что религія отличаетъ человѣка отъ животнаго, мы этимъ имѣемъ въ виду не христіанскую, еврейскую или какую либо иную религію; но ту вообще духовную способность, которая даетъ человѣку возможность понимать безконечное подъ различными названіями и подъ самыми измѣняющимися формами, способность, которая не только не зависитъ отъ чувства и разсудка, но, по своей природѣ, находится въ самомъ рѣзкомъ противоположеніи къ чувству и разсудку. Безъ этой способности, безъ этой возможности, безъ этого дара или этого инстинкта,—какъ угодно называйте его, была бы невозможна никакая религія; даже самая низшая форма фетишизма и идолопоклонства, и, если мы только захотимъ внимательно прислушаться, то скоро услышимъ во всѣхъ религіяхъ тотъ глубокій вздохъ души, который обнаруживается въ стремленіи—понять непонятное и назвать неназываемое,—назовемъ ли мы это стремленіе жаждою къ абсолютному, напряженнымъ и невѣдомымъ влеченіемъ къ безконечному или любвию къ Богу. Не будемъ спрашивать здѣсь о томъ, вѣрна ли или должна указанная древними этимологія слова *ἄνωθεος*, человѣкъ, по которой оно должно было первоначально означать *ὁ ἄνω ἄθεός*, взирающій вверхъ, но несомнѣнно, что то, что дѣлаетъ человѣка человѣкомъ, есть его взглядъ вверхъ, его стремленіе къ чему то такому, чего не можетъ ему дать ни чувство. ни разсудокъ“. Понимая въ такомъ смыслѣ религію и ея сущность, Максъ Мюллеръ, какъ мы видѣли, совершенно категорически утверждаетъ, что нѣтъ въ мірѣ ни одного народа и ни одного племени, не имѣющихъ религіи. Но этого онъ, конечно, не сказалъ бы, если бы, подобно матеріалистамъ, дарвинистамъ и эволюціонистамъ, разумѣлъ подъ религіею только храмы, жертвенники или какое либо опредѣленное исповѣданіе.

Впрочемъ, не предубѣжденность только или неправильное пониманіе религіи были причинами того, что многіе путешественники не замѣтили никакихъ слѣдовъ религіи у тѣхъ дикарей, которые въ дѣйствительности имѣли весьма опредѣленные религіозныя вѣрованія. Нужно вообще замѣтить, что изу-

ченіе религіозныхъ вѣрованій дѣло далеко не легкое и не для всякаго возможное. Трудно въ точности изучить религіозныя вѣрованія даже цивилизованныхъ народовъ, имѣющихъ своихъ истолкователей и свою литературу, а тѣмъ болѣе нужно это сказать о религіозныхъ вѣрованіяхъ дикарей. Прекрасное замѣчаніе по этому поводу дѣлаетъ *Максъ Мюллеръ*. „Довольно трудно, говорить онъ ¹⁾, представить болѣе точно и научное изслѣдованіе о религіи іудеевъ, грековъ, римлянъ, индійцевъ и персовъ; но трудности истиннаго уразумѣнія и вѣрнаго истолкованія вѣрованій и культа народовъ, не имѣющихъ своей литературы, безконечно увеличиваются. Каждый, серьезно занимавшійся исторіею религій, прекрасно знаетъ, какъ трудно заглянуть въ душу грекамъ, римлянамъ, индійцамъ и персамъ, и пріобрѣсти вѣрное уразумѣніе ихъ взглядовъ на великія проблемы жизни. А между тѣмъ, мы имѣемъ подъ руками цѣлую литературу, религіозную и свѣтскую, мы можемъ противопоставить другъ другу свидѣтелей и слышать, что можетъ быть сказано *за* и *противъ* каждаго взгляда... Есть у насъ цѣлая литература о теологіи Гомера, но—мало согласія между лучшими учеными. Еще гораздо чаще случается это, когда дѣло касается религіозныхъ вѣрованій индійцевъ и персовъ. Мы пользуемся ихъ священными книгами, мы имѣемъ на нихъ собственные и общепризнанные комментаріи ихъ. Но кто не знаетъ, что даже рѣшеніе вопроса о томъ, вѣровали ли древніе пѣвцы Ригъ Ведъ въ безсмертіе души, часто зависитъ отъ правильнаго истолкованія одного слова, между тѣмъ какъ вопросъ о томъ, признаютъ ли составители Авесты первоначальный дуализмъ или равенство между принципами добра и зла, иногда можетъ быть твердо установленъ только путемъ грамматическимъ... Что же мы должны сказать о тѣхъ мнѣніяхъ, которыя относятся къ религіознымъ воззрѣніямъ цѣлыхъ племенъ и народовъ, не имѣющихъ литературы, языкъ которыхъ болѣею частію изученъ только несовершеннo, которыхъ посѣтили одинъ или два путешественника, пробывшіе у нихъ нѣскольکو дней, немного недѣль или, быть можетъ, нѣскольکو лѣтъ“. Кто согласенъ съ этимъ разумнымъ замѣчаніемъ авто-

1) Ursprung und Entwicklung der Religion, стр. 89—90.

ритетнаго изслѣдователя духовной жизни различныхъ народовъ, тотъ долженъ согласиться, что для надлежащаго изслѣдованія религиозныхъ вѣрованій у дикарей требуется многое: кромѣ надлежащей научной подготовки и безпристрастія, кромѣ любви къ истинѣ и надлежащей внимательности, необходимо еще основательное знакомство съ языкомъ этихъ народовъ, умѣнье подмѣчать характеристическія особенности ихъ пониманія жизни, продолжительное пребываніе среди нихъ, а главное—пріобрѣтеніе ихъ полного довѣрія и искренности. А многіе ли изъ путешественниковъ, отрицающихъ у дикарей „всякіе слѣды религій“, могутъ похвалиться этими достоинствами? М. Мюллеръ дѣлаетъ совершенно вѣрное предположеніе, когда говоритъ въ другомъ своемъ сочиненіи ¹⁾ слѣдующее: „Навѣрное можно сказать, что обыкновенные туристы не на столько свѣдущи въ какихъ нибудь африканскихъ, американскихъ и австралійскихъ языкахъ, чтобы они могли вести свободный разговоръ съ мѣстными туземцами объ ихъ религій. Поэтому нисколько неудивительно, если на свой вопросъ дикарямъ, признаютъ ли тѣ высшее Существо, они получаютъ нерѣдко отрицательный отвѣтъ. Отвѣтъ такой объясняется очень просто или тѣмъ, что дикарь не понималъ вопроса, предложеннаго ему на ломаномъ языкѣ и нерѣдко въ крайне искаженной формѣ, или тѣмъ, что онъ не желалъ распространяться о предметѣ своего религиознаго почитанія изъ чувства страха“. Не съумѣйте заговорить съ нашимъ простолюдиномъ на понятномъ для него языкѣ, а предложите ему вопросъ въ книжной формѣ: *признаетъ ли онъ бытіе всесовершеннаго и высочайшаго Существа?*—и послушайте, что онъ скажетъ;—навѣрное вы не найдете у него „никакихъ слѣдовъ религій“...

Дикари, безъ сомненія, сами не могутъ давать себѣ яснаго отчета въ своихъ религиозныхъ вѣрованіяхъ; а тѣмъ болѣе затруднительно для нихъ сообщать съ точностію свои вѣрованія другимъ лицамъ, совершенно чужимъ, нерѣдко враждебнымъ и коварнымъ, презирающимъ и осмѣивающимъ ихъ. Даже сами европейскіе путешественники подмѣтили уже, что дикари неохотно говорятъ съ любознательными иностранцами о своей

¹⁾ Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft.

религіи и своихъ вѣрованіяхъ изъ опасенія сдѣлать ихъ предметомъ профанаціи и насмѣшекъ. По словамъ нѣкоторыхъ путешественниковъ, дикари, желая поскорѣе отдѣлаться отъ докучливыхъ иностранцевъ, часто, вовсе не понимая вопроса, отвѣчаютъ на него бессмысленными словами и кивкомъ головы, а туристы все это истолковываютъ въ желательномъ для нихъ смыслѣ. О трудности изученія религіозныхъ вѣрованій прекрасно говорить *Тэйморъ* ¹⁾. „Даже съ большой тратой времени и труда и при полномъ знаніи языка, говоритъ онъ, не всегда легко узнать отъ дикарей подробности ихъ теологіи. Они скорѣе стараются скрыть отъ жаднаго и презрительнаго иностранца свое поклоненіе богамъ, и послѣдніе, подобно своимъ поклонникамъ, бѣгутъ предъ лицомъ благаго человѣка и его болѣе могущественнаго Бога. Такимъ образомъ даже въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ не найдено ни какихъ положительныхъ указаній на религіозное развитіе у какого-нибудь отдѣльнаго племени, слѣдуетъ принимать съ недоувѣріемъ отрицанія всякаго наблюдателя, отношенія котораго къ разбираемому племени не были близки и дружественны. Сообщенія такого рода дѣлаются иногда чрезвычайно безопасно. Напримѣръ, про Андамскихъ островитянъ говорится, что у нихъ нѣтъ даже самыхъ грубыхъ элементовъ религіознаго вѣрованія,—докторъ Муатъ говоритъ это съ большой увѣренностью. Между тѣмъ оказывается, что туземцы не познакомили его даже съ грубой музыкой, существовавшей у нихъ, такъ что едва ли можно было предположить съ ихъ стороны сообщительность относительно религіи, если бы она и была у нихъ“. Наконецъ, путешественники не всегда имѣютъ дѣло съ дикарями авторитетными въ области своихъ вѣрованій, которые могли бы имѣть право быть представителями своего племени и его вѣрованій, а потому и ихъ рассказы о религіозныхъ вѣрованіяхъ дикихъ народовъ носятъ вообще характеръ случайный и частный. Интересно знать, какое представленіе о христіанскомъ ученіи составилъ бы дикарь изъ Австраліи, если бы судьба столкнула его съ графомъ Л. Н. Толстымъ или съ неграмотнымъ крестьяниномъ какого либо захолустнаго хуторка!...

¹⁾ Первобытная культура Анниизъ, стр. 6.

Но если никогда не было и въ настоящее время нигдѣ нельзя указать ни одного народа, который не имѣлъ бы религіи, то не опровергаетъ ли положенія о всеобщности религіи въ родѣ человѣческомъ существованіе атеистовъ и безбожниковъ? На этотъ вопросъ В. Д. Кудрявцевъ¹⁾ отвѣчаетъ кратко: „Что касается отрицанія истины бытія Божія людьми образованными и даже научно образованными, то оно нисколько не можетъ говорить противъ природности и всеобщности религіозной идеи уже потому, что оно есть сознательное отрицаніе прежде извѣстнаго и находившагося въ дуплѣ понятія или истины, а такое отрицаніе предполагаетъ предварительное существованіе отрицаемаго факта“. Кромѣ того, уже само по себѣ можно сдѣлать заключеніе, что если все человѣчество (всѣ народы всѣхъ временъ) имѣетъ религію, то отдѣльныя лица, не имѣющія религіозной потребности (если только таковыя въ дѣйствительности существуютъ) представляютъ собою лишь исключеніе; а такъ какъ изъ сказаннаго выше ясно слѣдуетъ, что религія есть явленіе всеобщее и универсальное потому, что она есть существенная принадлежность самой природы человѣческаго духа въ ея нормальномъ состояніи, то атеизмъ, слѣдовательно, есть не простое только исключеніе, но явленіе *патологическое* въ жизни и исторіи человѣчества. Но исключеніе ничего не говоритъ противъ общаго положенія, а патологическое явленіе противъ нормальнаго состоянія. Атеизмъ также не опровергаетъ факта всеобщности религіи въ человѣческомъ родѣ, какъ люди съ извращенными нравственными понятіями и заглохшею совѣстію не могутъ служить отрицаніемъ всеобщаго значенія совѣсти и требованій нравственнаго закона.

Профессоры московской духовной академіи В. Д. Кудрявцевъ—Платоновъ²⁾ и А. Д. Бляевъ³⁾ прекрасно доказали, что атеизмъ есть не результатъ правильнаго мышленія или эмпирическаго познанія, а слѣдствіе извращеннаго нравствен-

1) Соч. т. II вып. 3, стр. 386.

2) Срв. его сочиненія, Т. II, вып. 3, стр. 105—155 „Атеизмъ“.

3) Ср. Вѣра и Разумъ 1891 г. т. I ч. II стр. 348 и 391 и 1892 г. т. I ч. I, стр. 239 и 665: „Безбожіе, его виды, признаки и представителя“.

наго чувства. Безбожіе никогда не было предметомъ философіи, а потому до сего времени никто еще не предложилъ цѣльнаго, систематическаго и законченнаго атеистическаго міровоззрѣнія. Логическій законъ достаточнаго основанія каждаго логически мыслящаго человѣка непремѣнно приводитъ къ призванію первопричины міровой жизни; только *безумецъ*, не мыслящій по логическимъ законамъ, можетъ отрицать бытіе абсолютной первопричины. По этому можно имѣть ложное представленіе о Богѣ, какъ первопричинѣ міра, но быть теоретикомъ—атеистомъ здравомыслящій человѣкъ не можетъ. Вотъ почему проф. Кудрявцевъ число теоретиковъ—атеистовъ ограничиваетъ только нѣсколькими отдѣльными личностями (изъ древнихъ: Протагоръ Босскій, Эвгемеръ Критскій, Протагоръ изъ Абдеры, Диагоръ Мелосскій и Θεодоръ Киривейскій; изъ новыхъ: Бюхнеръ, Молешотъ и Фейербахъ); а извѣстный историкъ философіи Куно-Фишеръ совершенно отрицаетъ возможность атеизма въ теоретической области или—что то же—въ области философскаго мышленія. Дѣло въ томъ, что если вообще трудно доказывать бытіе Божіе, то доказать небытіе Бога совершенно невозможно. Эту мысль первоначально высказалъ *Лейбницъ* и развилъ *Кантъ*. „Если бы атеизмъ обратилъ вниманіе на тѣ логическія требованія, выполненіе которыхъ необходимо для доказательства *несуществованія* чего-нибудь, въ частности несуществованія Творца, говоритъ Кудрявцевъ ¹⁾, то онъ долженъ бы сознаться въ неосуществимости своей попытки даже при самыхъ льготныхъ для него условіяхъ“. Это положеніе Кудрявцевъ разъясняетъ словами одного англійскаго писателя (Th. Pearson). „Въ неизмѣримой области познанія мы въ правѣ требовать въ извѣстныхъ случаяхъ отрицательнаго довода или противодоказательства нашего положенія и изъ невозможности привести его мы съ полнымъ основаніемъ можемъ заключать къ истинѣ нашего собственнаго утвержденія. Когда, напр., два человѣка будутъ занесены на пустынный островъ и одинъ изъ нихъ станетъ утверждать: этотъ островъ обитаемъ или былъ обитаемъ, то для того, чтобы оправдать его мнѣніе, достаточно открыть одинъ только слѣдъ ноги на пескѣ. Но если бы его спутникъ захотѣлъ доказать

¹⁾ Стр. 122.

противное, то онъ долженъ бы выполнить гораздо болѣе трудную задачу; онъ долженъ самымъ тщательнымъ образомъ излѣдовать цѣлый островъ по всѣмъ направленіямъ, побывать въ каждой мѣстности и только тогда уже, когда онъ нигдѣ не открылъ бы ни малѣйшаго слѣда пребыванія человека, онъ былъ бы въ правѣ сказать: этотъ островъ необитаемъ. Чѣмъ больше островъ, тѣмъ, конечно, труднѣе его задача. Въ отношеніи ко времени имѣеть мѣсто то же требованіе, какъ и въ отношеніи къ пространству. Когда, напр., намъ рассказываютъ, что въ такомъ-то году въ такой-то мѣстности англійская королева ивгогнито вошла въ крестьянскую хижину и подала благодѣтельную руку помощи нуждающемуся семейству, то для того, чтобы этотъ фактъ былъ выше всякаго сомнѣнія, достаточно завѣренія ошастливленнаго земледѣльца или свидѣтельства достойныхъ вѣроятія лицъ. Но если-бы кто либо захотѣлъ опровергнуть его, тотъ долженъ бы доказать, что онъ въ продолженіе цѣлаго года, когда случилось это событіе, не упускалъ изъ вида и не оставлялъ ни на одинъ день англійской королевы и потому вполне достовѣрно можетъ знать и сказать, что она не посѣщала бѣднаго семейства. Трудность возрастаетъ, когда ему указываютъ не на одинъ опредѣленный годъ, а на все время царствованія королевы; еще болѣе возрастаетъ, когда извѣстно только вообще, что такое происшествіе случилось при одномъ изъ англійскихъ королей. Доказать, что его не было, представляется рѣшительно невозможнымъ“. Эти примѣры наглядно показываютъ, что невозможно доказать также и несуществованіе Бога, и что атеизмъ, слѣдовательно, не можетъ быть результатомъ знанія. „Чтобы имѣть возможность доказать небытіе Бога, говоритъ Кудрявцевъ, нужно знать все, самому быть Богомъ“.

Столь же ошибочнымъ представляется мнѣніе, что атеизмъ вытекаетъ изъ естествознанія. Бюхнеръ утверждаетъ: „*tres physici, duo athei*“. Но, въ дѣйствительности, между авторитетными естествоиспытателями никогда не было атеистовъ. Коперникъ, Кеплеръ, Галилей, Ньютонъ, химикъ Бейль, ботаникъ Джонъ Рай, математикъ Бринкли, во Франціи и Италиі—Декартъ, Паскаль, Амперъ, Бюффонъ, Кювье, Броньяръ, Вольта,

въ Германіи—Лейбницъ, Эйлеръ, Бюргаве, Альбрехтъ фонъ Галлеръ, Линней, у насъ въ Россіи—Иноземцевъ, Боткинъ, Пироговъ и мн. др.,—все это были ученые, питавшіе живую вѣру въ бытіе Божіе. И трудно допустить, чтобы та самая природа окружающаго насъ міра, которая возвышаетъ душу свою гармонією и красотою, которая возбуждаетъ въ насъ религиозное чувство и заставляетъ насъ поднять глаза къ небу, къ ея Творцу и Промыслителю, могла дать поводъ къ атеизму, къ грубому отрицанію самаго бытія Божія. Нѣтъ, атеистовъ раждаетъ только практическая жизнь, подавленность мышленія мелочными заботами и развращенное сердце. Вѣрно замѣчаніе Бэкона, что отрицають бытіе Божіе только тѣ, кому выгодно чтобы не было Бога. Отсюда то и непримиримая раздвоенность или даже противорѣчіе въ душѣ такъ называемаго атеиста: не имѣя возможности теоретически, т. е., на основаніи мышленія, по логическимъ законамъ, доказать небытіе Божіе, онъ въ практической жизни ведетъ себя какъ безбожникъ и атеистъ. Но такъ какъ условія практической жизни легко измѣняются, то мы видимъ очень часто, что и мнимый атеизмъ иногда исчезаетъ, уступая свое мѣсто вѣрѣ въ живого Бога. Особенно это бываетъ въ старости человѣка, когда плотскія страсти и похоти ослабѣваютъ и человѣкъ начинаетъ болѣе подчиняться требованіямъ духа, чѣмъ плоти и страстей. Въ особыхъ случаяхъ и при особыхъ обстоятельствахъ, раздвоенность въ душѣ атеиста обыкновенно обнаруживается даже въ комичной формѣ. Отрицая бытіе Бога, атеисты однако же чаще вѣрующихъ любятъ говорить о Немъ,—мало этого, они даже какъ бы боятся и ненавидятъ Его. „Я не видѣлъ еще никого,—говорилъ, напр., уже *Цицеронъ* ¹⁾ объ одномъ атеистѣ своего времени,—кто имѣлъ бы столь великій страхъ предъ двумя вещами, предъ которыми однако же, какъ онъ сказываетъ, не слѣдуетъ бояться, именно предъ смертію и предъ богами; онъ говоритъ объ нихъ всегда“. Нѣкоторые выдающіеся атеисты новаго времени, рисовавшіеся своимъ безбожіемъ, въ затруднительныхъ обстоятельствахъ ясно выражали, что вѣра въ Бога имъ была вовсе не чужда. Такъ *Ванини*

¹⁾ De natura deorum I, 31.

при видѣ палача, воскликнулъ: „Ахъ, Боже!“ *Вольней* во время бури у береговъ Америки схватилъ четки и началъ читать *Pater poster* и *Ave Maria*. Самъ *Кабанисъ*, этотъ отъявленный атеистъ, вездѣ и всегда гордившійся своимъ безбожіемъ, къ концу жизни, однако-же сознался, что атеизмъ *противо-рѣчитъ* тѣмъ непосредственнымъ и совершенно неустрашимымъ впечатлѣніямъ даже отъ окружающаго міра, которыя мы получаемъ ежедневно, равно какъ всеобщему и постоянному голосу человѣческой природы.

Не имѣя собственныхъ доказательствъ и ограничиваясь лишь одними возраженіями и нападками на доказательства бытія Божія, на различныя философскія и богословскія ученія о Богѣ и Его свойствахъ, на догматы христіанской религіи, на ученіе о Божественномъ Промыслѣ, на чудеса и пророчества, атеизмъ въ *крайнемъ случаѣ* можетъ только расшатать вѣру въ истину Божественнаго Откровенія, породить *сомнѣніе*, но никогда не можетъ даровать убѣжденій или *увѣренности*. Но съ одними сомнѣніями жить нельзя: сомнѣнія влекутъ за собою разочарованіе, разочарованіе приводитъ къ отчаянію. Жизнь атеиста по своей пустотѣ и безцѣльности была бы невыносима, если бы былъ возможенъ атеизмъ въ строгомъ смыслѣ. Она потеряла бы всякій смыслъ, была бы подобна холодному и неподвижному трупу. Близкій къ атеизму, но не атеистъ Вольтеръ, какъ извѣстно, сказалъ: „Если бы Бога дѣйствительно не было, то Его слѣдовало бы выдумать“. Эта фраза показываетъ, что Вольтеръ хорошо понималъ, какимъ бессмыслиемъ, какимъ ненормальнымъ явленіемъ въ жизни человѣческаго духа, долженъ быть признанъ атеизмъ самъ по себѣ!

Къ сожалѣнію, нужно сказать, что атеизмъ, подобно заразительнымъ болѣзнямъ тѣла, иногда принимаетъ какъ бы эпидемическій характеръ. Иногда онъ охватываетъ цѣлыя эпохи, общества, народы, государства. Особенно удобною почвою для его распространенія, какъ свидѣтельствуемъ исторія, служитъ упадокъ общественныхъ нравовъ, а путь ему прокладываетъ одностороннее философское мїровоззрѣніе—пантеистическое или матеріалистическое, расшатывая умы и разрушая религіозныя вѣрованія. Между прочимъ въ видѣ возраженія противъ факта

всеобщности религіи въ родѣ человѣческомъ намъ указываютъ на китайскихъ и японскихъ атеистовъ. Что первоначальные жители Китая и Японіи не были безбожниками, а имѣли свою собственную и при томъ довольно опредѣленную религію,—объ этомъ мы уже говорили. Но теперь намъ указываютъ на китайцевъ и японцевъ—буддистовъ, и слѣдовательно, говорятъ намъ не о томъ, что найденъ народъ безъ религіи, а о томъ, что найдено ученіе философское или религіозное,—которое должно быть названо атеистическимъ. Это, конечно, совершенно иное дѣло. Противъ возможности существованія такого ученія, которое проповѣдуетъ невѣріе или безбожіе никто не станетъ спорить. Но можно ли все таки утверждать, что у буддійскихъ китайцевъ и японцевъ нѣтъ никакого слѣда религіи“. Шопенгауэръ и Бюхнеръ отвѣчаютъ на это утвердительно. По словамъ Шопенгауэра, у китайцевъ нѣтъ даже слова для названія Божества, а по мнѣнію Бюхнера, буддизмъ въ своей религіи исключаетъ самую мысль о Богѣ. Дѣйствительно, у китайцевъ нѣтъ особеннаго слова для обозначенія понятія Бога. Слово „Янгъ“ или Янъ“ вмѣстѣ обозначаетъ и небо и божество. Но то же самое встрѣчается и у другихъ одичавшихъ народовъ, которыхъ однако-же, какъ мы видѣли, по этой причинѣ нельзя признать не имѣющими никакой религіи. Что китайское слово „Янъ“ обозначаетъ не простое, а невидимое или „высшее“ небо, т. е., божество, это видно уже изъ того, что ему приписывается всесовершенный и абсолютный разумъ, раскрывающійся въ міровой жизни, равно какъ и всемогущая воля, отъ которой зависитъ и которую управляется міровая жизнь. „Синее небо, широко распростертое надъ нами! дай мнѣ дальше не терпѣть скорби“,—это обычная молитва китайцевъ ¹⁾. Такимъ образомъ, какое бы понятіе о Богѣ китайцы ни имѣли, но уже одна эта „обычная“ молитва ясно свидѣтельствуетъ намъ о томъ, что и китайцамъ присуща религіозная потребность. Но что китайцы подъ Янгсмъ (небомъ) разумѣли живое личное существо—Бога, доказываетъ еще слѣдующій фактъ. „Въ 1700 году, говоритъ Гукъ ²⁾, самъ повелитель Ки-

1) Хрисанова Религія древняго міра. Т. I. Спб. 1873. Стр. 101.

2) О естеств. религіи, стр. 28.

тая издалъ публичный эдиктъ, которымъ торжественно заявилъ, что онъ поклоняется не вещественному и видимому небу, а самому Повелителю неба, имени Котораго онъ изъ глубочайшаго уваженія къ Нему не произноситъ, а называетъ Его *Небомъ* въ томъ смыслѣ, въ какомъ его, императора, называютъ: *Дворъ, Палаты*“. Кромѣ того, какъ ни у какого другого народа, у китайцевъ пользуется распространенностію предпочитаніе или поклоненіе духамъ умершихъ предковъ и почитаніе духовъ или демоновъ въ качествѣ представителей отдѣльныхъ силъ и явленій природы,—и преосвященный Хрисаноеъ не безъ основанія думаетъ ¹⁾, что въ этомъ именно, т. е., въ культѣ умершихъ людей и духовъ природы и состояла древнѣйшая, первоначальнѣйшая религія китайцевъ. Наконецъ, кромѣ молитвъ китайцы совершаютъ жертвоприношенія и при томъ не только въ честь Янга, но и въ честь солнца и луны ²⁾. Ясно, что въ виду сказаннаго китайцевъ нельзя признать народностию, не имѣющею „никакого слѣда религія“.

Но что сказать о китайскихъ и японскихъ буддистахъ? Прежде всего буддизмъ не есть воззрѣніе изначальное; раньше его появленія существовали другія религіи, которыя онъ стремится замѣнить собою. На какое бы время ни полагали его происхожденіе, но онъ явился уже въ историческую эпоху; слѣдовательно, было время, когда его не было. Кого бы ни признавали его виновникомъ, но всѣ согласны въ томъ, что онъ обязанъ своимъ происхожденіемъ не народу, тѣмъ болѣе—не человечеству, а только отдѣльному лицу или отдѣльнымъ личностямъ, предрасположеннымъ къ пантеистическому міровоззрѣнію. Ясно, что буддизмъ столько же можетъ служить возраженіемъ противъ всеобщности религіи въ человѣческомъ родѣ, сколько и пантеизмъ вообще. Кромѣ того, нужно сказать еще слѣдующее. Первоначальный буддизмъ, быть можетъ, и представлялъ собою только простое философское міровоззрѣніе. Но онъ значительно измѣнилъ свой характеръ, какъ только стали усваивать его народныя массы въ лицѣ китайцевъ и японцевъ. Присущая имъ религіозная потребность наложила на него свой особый

¹⁾ *ibid.* стр. 99 и 111.

²⁾ *ibid.*, стр. 133.

религіозный отпечатокъ. Существованіе множества храмовъ, посвященныхъ Буддѣ, молитвы, жертвоприношенія, самоистязанія и подвиги для достиженія Нирваны, вѣра въ переселеніе душъ и Будду какъ правителя міра, носителя особенныхъ, сверхъестественныхъ силъ, приписываемое ему всевѣдѣніе и всемогущество, усвоенное ему названіе „бога боговъ, Брамъ Брамъ, Индры Индръ“¹⁾, ученіе о немъ, какъ о верховномъ существѣ міра²⁾ и т. п.,—все это показываетъ, что у народныхъ массъ буддизмъ мало-по-малу утратилъ свой первоначальный пантеистическій характеръ и усвоилъ элементы чисто религіознаго свойства. „Китайцы, Индійскіе Буддисты, Япоцы (по мнѣнію Шопенгауэра, Бюхнера и др.) атеисты“,—говоритъ В. Д. Кудрявцевъ³⁾; „между тѣмъ и Китай, и Индія, и Японія покрыты безчисленнымъ множествомъ храмовъ; въ храмахъ находятся идолы, какъ изображеніе боговъ; имъ приносятся жертвы и молитвы, а послѣдователи буддизма, напр., считаются одними изъ религіознѣйшихъ людей. Какихъ же еще нужно свидѣтельствъ существованія религіозныхъ идей среди этихъ составляющихъ половину человѣческаго рода народовъ?“

Итакъ ясно, что и указаніе на китайскихъ и японскихъ буддистовъ не представляетъ никакого возраженія противъ той истины, что религія есть всеобщее достояніе человѣческаго рода.

Но если, какъ свидѣтельствуетъ исторія, никогда не было и теперь нѣтъ на земномъ шарѣ народа, который не имѣлъ бы религіи, то само собою, такъ сказать, навязывается заключеніе, что религія есть не только всеобщее, но и *изначальное* явленіе въ человѣческомъ родѣ, т. е., что она начала существовать съ началомъ существованія самаго человѣка.

Къ такому заключенію и приходятъ безпристрастные ученые, посвятившіе себя изученію вопроса о религіи, ея сущности и происхожденіи. Для насъ особенно важно то обстоятельство въ данномъ случаѣ, что въ своихъ изслѣдованіяхъ эти ученые руководствовались не ученіемъ Божественнаго Откровенія или взглядами христіанскихъ богослововъ, а результатами, добытыми

1) *ibid.* стр. 457.

2) *ibid.* стр. 462.

3) Сочиненія г. II стр. 380.

антропологію, геологію и въ особенности сравнительнымъ языкованіемъ и сравнительнымъ изученіемъ религій. Такъ, извѣстный ученый филологъ, *Максъ Мюллеръ* говоритъ по этому поводу слѣдующее ¹⁾: „Религія если и не такъ стара, какъ міръ, то, по крайней мѣрѣ, хотя такъ стара, какъ человѣчество, которое мы знаемъ. Какъ скоро мы узнаемъ только что либо о мысляхъ и чувствахъ человѣка, мы находимъ его владѣющимъ религію или, если кто предпочитаетъ такое выраженіе,—охваченнымъ религію. Древнѣйшіе письменные памятники почти повсюду религіознаго содержанія и даже если мы переступимъ границы литературы и изслѣдуемъ глубочайшіе ходы человѣческаго мышленія, то религіозныя жилы мы найдемъ также и въ той грубой рудѣ, изъ которой были отлиты древнѣйшія монеты или пфенниги. (*Zahlpfennige*) человѣческаго духа. Еще ранъше, чѣмъ совершенно отдѣлились древніе арійскіе языки—а кто можетъ сказать, за сколько тысячелѣтій до перваго гимна Веды и первой строки Гомера нашла мѣсто эта ионическая схизма?—уже существовало выраженіе для обозначенія свѣта, а отъ него, отъ корня *Div*—свѣтитъ, мы имѣемъ уже прилагательное *diva*, которое первоначально значило свѣтящій... но уже задолго до того, какъ предки индійцевъ и итальянцевъ оставили свои общія жилища, слово *deva* (боги) уже получило свое специальное значеніе“... И въ другомъ своемъ сочиненіи ²⁾ *Максъ Мюллеръ* приходитъ къ заключенію объ изначальности религіи въ человѣческомъ родѣ на основаніи сравнительнаго изученія трѣхъ основныхъ группъ человѣческихъ языковъ. Эти имена (*Dyaus* въ санскритскомъ языкѣ, *Zeus* у грековъ, *Jovis* въ Римѣ, *Tiu* у германцевъ), говоритъ онъ ³⁾, не просто названія, они волшебныя изреченія, они настолько приближаютъ къ намъ древнѣйшихъ предковъ арійскаго племени, что мы какъ бы видимъ ихъ лицомъ къ лицу, какъ они за тысячу лѣтъ до Гомера и поэтовъ Веды, призываютъ невидимое существо однимъ и тѣмъ же именемъ, такимъ духовнымъ и возвышеннымъ, какое только могъ предста-

¹⁾ Ursprung und Entwicklung der Religion стр. 4—5.

²⁾ Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft.

³⁾ Стран. 154.

вить ихъ тогдашній лексиконъ, именемъ для неба и для свѣта... Этотъ языкъ со временемъ загрузьлъ и испортился, но первоначально *Dyaus* въ религиозномъ смыслѣ не означалъ ни дѣйствительнаго неба, ни, какъ обыкновенно выражаются, олицетвореннаго неба... Въ Ведахъ мы находимъ воззваніе къ *Dyaus pitar*, *Zeū páter* по-гречески, Юпитеръ на латинскомъ языкѣ; и это означаетъ на всѣхъ трехъ языкахъ то же, что означало до ихъ раздѣленія; это значитъ Небо—Отецъ! Въ этихъ словахъ заключается древнѣйшая человѣческая молитва, древнѣйшая религиозная поэзія, и мы можемъ быть твердо убѣждены, что эта молитва чувствовалась и читалась, что это имя было посвящено неизвѣстному Богу раньше существованія санскритскаго и греческаго языковъ"... И въ другомъ мѣстѣ ¹⁾: „Несомнѣнно установлено, что дѣйствительно былъ такой періодъ, въ которомъ предки семитовъ еще не были раздѣлены ни религіей, ни языкомъ. Этотъ періодъ простирается очень далеко за воспоминаніе каждаго отдѣльнаго семитскаго народнаго племени, точно также какъ ни индійцы, ни греки, ни римляне не имѣли и не могли имѣть ни малѣйшаго сознанія о томъ времени, когда всѣ они говорили общимъ языкомъ и призывали однимъ именемъ своего небснаго Отца, каковаго имени не было ни въ санскритскомъ, ни въ греческомъ, ни въ латинскомъ языкѣ“.

Изначальность религіи въ человѣческомъ родѣ не можетъ быть допущена, конечно, дарвинистами и эволюціонистами. Немыслимо вѣдь приписывать религію какой либо клѣточкѣ или ячейкѣ, изъ которой развился весь органическій и животный міръ; нельзя найти никакихъ слѣдовъ религіи и у обезьяны, отъ которой будто-бы произошелъ весь родъ человѣческій. У такихъ мыслителей нѣтъ никакихъ фактическихъ данныхъ, на основаніи которыхъ можно было бы предполагать, что религія несущественна для самой природы человѣческаго духа, а дана какъ либо случайно, и потому явилась въ человѣческомъ родѣ уже только въ сравнительно поздній періодъ его существованія. Впрочемъ, кромѣ указаній, нами уже разобранныхъ выше, на вѣкоторыхъ дикарей, у которыхъ нѣтъ будто-бы и слѣда какой-либо религіи даже въ настоящее время, какъ дарвинисты, такъ

¹⁾ Стр. 170.

и эволюціонисты усердно стараются отыскать для подтвержденія своего мнѣнія какія либо фактическія данныя. Такъ, между прочимъ, они указываютъ на три человѣческихъ черепа, найденные въ допотопныхъ слояхъ земли. Одинъ изъ этихъ череповъ былъ найденъ въ Бельгіи въ Енгизской пещерѣ, другой близъ города Мانتона у Средиземнаго моря, третій въ прусской Дюссельдорфской провинціи, въ такъ называемой Неандертальской пещерѣ. Устройство этихъ череповъ будто-бы таково, что люди, которымъ они принадлежали, не могли быть настолько развитыми, чтобы они могли имѣть религіозныя идеи и что, слѣдовательно, въ допотопное время религіи еще не было въ человѣческомъ родѣ. Заключение это—чрезвычайно поспѣшно: оно, во-первыхъ, основывается только на трехъ случайно отысканныхъ черепахъ въ допотопномъ будто-бы слоѣ земли, а выводъ дѣлается ко всему допотопному роду человѣческому; а во-вторыхъ отъ внѣшняго устройства черепа здѣсь дѣлается заключеніе къ несуществованію религіозно-нравственныхъ идей. Такого рода заключеніе, свойственное, впрочемъ, матеріалистическимъ мыслителямъ нашего времени, уже Гексли нашелъ „слишкомъ смѣлымъ и рѣшительнымъ ¹⁾“. И дѣйствительно, какъ рискованно судить по устройству черепа объ умственныхъ и нравственныхъ способностяхъ человѣка и какъ легко въ этомъ случаѣ гениальность смѣшать съ идиотствомъ, показываетъ недавній примѣръ: черепъ нашего знаменитаго композитора Антона Рубинштейна по всѣмъ признакамъ нашли похожимъ на черепъ идиота! Наконецъ, по изслѣдованіямъ компетентныхъ ученыхъ оказалось, что и черепы, отысканные въ допотопномъ слоѣ земли вовсе не обладаютъ такими свойствами, чтобы на основаніи ихъ можно было дѣлать какое либо общее заключеніе. Вотъ какіе отзывы спеціалистовъ объ этихъ черепахъ приводитъ проф. *Рождественскій*. „Человѣческій черепъ, найденный въ Енгизской пещерѣ (въ Бельгіи), по словамъ извѣстнаго англійскаго анатома Гексли представляетъ „хорошій средней величины человѣческій черепъ, который могъ принадлежать даже какому-нибудь философу“. Черепъ, найденный въ Ментонской пещерѣ (Menton), по увѣренію знаменитаго американскаго геолога и

¹⁾ Срв. Рождественскаго Христіанская Апологетика. т I. 1893. Стр. 236.

археолога Даусона (Dauson) показываетъ признаки также „высокаго развитія человѣческаго черепа“. Вообще относительно всѣхъ череповъ, найденныхъ до послѣдняго времени въ болѣе древнихъ слояхъ земли въ различныхъ мѣстахъ Европы, лучшіе физиологи и анатомы пришли къ такому заключенію, что черепы эти представляютъ хорошее строеніе и не имѣютъ ни одного признака, которымъ они существенно отличались бы отъ теперешняго обычнаго типа европейскаго черепа. Только черепъ найденный въ Неандертальской пещерѣ (при Дюссельдорфѣ), по словамъ проф. Вирхова, имѣетъ несомнѣнно уродливую форму; но этотъ черепъ, по мнѣнію того же ученаго, представляетъ признаки патологическаго, ненормальнаго развитія и могъ принадлежать какому-нибудь идиоту“. Но отъ этого послѣдняго черепа, составляющаго исключеніе даже среди другихъ череповъ, найденныхъ въ допотопныхъ слояхъ земли, очевидно, нельзя дѣлать ни какого общаго заключенія, — иначе намъ пришлось бы объявить идиотами или по крайней мѣрѣ находившимися въ ненормальномъ, патологическомъ состояніи всѣхъ людей, жившихъ въ допотопное время, что, конечно было бы нецѣлостію и чему противорѣчатъ всѣ другіе черепа, найденные въ тѣхъ же допотопныхъ слояхъ земли. А что касается этихъ череповъ, то они не дадутъ эволюціонистамъ ни какого права на то заключеніе, которое они хотятъ отъ нихъ сдѣлать. Въ самомъ дѣлѣ, если эти черепа вообще „представляютъ хорошее строеніе и не имѣютъ ни одного признака, которымъ они существенно отличались бы отъ теперешняго обычнаго типа европейскаго черепа“, если одинъ изъ нихъ даже заключаетъ въ себѣ признаки высокаго развитія человѣческаго черепа, а другой признается „хорошимъ средней величины человѣческимъ черепомъ, который могъ принадлежать даже какому-нибудь философу“, — то какое же, спрашивается, основаніе могутъ имѣть дарвинисты и эволюціонисты для заключенія, что люди, которымъ принадлежали эти черепа, не могли имѣть религіозно-нравственныхъ идей и что, слѣдовательно, у нихъ не могло быть и религіи?

И такъ, всѣ старанія представить какія либо серьезныя возраженія какъ противъ всеобщности, такъ и противъ изна-

чальности религіи въ человѣческомъ родѣ, оказываются напрасными. Люди, враждебно настроенные по отношенію къ религіи, не могли указать ни какихъ фактическихъ данныхъ для того, что-бы если не опровергнуть, то хотя поколебать то общее положеніе, что никогда не было и нѣтъ въ настоящее время такого народа, который не имѣлъ бы религіи.

Но какой смыслъ и значеніе самъ по себѣ имѣетъ фактъ всеобщности и изначальности религіи въ человѣческомъ родѣ? Мы уже имѣли случай замѣтить, что древніе даже языческіе мыслители въ этомъ фактѣ усматривали лучшее, наглядное, эмпирическое доказательство бытія Божія. „Если-бы истина бытія Божія, говоритъ, напр., Цицеронъ въ своемъ классическомъ сочиненіи *De natura deorum* (XI, 2), не была понята и признана въ нашей душѣ, то одно мнѣніе не могло бы ни быть постояннымъ, ни подтверждаться давностію времени, ни состарѣться вмѣстѣ съ вѣками и поколѣніями людей; ибо мы видѣли, что прочія измышленія и пустыя мнѣнія съ теченіемъ времени исчезали. Кто теперь вѣруетъ, что существуетъ гиппокентавръ или химера? Можетъ ли теперь найтись глупецъ, который бы боялся этихъ чудовищъ, въ которыхъ нѣкогда вѣрили? Время изобличаетъ мнѣнія ложныя, подтверждаетъ истины природныя“ ¹⁾.

Еще яснѣе эту мысль Цицеронъ высказываетъ въ своихъ Тускуланскихъ Бесѣдахъ (I. 13) ²⁾. „Какъ на самое надежное доказательство въ ряду основаній, по которымъ мы вѣруемъ въ боговъ“, говоритъ онъ, „считаемъ нужнымъ указать на то, что нѣтъ племени столь дикаго, человѣка, настолько потерявшаго сознаніе о нравственныхъ обязанностяхъ, душу котораго не освѣщала бы мысль о богахъ. Многіе о богахъ думаютъ неправое, но это происходитъ обыкновенно отъ нравственнаго развращенія и порочности; всѣ однако-же выражаютъ свое убѣжденіе относительно того, что есть сила и природа божественныя; и такое признаніе произошло, слѣдуетъ сказать, не отъ предварительнаго уговора и соглашенія людей; это памятова-

¹⁾ Срв. также еще одно мѣсто изъ этого же сочиненія Цицерона, приведенное нами въ началѣ настоящей статьи.

²⁾ Срв. Вѣра и Разумъ 1886 г. № 4. отд. философ. стр. 81.

ніе о бѣгахъ утвердилось не въ силу государственныхъ постановленій или законовъ; но во всемъ этомъ дѣлѣ единомысліе всѣхъ народовъ должно быть почитаемо закономъ природы". И такъ, фактъ всеобщности религіи въ человѣческомъ родѣ, по справедливому убѣжденію древнихъ, несомнѣнно свидѣтельствуеъ о томъ, что для человѣчества религія не есть нѣчто случайное и навязанное отвнѣ, не есть результатъ взаимнаго уговора или соглашенія народовъ, не есть вымысль философовъ жрецовъ и законодателей, а есть неизмѣнный „законъ природы“, вытекаеъ изъ внутреннихъ тайниковъ духа человѣческаго, есть естественная и необходимая потребность самоі духовной природы нашей; здѣсь, такъ сказать, сама природа ваша невольно свидѣтельствуеъ объ истинномъ бытіи Бога, воссоединеніе съ Которымъ вложено въ нее отъ начала и потому составляетъ ея насущную потребность. Допускать противоположное значить издѣваться надъ человѣческой природою, впадать въ безотрадный и безпредѣльный скептицизмъ и еще съ большимъ правомъ называть ложными всѣ наши лучшія отъ природы вложенныя въ нашу душу стремленія къ истинѣ, добру и красотѣ. Во *мнѣніяхъ* люди могутъ ошибаться (такъ они ошибались во мнѣніяхъ относительно формы земли и вращенія солнца); но не могутъ быть ложными тѣ стремленія, которыя составляютъ самую природу человѣческаго духа. Такое значеніе факту всеобщности и изначальности религіи въ человѣческомъ родѣ, вслѣдъ за языческими мыслителями, приписывали всѣ древне-христіанскіе отцы и учителя Церкви, всѣ средне-вѣковыя мыслители и многіе изъ новѣйшихъ во главѣ съ *Декартомъ*. Но безпощадный философскій критикъ нашего вѣка *Кантъ* значительно поколебалъ довѣріе къ выводамъ изъ этого факта. Въ его эмпирическомъ характерѣ, въ которомъ всѣ предшествовавшіе мыслители видѣли его высокое достоинство, онъ усмотрѣлъ его существенный недостатокъ. Обязательное вліяніе Канта и его недюжинный критическій талантъ увлекли за собою многіхъ. Даже нашъ незабвенный и досто- чтимый наставникъ, *В. Д. Кудрявцевъ* въ этомъ отношеніи сдѣ- лалъ уступку германскому философу. Въ заключительномъ своемъ сужденіи о достоинствѣ такъ называемаго „историческаго до- казательства“ бытія Божія онъ говоритъ слѣдующее. „Разсмат-

ривая это доказательство со стороны его философскаго значенія, не можемъ не сознаться, что оно представляетъ многія слабыя стороны и доступные возраженіямъ пробѣлы, которые могутъ быть восполнены только при помощи другихъ доказательствъ бытія Божія. Прежде всего, можетъ быть оспариваема доказательная сила самаго факта всеобщности религіи въ томъ обычномъ видѣ, въ какомъ онъ утверждается въ историческомъ доказательствѣ бытія Божія. Намъ могутъ сказать: вы хотите основать истину бытія Божія на всеобщности религіозной идеи. Но для этого нужно, чтобы эта идея была дѣйствительно въ широкомъ и строгомъ смыслѣ слова *всеобщую*, то-есть, нужно знать и утвердить не только то, что до сихъ поръ и въ настоящее время всѣ народы имѣютъ религію, но что они будутъ имѣть и впередъ, во все продолженіе бытія человѣчества. При этомъ только условіи можно сказать точно, что религія составляетъ существенную принадлежность человѣка и отсюда вывести заключеніе о необходимости, а затѣмъ объ истинѣ представленія о Богѣ. Но можетъ ли историческое доказательство выполнить это условіе? Очевидно, нѣтъ. Напротивъ, если мы ставемъ судить о будущемъ по нѣкоторымъ характеристическимъ явленіямъ въ прошедшемъ, то можемъ придти и къ обратному заключенію,—именно, что религіозная идея есть не всеобщее и необходимое, а временное случайное явленіе въ человѣчествѣ,—явленіе условливаемое только извѣстною переходною ступенью его интеллектуальнаго развитія. Мы видимъ, говорятъ, что въ различныя времена болѣе сильные и глубокіе мыслители, отвергая мнѣніе необразованнаго большинства, не признавали бытія Божества. Да и вообще, рассматривая исторію философіи, находимъ, что каждое философское ученіе о началѣ всѣхъ вещей шло наперекоръ религіознымъ представленіемъ о томъ же предметѣ, что философія всегда была во враждѣ съ религіею. Обращая вниманіе на эти и подобныя явленія, показывающія, что развитіе мышленія идетъ пропорціовально уменьшенію суевѣрія, видя постоянный упадокъ религіозности по мѣрѣ распространенія просвѣщенія, не должны ли мы предположить что наступитъ нѣкогда время, когда религіозныя идеи исчезнутъ совершенно въ человѣчествѣ, когда онѣ будутъ имѣть

только историческое значеніе пережитой и забытой мифологической стадіи развитія человѣчества, какъ думаетъ Кантъ? А если такъ, то фактъ всеобщности религіи въ прошедшемъ и настоящемъ, не имѣя абсолютнаго значенія, не можетъ служить и доказательствомъ бытія Божія. Историческое доказательство, ограниченное строго своими предѣлами,—заключаетъ В. Д. Кудрявцевъ (т. II, вып. 3. стр. 390), не можетъ вполне предотвратить этого возраженія противъ абсолютной всеобщности религіи,—и въ этомъ именно состоятъ его недостатки. Такой недостатокъ вполне естественъ; историческое доказательство стоитъ на *эмпирической почвѣ* фактовъ; но эмпирически рѣшить вопросъ о будущности религіи нельзя“.

Далѣе, впрочемъ при помощи анализа содержанія самой идеи о Богѣ и освѣщенія нѣкоторыхъ историческихъ явленій прошлаго В. Д. Кудрявцевъ все таки старается доказать нѣкоторымъ образомъ и абсолютную универсальность религіозной идеи. Но дѣло не въ этомъ. Мы не можемъ согласиться съ уменьшеніемъ того значенія, которое всегда было приписываемо и всегда должно быть приписываемо *факту* всеобщности религіи въ человѣческомъ родѣ; мы не можемъ согласиться съ тѣмъ, что на основаніи этого факта нельзя рѣшить вопроса о будущности религіи. Какъ мы видѣли, фактъ всеобщности религіи ясно свидѣтельствуетъ о томъ, что религія не есть ничто случайное и внѣшнее, а напротивъ есть существенный признакъ, существенная принадлежность и естественная потребность самой духовной природы человѣка, по крайней мѣрѣ, въ прошедшемъ и настоящемъ. Съ этимъ несомнѣнно согласенъ и В. Д. Кудрявцевъ. Но этого мало; справедливость такого, заключенія отъ факта всеобщности религіи въ родѣ человѣческомъ признаютъ даже дарвинисты и эволюціонисты; въ противномъ случаѣ,—что означаетъ ихъ энергическое стремленіе отыскать хотя какое либо незначительное человѣческое племя, которое не имѣло бы „никакого слѣда религіи“? Что значило бы ихъ указаніе на допотопные черепа, владѣльцы которыхъ не могли будто-бы имѣть религіи? Но если религія, по общему признанію, на основаніи факта ея всеобщности, есть существенная принадлежность и существенный признакъ самой духовной природы человѣческой,

то допустить, что въ будущемъ могутъ явиться народы безъ религіи—то же, что допустить по отношенію къ организму человѣка, будто-бы въ будущемъ онъ перестанетъ голодать, утратить потребность во снѣ, не будетъ нуждаться въ воздухѣ. Думать, что нѣкогда могутъ явиться люди безъ религіи значитъ то же, что допустить, будто-бы могутъ явиться нѣкогда народы не только съ новыми взглядами и мнѣніями, но даже и съ новою духовною *природою*, что, конечно,—явная нелѣпость. Существованіе отдѣльных атеистовъ, какъ мы видѣли, не даетъ ни какого права на общее заключеніе. Упадокъ религіозности, замѣчаемый въ наше время, также ничего не говоритъ противъ вывода, сдѣланнаго изъ факта всеобщности религіи. Исторія указываетъ намъ цѣлыя эпохи религіозно-нравственнаго упадка (вѣкъ греческихъ софистовъ, послѣднія времена Римской имперіи, эпоха французской революціи и т. д.); но она же свидѣтельствуетъ и о томъ, что за этими эпохами слѣдовали особенное поднятіе и оживленіе религіознаго духа. Въ наше время вмѣстѣ съ упадкомъ религіи повсемѣстно замѣчается также и упадокъ философіи, упадокъ общественной нравственности, литературы, искусства (декадентство). Слѣдовательно, если отъ замѣчаемаго нынѣ упадка религіозности заключать къ тому, что въ будущемъ „религіозныя идеи исчезнутъ совершенно въ чловѣчествѣ“, то съ такимъ же правомъ мы можемъ заключать и о томъ, что въ будущемъ явятся какіе-то люди безъ способности мыслить, безъ способности говорить, безъ всякихъ требованій нравственнаго закона, т. е., безъ способности стремиться къ правдѣ и и добру и, наконецъ, безъ потребности въ эстетическомъ наслажденіи... Но если бы когда либо явились подобныя существа въ будущемъ, то, конечно, это были бы уже—не люди!...

Профессоръ богословія, *Прот. Т. Буткевичъ*.

Перемѣны въ положеніи католической церкви въ Россіи въ царствованіе императора Николая I.

(Продолженіе *).

Польскій мятежъ, въ которомъ принимало дѣятельное участіе католическое духовенство, заставилъ правительство обратить серьезное вниманіе на содержаніе духовныхъ школъ, въ которыхъ получали образованіе католическія духовныя лица. Предпринятая реформа коснулась всѣхъ училищъ—высшихъ и низшихъ, церковныхъ и монастырскихъ. Прежде всѣхъ вышло распоряженіе (1832 г.) о закрытіи Виленскаго университета ¹⁾. Два факультета его—богословской и медицинскій переданы были въ вѣдѣніе министерства народнаго просвѣщенія съ повелѣніемъ образовать вмѣсто перваго—духовное училище, а втораго—медико-хирургическую академію. Изъ всѣхъ профессоровъ и чиновниковъ упраздненнаго университета были опредѣлены на соотвѣтствующія мѣста въ новыхъ учебныхъ заведеніяхъ только тѣ, которые найдены вполне благонадежными. Университетская церковь была передана медико-хирургической академіи и повелѣно содержать ее на счетъ поіезуитскихъ имѣній ²⁾. Вмѣсто университета было учреждено въ Вильнѣ новое высшее учебное заведеніе—католическая духовная Академія. Римско-католическая духовная Академія въ Вильнѣ, говорилось въ I п. устава ея, учреждается для высшаго образованія духовныхъ лицъ, предназначающихъ себя къ главнѣйшимъ

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1898 г., № 3.

1) 2 П. С. З. VII, 5317.

2) 2 П. С. З. VII, 5584.

должностямъ римско-католической іерархіи въ Россіи¹⁾. Къ ней присоединилась главная семинарія, существовавшая прежде при университетѣ, и вновь учрежденное Отдѣленіе для образованія клириковъ армяно-католическаго исповѣданія. Курсъ ученія въ Академіи, равно какъ семинаріи и отдѣленіи, сначала опредѣленъ былъ 3-хъ лѣтній, но потомъ (въ 1839 году) курсъ собственно въ Академіи обращенъ въ 4-хъ лѣтній²⁾; поступали въ Академію лучшіе ученики изъ окончившихъ главную и другія католическія семинаріи. Профессорамъ Академіи были предоставлены всѣ тѣ мѣста въ Виленскомъ кафедральномъ капитулѣ, какія прежде принадлежали профессорамъ университета. По выслугѣ лѣтъ они, равно ихъ вдовы и семейства, имѣли право на полученіе пенсіи³⁾. Академія стояла въ непосредственной зависимости отъ католической духовной коллегіи и въ вѣдомствѣ министерства внутреннихъ дѣлъ. На содержаніе ея были опредѣлены: а) фундушъ Виленской епархіальной семинаріи, б) бенефициальныя имѣнія, бывшія въ вѣдѣніи Виленскаго университета и с) наконецъ, часть капитала упраздненныхъ монастырей, назначеннаго на духовныя училища. Въ 1841 году католическая духовная Академія изъ Вильны была переведена въ Петербургъ⁴⁾.

Въ 1832 году министръ народнаго просвѣщенія доносилъ Государю, что приходскія училища въ западныхъ губерніяхъ, находящіяся въ рукахъ католическаго духовенства, и въ коихъ преподаваніе ведется на польскомъ языкѣ, весьма вредны для края „по тому вліянію, которое посредствомъ оныхъ католическое духовенство имѣетъ на жителей“. Въ отвѣтъ на это представленіе послѣдовало Высочайшее повелѣніе указанныя приходскія училища упразднить, а вмѣсто нихъ для преподаванія русской грамоты учредить школы при православныхъ церквахъ и въ вѣдѣніи православныхъ священниковъ⁵⁾. Въ 1843 году было издано распоряженіе о закрытіи пансіоновъ при женскихъ монастыряхъ и учрежденіи вмѣсто нихъ свѣт-

1) 2 П. С. З. VIII, 6296.

2) Ibid. XIV, 12219.

3) Ibid. XIV, 12456.

4) Варадиновъ. Исторія мнв. вп. д. т. III, ч. 2, стр. 651.

5) 2 П. С. З. VII, 5518.

скихъ учебныхъ заведеній съ употребленіемъ на ихъ содержа-ніе процентовъ съ капитала (въ 70 тыс. руб.), принадлежавшаго упраздненнымъ пансіонамъ и теперь переданнаго министерству народнаго просвѣщенія ¹⁾. Непосредственно послѣ польскаго мятежа во всѣ приходскія школы и училища было введено „Наставленіе о существенныхъ обязанностяхъ подданныхъ къ своему Государю“, по книжкамъ съ этимъ заглавіемъ составленнымъ Виленскимъ епископомъ ²⁾. Наконецъ, въ семинаріи католическія повелѣно было принимать воспитанниковъ со строгимъ разборомъ. Епархіальное католическое начальство о каждомъ вновь поступающемъ должно было доносить губернаторамъ съ сообщеніемъ нужныхъ свѣдѣній объ его свободномъ состояніи и неимѣніи препятствій для поступленія въ семинарію; о каждомъ случаѣ нарушенія такого порядка въ приемѣ губернаторъ долженъ доносить министру внутреннихъ дѣлъ ³⁾. Изъ другихъ правительственныхъ распоряженій относительно духовныхъ школъ католическаго исповѣданія за разсматриваемый періодъ времени заслуживаетъ упоминанія распоряженіе министра внутреннихъ дѣлъ отъ 1839 года о прекращеніи самостоятельнаго существованія звенигородской духовной семинаріи и присоединеніи ея къ Могилевской ⁴⁾, а также о присоединеніи этой послѣдней къ семинаріи Минской ⁵⁾, такъ что всѣхъ католическихъ семинарій въ Россіи, кромѣ новоучрежденной Херсонской (въ Саратовѣ), осталось только пять.

Въ царствованіе императора Николая Павловича, далѣе, мы встрѣчаемъ много постановленій, направленныхъ къ охраненію чѣлости ученія католической церкви, святости и неприкосновенности ея храмовъ и церковныхъ принадлежностей, равно какъ чѣлости и неприкосновенности православной церкви отъ католической пропаганды. Такъ, дѣла объ ересяхъ въ католической церкви повелѣно было производить порядкомъ, установленнымъ въ XV томѣ Свода Законовъ уголовныхъ (изд.

¹⁾ 2 П. С. З. XVII, 16953.

²⁾ Ibid. VII, 5521.

³⁾ Ibid. VII, 5773, п. I.

⁴⁾ Ibid. XIV, 12618.

⁵⁾ Варадиновъ. Исторія мин. вп. д. т. III, ч. 3, стр. 276.

1842 года) ¹⁾. Храмы католическіе и ихъ принадлежности были ограждены тѣми же самыми постановленіями о святотатствѣ, какія дѣйствовали по отношенію къ православной церкви ²⁾. Что же касается постановленій противъ пропаганды, то нѣкоторыя изъ нихъ были только подтвержденіемъ прежде изданныхъ постановленій на этотъ счетъ. Такъ, напримѣръ, въ 1830 году было подтверждено католическому духовенству, чтобы оно ни въ какомъ случаѣ не преподавало православнымъ духовнымъ требы, не дѣлало внушеній относительно вѣры, и тѣмъ болѣе—не входило съ представленіями и ходатайствами къ высшему начальству о желающихъ принять католичество ³⁾. Нѣкоторыя изъ новыхъ распоряженій противъ пропаганды намъ уже извѣстны, каково напр., запрещеніе духовенству бѣлому и монашествующему держать у себя въ услуженіи православныхъ лицъ ⁴⁾, принимать ихъ къ себѣ для наставленій въ вѣрѣ ⁵⁾ и проч. Въ данномъ мѣстѣ слѣдуетъ сказать о постановленіи, опредѣляющемъ порядокъ цензурованія рукописныхъ проповѣдей. Оно было сдѣлано какъ для предупрежденія порицаній православной вѣры съ церковной кафедры, такъ равно преслѣдовало и цѣли политическія. Еще въ 1832 году, т. е., вскорѣ же послѣ польскаго мятежа, было сдѣлано распоряженіе, чтобы проповѣди произносились не иначе, какъ послѣ просмотра ихъ деканами. Но потомъ и эта цензура была признана недостаточною, потому что и сами деканы не признавались вполне „благонадежными“ лицами. Генераль-губернаторы западныхъ губерній, отъ которыхъ потребовали мнѣнія относительно того, какой цензурѣ подвергать рукописныя проповѣди, дали представленія не одинаковыя. Одинъ изъ нихъ полагалъ обязанности цензоровъ возложить на епархіальныхъ епископовъ, которые бы о каждой проповѣди увѣдомляли генераль-губернатора, другой же нахрдилъ возможнымъ предоставить цензору деканамъ съ представленіемъ одного экземпляра проповѣди епископу, или же въ случаѣ неблагонадежности декановъ—чле-

¹⁾ 2 II. С. З. XV, 13217.

²⁾ 2 II. С. З. IX, 6834.

³⁾ Ibid. V, 3908.

⁴⁾ 2 II. С. З. V, 3707; XIV, 11954, п. 4.

⁵⁾ Ibid. V, 3459.

намъ капитула и консисторіи. По разсмотрѣніи этихъ представлений было рѣшено возложить цензорство проповѣдей на епархіальныхъ епископовъ, которые назначаютъ подъ личною своею отвѣтственностью цензоровъ изъ членовъ консисторіи и капитула, или, если приходы отстоятъ далеко отъ епархіальнаго города, изъ декановъ, послѣ однако сношенія о благонадежности ихъ съ гражданскимъ начальствомъ; одинъ экземпляръ одобренной проповѣди долженъ быть представленъ епархіальному епископу ¹⁾. Здѣсь же вполнѣ уместно сказать и о тѣхъ постановленіяхъ, которыми опредѣлялись условія заключенія браковъ между православными и католиками, такъ какъ эти постановленія имѣли весьма важное значеніе въ дѣлѣ защиты православія отъ пропаганды католицизма и къ тому же въ разсматриваемое время подвергались неоднократно измѣненію. Въ первое время при Николаѣ I относительно браковъ православныхъ съ католиками (и вообще съ инославными христіанами) было въ силѣ постановленіе, сдѣланное еще при заключеніи вѣчнаго мира съ Польшей въ 1768 году, т. е., что браки между исповѣдниками всѣхъ безъ различія христіанскихъ исповѣданій не должны запрещаться, а дѣти отъ такихъ браковъ должны воспитываться—сыновья въ вѣрѣ отца, а дочери—въ вѣрѣ матери ²⁾, съ тою только особенностію, что постановленіемъ 1768 года допускались договоры или предбрачные контракты, въ силу которыхъ дѣти могли быть воспитываемы въ какой угодно вѣрѣ, теперь же поставлялось непремѣннымъ требованіемъ, чтобы лица православнаго исповѣданія не заключали такихъ договоровъ, по которымъ бы всѣ дѣти были воспитываемы въ иной христіанской вѣрѣ, кромѣ православной ³⁾. Но это распоряженіе простиралось только на губерніи западной Россіи и при томъ исключительно на постоянныхъ жителей этихъ губерній; оно, такимъ образомъ, замѣняло собою постановленіе императора Александра I для тѣхъ же губерній, по которому всѣ дѣти отъ смѣшанныхъ браковъ должны быть крещены и воспитаны въ вѣрѣ отца ⁴⁾. Что же касается католиковъ, про-

¹⁾ 2 П. С. З. XXVIII, 27017.

²⁾ См. „Трактатъ вѣчный между всерос. имперією и рѣзью послолатю“. I. П. С. З. XVIII, 13071, п. 10.

³⁾ 2 П. С. З. V, 3969.

⁴⁾ 1 П. С. З. XXVII, 20987.

живающихъ не въ западныхъ, а центральныхъ губерніяхъ Россіи, или же временно прожавающихъ въ западномъ краѣ русскихъ чиновниковъ и воинскихъ чиновъ, то они при заключеніи браковъ—первые съ православными, а вторыя—съ католиками,—должны поступать согласно съ закономъ Петра Великаго отъ 1721 года, т. е., крестить всѣхъ своихъ дѣтей и воспитывать въ православной вѣрѣ ¹⁾. Такъ было въ началѣ царствованія Николая I. Но вскорѣ потомъ, именно въ 1832 году, вѣроятно по поводу того же польскаго мятежа, было постановлено, чтобы и въ западныхъ отъ Польши присоединенныхъ губерніяхъ браки между православными и католиками совершались на основаніи общихъ, дѣйствующихъ въ Россійскомъ государствѣ узаконеній, т. е., должны быть совершаемы православнымъ священникомъ, а всѣ дѣти воспитываемы непременно въ православной вѣрѣ ²⁾. Это же постановленіе о бракахъ православныхъ съ инославными христіанами остается неизмѣннымъ и до настоящаго времени.

Но главную особенность законоположеній правительства императора Николая I противъ пропаганды составляетъ опредѣленіе порядка и мѣръ взысканій за пропаганду. Въ 1832 году было утверждено представленіе министра внутреннихъ дѣлъ, чтобы всѣ дѣла о совращеніяхъ изъ православія были выводимы во всѣхъ присутственныхъ мѣстахъ изъ обычной очереди дѣлъ ³⁾. Въ томъ же году относительно католическихъ духовныхъ лицъ было разъяснено, что они, если обвиняются въ совращеніи въ первый разъ, подлежатъ суду епархіальной консисторіи, которая налагаетъ на нихъ слѣдующія наказанія: лицъ блага духовенства отрѣшаетъ отъ приходовъ и лишаетъ совсѣмъ права приходской службы; настоятелей монастырей, хотя бы сами они лично и не были повинны въ пропагандѣ, но за одно попустительство къ тому монаховъ, удаляетъ отъ управленія монастырями; простыхъ монаховъ лишаетъ права занимать настоятельскія и другія монастырскія должности, а монаховъ учителей кромѣ того увольняетъ отъ учительства, членовъ консисторіи отрѣшаетъ отъ должности ⁴⁾. Приговоръ

¹⁾ 2 П. С. З. V. 3969. Законъ Петра В. см. въ I П. С. З. VI, 3814.

²⁾ 2 П. С. З. VII, 5767.

³⁾ 2 П. С. З. VII, 5292.

⁴⁾ 2 П. С. З. V, 3908.

консисторія прежде выполненія долженъ быть представленъ для утвержденія чрезъ коллегію въ министерство внутреннихъ дѣлъ. Если же католическія духовныя лица обвинялись въ совращеніи во второй разъ, то они должны были подлежать гражданскому суду, рѣшеніе котораго также могло быть приведено въ исполненіе не раньше, какъ послѣ утвержденія его министромъ внутреннихъ дѣлъ и разсмотрѣнія въ Сенатѣ ¹⁾). Въ 1842 году этотъ порядокъ судопроизводства надъ католиками, обвиняемыми въ пропагандѣ, былъ нѣсколько измѣненъ. По новому постановленію, немедленно по обнаруженіи совращенія изъ православія должно быть снаряжено слѣдствіе при депутатахъ отъ православнаго и католическаго духовенства, причемъ неприбытіе одного депутата не должно было останавливать слѣдствія. Признанные виновными какъ духовныя, такъ и свѣтскіе лица предавались суду на общемъ законномъ основаніи, при этомъ и первые подлежали не суду своей консисторіи, какъ было раньше, а суду уголовному, на томъ основаніи, что они обвиняются въ нарушеніи собственно не римскихъ церковныхъ законовъ, а государственныхъ. Приговоры мѣстныхъ судебныхъ инстанцій должны быть передаваемы на утвержденіе министра внутреннихъ дѣлъ ²⁾).

Наконецъ, заслуживаютъ вниманія опубликованныя въ 1830 году святѣйшимъ Синодомъ правила относительно присоединенія къ православной церкви духовныхъ лицъ католическаго исповѣданія ³⁾). Ищущій присоединенія, по этимъ правиламъ, долженъ прежде всего подать прошеніе православному епископу, который о поступленіи прошенія доводитъ до свѣдѣнія мѣстнаго гражданскаго начальства. Послѣднее беретъ просителя подъ свое усмотрѣніе, оказывая ему въ случаѣ нужды помощь и покровительство. Между тѣмъ православное епархіальное начальство производитъ испытаніе присоединяемаго. Въ данномъ случаѣ оно главнымъ образомъ обращаетъ вниманіе на то, не состоитъ ли испытуемый подъ судомъ своего бывшаго духовнаго начальства. Если окажется, что онъ обвиняется въ какомъ-либо преступленіи, то дѣло объ немъ должно быть разсмотрѣно и рѣшено тѣмъ гражданскимъ начальствомъ,

1) 2 П. С. З. VII, 5231.

2) 2 П. С. З. XV, 13116.

3) Ibid. V, 3625.

въ вѣдѣніе котораго онъ поступилъ, съ содѣйствіемъ, въ случаѣ подобности, въ предметахъ суда духовнаго, православнаго духовнаго начальства. Если же преступленіе, въ которомъ обвиняется желающее присоединиться къ православію католическое духовное лицо, такого рода, что даетъ основаніе подозрѣвать его въ испорченной нравственности или нечистотѣ намѣреній, то епархіальное начальство не должно совершать акта присоединенія до того времени, когда или обнаружится его невинность или же онъ покажетъ признаки истиннаго раскаянія. Если ищущій перехода въ православіе желаетъ остаться въ прежнемъ духовномъ санѣ, то епархіальный архіерей о признаніи его въ такомъ званіи и опредѣленіи къ извѣстному мѣсту представляетъ св. Синоду съ своимъ мнѣніемъ и документами о званіи и церковной степени присоединяемаго. Если же католическое духовное лицо по переходѣ въ православіе желаетъ снять съ себя духовный санъ и сдѣлаться простымъ міряниномъ, то епархіальное начальство прежде самаго присоединенія беретъ съ него подписку въ томъ, что оно не будетъ употреблять прежнихъ своихъ правъ, совершать дѣйствія прежняго своего служенія и просить о возвращеніи вновь слагаемой священнои степени; тогда оно присоединяется по чину мірянъ безъ упоминанія объ оставленномъ имъ по католическому исповѣданію званіи и остается въ гражданскомъ вѣдомствѣ.

Итакъ, законодательство императора Николая I коснулось всѣхъ сторонъ въ положеніи католической церкви въ Россіи и по возможности точно опредѣлило каждую изъ нихъ.

Изъ всего сказаннаго о положеніи католической церкви за время царствованія Николая Павловича можно видѣть, что въ дѣйствіяхъ русскаго правительства за это время относительно католичества было очень много сходнаго съ дѣйствіями правительства имп. Екатерины Великой. Какъ тогда, такъ и теперь правительство не только не отнимало у католической церкви законныхъ правъ на свободное положеніе въ государствѣ, но еще по возможности удовлетворяло всѣ новые и справедливыя требованія папскаго двора; какъ тогда, такъ и теперь одинаково усердно заботилось о внутреннемъ благоустройствѣ церкви и внѣшнемъ благосостояніи ея служителей. Замѣтно, далѣе, сходство въ отношеніяхъ двухъ указанныхъ пра-

вительство къ католической церкви и съ той стороны, что какъ то, такъ и другое одинаково твердо охраняли права государственной власти надъ католическою церковію, и строго слѣдило за тѣмъ, чтобы жизнь ея членовъ не выходила изъ предѣловъ законности. Императрица Екатерина должна была твердо охранять свои распоряженія въ виду того, что католическое духовенство, неутвердившееся подъ новымъ правительствомъ, склонно было нарушать ихъ, императоръ Николай былъ вызываемъ на подобное отношеніе къ католической церкви также мятежными поползновеніями и прямою измѣною ея духовенства. По этому самому, какъ высока по своему характеру и плодотворна по послѣдствіямъ была система отношеній къ католической церкви императрицы Екатерины, настолько же полезна была для благоустройства этой церкви въ русскомъ государствѣ система отношеній къ ней императора Николая I.

V. Законоположенія о католичествѣ въ Россіи послѣ Николая I-го до настоящаго времени.

Вся немногосложная законодательная дѣятельность русскаго правительства относительно католической церкви за послѣднее время вращается около двухъ исходныхъ пунктовъ, такъ или иначе вліявшихъ на судьбу католичества въ Россіи, именно комитета 1856 года по дѣламъ римско-католической церкви въ Россіи и разрыва между нашимъ правительствомъ и римскимъ дворомъ, происшедшаго въ 1866 году.

Комитетъ 1856 года былъ составленъ императоромъ Александромъ II для разсмотрѣнія требованій папы, заявленныхъ еще при заключеніи конкордата въ 1847 году, въ то время окончательно нерѣшенныхъ и внесенныхъ въ особый протоколъ. Комитетъ разсматривалъ вмѣстѣ и статьи самого конкордата и утвердилъ ихъ. Измѣненія, сдѣланныя имъ въ нихъ, были очень незначительны. Такъ, каедральнымъ городомъ для Херсонскаго епископа здѣсь указанъ былъ не Херсонъ и не Тирасполь, а Саратовъ (по указаннымъ выше основаніямъ ¹⁾); папа съ своей стороны ничего не имѣлъ противъ такой перемѣны. Затѣмъ сдѣлано небольшое измѣненіе въ порядкѣ назначенія учителей

¹⁾ См. предыдущую главу.

въ католическія академію и семинаріи. По 25 статьѣ конкордата мѣста учителей должны быть замѣщаемы непремѣнно лицами католическаго исповѣданія. Русскіе уполномоченные тогда согласились съ такимъ требованіемъ папы, но когда было приступлено къ осуществленію его на дѣлѣ, то правительство нашло невозможнымъ вѣнчать не русскихъ и не православныхъ на мѣста преподавателей русскаго языка и его словесности. Комитетъ, пересматривая этотъ вопросъ, тоже по существу не отвергалъ папскаго требованія, но только объяснялъ, что въ настоящее время невозможно его исполнить за отсутствіемъ кандидатовъ, признаваемыхъ правительствомъ благонадежными. Что же касается будущаго времени, то „правительство, заключилъ Комитетъ, приметъ мѣры къ тому, чтобы приготовить преподавателей по этимъ двумъ предметамъ изъ лицъ латинскаго исповѣданія“ ¹⁾.

Подтвердивъ всѣ остальные пункты конкордата и два пункта протокола—о порядкѣ судопроизводства по дѣламъ бракоразводнымъ ²⁾ и о второмъ суффраганѣ Херсонскаго епископа, Комитетъ занялся разсмотрѣніемъ остальныхъ пунктовъ протокола, заключавшихъ въ себѣ требованія папы, въ подробное разсмотрѣніе которыхъ не входили русскіе уполномоченные при заключеніи конкордата. Комитетъ раздѣлилъ всѣ папскія требованія на двѣ группы: однѣ онъ нашелъ возможнымъ удовлетворить, если не сполна, то отчасти, другія же рѣшительно призвалъ неисполнимыми. Къ первому разряду были отнесены прежде всего заявленія папы о числѣ монастырей, монастырскихъ училищахъ и провинціалахъ. Послѣ перваго польскаго бунта (1831 г.) многіе монастыри, какъ извѣстно, были закрыты и оставлено только 50 штатныхъ монастырей. Папа протестовавшій противъ распоряженій русскаго правительства о зак-

¹⁾ Послѣдняя судьба папской политики въ Россіи. Вѣстн. Евр. 1868 г. кн. I, стр. 76.

²⁾ Первую степень суда по такимъ дѣламъ должны были составлять архіепископъ и епископъ—каждый въ своей епархіи; вторую степень по дѣламъ, рѣшеннымъ въ первой степени епископомъ, долженъ составлять архіепископъ, а по тѣмъ дѣламъ, которыя въ первой степени разсмотрѣны архіепископомъ—епископъ одной изъ ближайшихъ къ архіепископін епархій, по предварительному назначенію папы. Затѣмъ, въ случаѣ несогласія рѣшеній въ двухъ первыхъ степеняхъ суда, а равно по апелляціямъ, жалобамъ и протестамъ разсмотрѣніе брачныхъ дѣлъ передается римскому престолу.

рытіи монастырей и раньше, при заключеніи конкордата также заявилъ свое неудовольствіе по этому поводу, что и было занесено въ протоколъ. Но Комитетъ въ данномъ случаѣ тоже не оказался очень податливымъ на удовлетвореніе папскихъ претензій,—онъ нашелъ, что число монастырей—50—вполнѣ достаточно для нуждъ католическаго народонаселенія западной Россіи, и только для успокоенія папы постановилъ, что впередъ это число сокращаться не будетъ. Далѣе, уменьшеніе числа монашествующихъ, вызывавшее закрытіе монастырей, папа объяснялъ тѣмъ, что по русскимъ законамъ дозволялось принимать монашество не ранѣе 22 лѣтъ и то съ вѣдома гражданскаго губернскаго начальства и разрѣшенія министра внутреннихъ дѣлъ, и потому просилъ отмѣнить постановленія относительно того и другаго. Комитетъ удовлетворилъ изъ этихъ только первому требованію, понизивъ возрастъ для вступленія въ монастырь до 19 лѣтъ ¹⁾. Что же касается заявленій папы о монастырскихъ училищахъ и должности провинціаловъ монастырей, которыя (т. е. какъ училища, такъ и должности) были, какъ выше сказано, упразднены, то на возстановленіе первыхъ комитетъ не согласился, для образованія монастырскихъ новиціевъ указалъ епархіальныя семинаріи и дозволилъ, если найдутся средства, учреждать при монастыряхъ преподаваніе однихъ богословскихъ наукъ; возстановить же должность провинціаловъ комитетъ нашелъ возможнымъ, но эти новые провинціалы были въ сущности переименованныя визитаторы, такъ какъ они управляли монастырями не самостоятельно, на основаніи монастырскихъ уставовъ, а въ непосредственной зависимости отъ епископа, который и назначалъ ихъ.—Къ числу заявленій папы, которыя комитетъ нашелъ возможнымъ удовлетворить только отчасти, нужно отнести также заявленіе о секретаряхъ консисторій. Еще при заключеніи конкордата уполномоченными отъ нашего правительства было отказано папѣ въ требованіи предоставить право назначенія ихъ епископомъ. Комитетъ также рѣшилъ удерживать существующій порядокъ и согласился исполнить только то желаніе папы, чтобы кандидаты на эту должность выбирались изъ лицъ непремѣнно католическаго вѣроисповѣданія.

¹⁾ 2 П. С. З. XXXI, 30361.

На всѣ же остальные требованія папы, предъявленныя при заключеніи конкордата и внесенныя въ особый протоколъ, комитетъ отвѣтилъ рѣшительнымъ отказомъ. Такимъ образомъ окончательно было отказано папѣ 1) въ требованіи о правѣ сносятся непосредственно и свободно какъ съ латинскимъ духовенствомъ, находящимся въ Россіи, такъ и съ мірянами по дѣламъ духовнымъ; 2) комитетъ не согласился измѣнить существующія постановленія о смѣшанныхъ бракахъ, по которымъ они признавались законными только тогда, когда вѣнчаніе совершено православнымъ священникомъ, а также не согласился дозволить супругамъ латинскаго исповѣданія при смѣшанныхъ бракахъ не подчиняться въ брачныхъ дѣлахъ юрисдикціи православнаго духовнаго суда; 3) комитетъ не удовлетворялъ требованія папы о возвращеніи церквамъ и монастырямъ принадлежавшихъ имъ земельныхъ владѣній; 4) отказался измѣнить присягу на вѣрность императору, которая будто бы оскорбляетъ совѣсть католиковъ и не можетъ быть ими исполнена безъ отказа отъ евангельскаго предписанія: „euntes docete omnes gentes“, а также отмѣнить законы противъ прозелитизма, и 5) наконецъ, было отказано въ просьбѣ учредить особаго уніатскаго епископа и дозволить всѣмъ бывшимъ уніатамъ свободно переходить обратно въ унію ¹⁾.

Отказавъ папѣ въ этихъ новыхъ требованіяхъ, русское правительство не измѣняло однако уже существующаго положенія католической церкви въ Россіи. Оно относилось къ ней по прежнему покровительственно и заботилось такъ же, какъ и прежде, объ ея внѣшнемъ и внутреннемъ благоустройствѣ. Вотъ рядъ распоряженій, въ которыхъ выражалась эта забота. Въ томъ же 1856 году былъ назначенъ въ Астрахань штатный католическій священникъ и ему опредѣлено жалованье 171 руб. 42 коп. ²⁾. Въ 1860 г. двумъ священникамъ, служащимъ въ морскомъ вѣдомствѣ въ Кронштадтѣ, было назначено наравнѣ съ православными жалованье по 300 руб. въ годъ ³⁾. Въ 1861 г. увеличенъ окладъ жалованья иркутскому католическому священ-

¹⁾ Свѣдѣнія о комитетѣ 1856 года и его опредѣленіяхъ почерпнуты въ ст. А. Попова „Последняя судьба папской политики“ въ Россіи. В. Евр. 1868 г. кн. 1—2, стр. 73—82.

²⁾ 2 И. С. З. XXXI, 31052.

³⁾ Ibid. XXXV, 36059.

нику ¹⁾. Въ 1865 г. въ Тифлисъ были учреждены двѣ отдѣльныя должности—настоятеля тифлисской церкви и визитатора всѣхъ кавказскихъ церквей, которыя (должности) до сихъ поръ были совмѣщены въ одномъ лицѣ, отъ чего и паства часто должна была оставаться безъ пастыря и администрація испытывать опущенія; визитатору было назначено жалованье 1300 руб. и на разъѣзды 200 руб., настоятелю 700 руб. и его викарію 400 ²⁾. Наконецъ, на католическое духовенство (какъ и на все инославное) въ самый годъ комитета (1856) былъ распространенъ манифестъ о дарованіи наперсныхъ бронзовыхъ крестовъ и медалей въ память войны 1853—1856 годовъ ³⁾.

Но не смотря на это покровительственное отношеніе къ католической церкви, дѣло о новыхъ правахъ католичества въ Россіи въ комитетѣ приняло такой оборотъ, какого ни въ какомъ случаѣ не ожидалъ папа. Папа возлагалъ очень большія надежды на комитетъ и думалъ, что благодаря его трудамъ осуществится на дѣлѣ та „новая эра въ сношеніяхъ съ Россіей“, которую только пообѣщаль конкордаты 1847 года. Въ булль отъ 1848 года о приведеніи въ исполненіе конкордата папа говорилъ епископамъ: „хотя съ помощью Всевышняго много мы успѣли опредѣлить, но не менѣе того многочисленныя и величайшей важности отношенія предстоить еще привести въ желаемое устройство“ ⁴⁾. Въ письмѣ же къ Александру II по поводу вступленія его на престолъ папа прямо просилъ „довершить дѣло, начатое родителемъ“ ⁵⁾. Все указывало на то, что папа ожидалъ отъ комитета очень многого въ свою пользу. Но ожиданія его не исполнились: „недолговременны и скоропреходящи были надежды“, какъ выразился папа. Невыполненіе желаній, такъ долго лелѣянныхъ папою, было вдвойнѣ неприятно для него и вызвало въ Римѣ глухое недовольство дѣйствіями русскаго правительства. Къ этому же времени подошло другое обстоятельство, которое давало новую обильную пищу и свѣжій горячій матеріалъ для этого недовольства. Именно, въ

¹⁾ Ibid. XXXVI, 36823.

²⁾ Ibid. XL, 41895.

³⁾ Ibid. XXXI, 31182.

⁴⁾ Последняя судьба папской политики. В. Евр. 1868 г. кн. I, стр. 61.

⁵⁾ Ibid. стр. 73.

1863 году вспыхнуло новое возстаніе въ Польшѣ. Католическое духовенство западныхъ губерній и теперь, какъ въ первое польское возстаніе въ 1831 году, явилось не только усерднымъ проповѣдникомъ и защитникомъ мятежа, но и дѣятельнымъ участникомъ во всѣхъ его дѣйствіяхъ. По словамъ М. Н. Муравьева, оно „объявляло въ костелахъ революціонныя манифесты, приводило къ присягѣ вербуемыхъ мятежниковъ, присоединялось къ шайкамъ, которыя не разъ встрѣчались съ нашими войсками, и наконецъ, предводительствовало нѣкоторыми шайками“¹⁾. Такое поведеніе католическаго духовенства не могло конечно не обратить на себя особеннаго вниманія правительства. Послѣднее теперь волей неволей должно было съ одной стороны принять строгія карательныя мѣры противъ уже провинившихся духовныхъ лицъ, а съ дррой—для предупрежденія подобныхъ случаевъ на будущее время усилить свой надзоръ за дѣятельностью всего вообще католическаго духовенства. А усиленіе правительственнаго контроля по отношенію къ духовенству, чѣмъ бы оно ни вызывалось, не могло конечно нравиться папѣ. Папа всегда готовъ оправдывать хотя и завѣдомо незаконныя, но направленные къ его *ad majorem gloriam* поступки подчиненнаго духовенства и обвинять во всемъ его противниковъ, въ данномъ случаѣ русское правительство. И самый мятежъ, по мнѣнію папы, былъ законнымъ протестомъ противъ стѣсненія гражданскихъ и главнымъ образомъ вѣроисповѣдныхъ правъ католическаго населенія западной Россіи. Итакъ, польскій мятежъ 1863 года былъ новымъ поводомъ къ усиленію натянутыхъ отношеній между нашимъ правительствомъ и римскимъ дворомъ. Отношенія эти скоро обострились до крайней степени. Недовольство Рима скоро назрѣло до того, что не могло держаться въ скрытомъ состояніи и въ 1866 году, наконецъ, разрѣшилось совершеннымъ разрывомъ между дворами. Посланники были отозваны изъ столицъ и всякія сношенія между папскимъ и нашимъ правительствами прекратились. Со стороны Россіи послѣдовало распоряженіе, которымъ отмѣнялся конкордатъ 1847 года съ папой²⁾, а папа со сво-

¹⁾ Русскій Вѣстн. 1894 г. IV, 258.

²⁾ „Дѣйствіями римскаго двора, гласящъ правительственный указъ, прерванныя 22 іюля сношенія онаго съ нашимъ правительствомъ и вслѣдствіе того заключенныя 3 августа

ей стороны выпустилъ обвинительную записку противъ Россіи, въ которой указывалъ предъ лицомъ всего свѣта на „гоненія и преслѣдованія“, которыя будто бы терпитъ католическая церковь въ русскомъ государствѣ.

Впрочемъ, никакими существенными перемѣнами въ положеніи католической церкви въ Россіи разрывъ съ папой не сопровождался. Хотя правительственнымъ указомъ конкордатъ 1847 года и отмѣнялся, но статьи его, какъ уже вошедшія въ практику и не противорѣчившія основнымъ государственнымъ законамъ, были оставлены въ прежней силѣ. Извѣстны за время послѣ разрыва только два правительственныя распоряженія, болѣе или менѣе невыгодныя для интересовъ католической церкви въ Россіи,—это распоряженія о закрытіи двухъ епархій—Каменецъ-Подольской въ томъ же 1866 году и Минской—въ 1869 году. Правда, эти распоряженія можетъ быть вовсе не были послѣдствіемъ разрыва. Достаточнымъ основаніемъ для закрытія этихъ епархій могла служить одна уже малочисленность католическихъ церквей и паствы въ ихъ предѣлахъ. Такъ, въ Минской епархіи по статистическимъ свѣдѣніямъ за 1843 годъ было только 89 церквей, а въ Каменецъ-Подольской 102 ¹⁾. Эти двѣ епархіи, какъ самыя незначительныя, и были закрыты, а на ихъ счетъ увеличены также необширныя сосѣднія епархіи. Всѣ церкви и монастыри Каменецкой епархіи вошли въ составъ епархіи Лудко-Житомирской ²⁾, а церкви и монастыри Минской сначала присоединены были къ Виленской епархіи ³⁾, но потомъ уже въ 1883 году отдѣлены отъ нея и переданы въ вѣдѣніе Могилевскаго архіепископа ⁴⁾. Стало бытъ, закрытіе указанныхъ епархій, очень вѣроятно, послѣдовало бы, если бы и не произошло разрыва между дворами. Число католическихъ епархій въ предѣлахъ россійской имперіи давно

1847 года условія и состоявшіяся въ дополненіе оныхъ особыя соглашенія относительно управленія дѣлъ римскаго исповѣданія въ предѣлахъ россійской державы утратили всякую обязательную силу и не могутъ болѣе служить руководствомъ во управленію означенными дѣлами; а потому дѣла сіи должны впредь вѣдаться установленными для того въ государствѣ властями и управленіями, на основаніи коренныхъ законовъ имперіи и царства польскаго“. 2 П. С. З. XLI, 43879.

¹⁾ 2 П. С. З. XVIII, 17407, а, см. за 1890 годъ.

²⁾ 2 П. С. З. XLI, 43865.

³⁾ 2 П. С. З. XLIV, 47307.

⁴⁾ 3 Пол. С. З. III, 1515.

уже не соответствовало количеству католическаго населенія; по сравненію съ епархіями православной церкви, съ устройствомъ которой вообще сообразовалось устройство католической церкви въ Россіи, онѣ являлись какими то аномаліями. Разрывъ съ Римомъ можетъ быть только ускорилъ окончательное рѣшеніе вопроса о закрытіи епархій, но не вызвалъ его.

Былъ также измѣненъ нѣсколько послѣ 1866 года порядокъ сношеній русскихъ католиковъ съ папой вслѣдствіе того, что панскаго посланника въ Петербургъ уже не стало. О всѣхъ нуждахъ, требующихъ папскаго разрѣшенія, католики должны заявлять прежде всего своему епархіальному епископу, который разсматриваетъ ихъ и если не находитъ возможнымъ разрѣшить ихъ своею собственною властію, то передаетъ ихъ въ католическую коллегію. Здѣсь дѣло опять подвергается разсмотрѣнію, и если оно дѣйствительно окажется стоящимъ выше компетенціи коллегіи, то представляется уже на усмотрѣніе папы. Всѣ разрѣшенія, буллы и посланія папы, присылаемыя по его собственной инициативѣ или по просьбѣ русскихъ католиковъ, по полученіи ихъ коллегіею, должны быть прежде своего исполненія представлены въ подлинникѣ министру внутреннихъ дѣлъ, который, если не найдетъ содержаніе ихъ противнымъ государственнымъ постановленіямъ и правамъ самодержавной власти, даетъ имъ надлежащій ходъ ¹⁾.

Были ли другія перемены въ положеніи католической церкви въ Россіи послѣ событія 1866 года и какія именно, говорить объ этомъ мы не имѣемъ никакихъ данныхъ, такъ какъ по особому Высочайшему повелѣнію отъ 1868 года всѣ новыя узаконенія относительно римско-католической церкви въ Россіи не вносились въ Сводъ Законовъ. Только уже въ „Продолженіи“ въ Своду Законовъ, изданномъ въ 1893 году, помѣщены правила „О управленіи духовныхъ дѣлъ христіанъ римско-католическаго исповѣданія“, которыми и опредѣляется положеніе католической церкви въ Россіи въ настоящее время. Къ изображенію современнаго положенія католичества на основаніи этихъ правилъ мы теперь прямо и переходимъ.

(Окончаніе будетъ) *К. Богословскій.*

¹⁾ Въ послѣднее время возстановилась и официальныя сношенія нашего правительства съ римскимъ дворомъ, хотя конкордатъ не возстановленъ.

ВѢРА И РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1898.

№ 5.

МАРТЪ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.
1898.

Πίστει υροῦμεν.
Вѣрою разумѣаемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Марта 1898 года.

Цензоръ Протоіерей *Павелъ Солтисъ.*

С Л О В О

въ Недѣлю Православія 22 февраля 1898 года.

Періодъ исторіи Церкви Христовой, съ начала четвертаго и до конца восьмаго вѣка, отличался появленіемъ многообразныхъ ересей, для ниспроверженія которыхъ созывались Вселенскіе соборы, имѣвшіе своею цѣлію раскрытіе и точное опредѣленіе Православнаго ученія: о взаимныхъ отношеніяхъ лицъ Святой Троицы, о лицѣ Искупителя нашего, Господа Іисуса Христа, и Святаго Духа и о другихъ религіозныхъ вопросахъ, которыхъ касались еретики, напр. объ иконопочитаініи. Въ означенный періодъ времени возникли ереси: арианская, македоніанская, монофизитская, монофелитская и иконоборческая. Хотя нѣкоторыя изъ этихъ ересей имѣли широкое распространеніе среди христіанъ и встрѣчали сильную поддержку со стороны гражданской власти, тѣмъ не менѣе Церковь Христова, согласно съ обѣтованіемъ ея Божественнаго Основателя (Мѡ. XVI, 18), осталась непреоборимою, истинное ученіе Христово восторжествовало надъ всѣми еретическими ученіями и, будучи заключено въ опредѣленіяхъ седьми Вселенскихъ соборовъ, служить для истинныхъ послѣдователей Христовыхъ на всѣ послѣдующія времена надежнымъ руководствомъ въ дѣлѣ вѣры и твердымъ основаніемъ для отличенія Православнаго ученія отъ всякаго ложнаго, еретическаго. На седьмомъ Вселенскомъ соборѣ въ 787 году по Рождествѣ Христовомъ осуждена была ересь иконоборческая; но такъ какъ и послѣ соборнаго осужденія она нѣкоторое время была еще сильна, то въ 842 году созванъ былъ новый соборъ, на кото-

ромъ было подтверждено опредѣленіе седьмага Вселенскаго собора объ иконопочитаніи и затѣмъ, въ знакъ окончательнаго торжества Церкви надъ всѣми ересями, 19 февраля 842 года въ первое Воскресенье великаго поста устроенъ былъ торжественный крестный ходъ по улицамъ Константинополя. Съ того времени первое Воскресенье великаго поста навсегда осталось „днемъ Православія“, т. е., днемъ, въ который воспоминается торжество Православія надъ ересями.

Съ отдѣленіемъ Римской церкви отъ единства Церкви Вселенской, вслѣдствіе уклоненія отъ чистоты Православнаго ученія, хранительницею сего послѣдняго является Церковь Восточная, отъ которой въ 988 году принялъ христіанское ученіе и народъ Русскій. Такимъ образомъ Церковь Русская уже въ теченіи девяти вѣковъ составляетъ часть церкви Вселенской Православной и служитъ хранительницею Православнаго ученія. Какіе же плоды принесла Русскому народу принадлежность его къ Православной Церкви Христовой?

Первымъ и самымъ драгоценнымъ плодомъ принятія Русскимъ народомъ Православной вѣры Христовой служитъ надежда вѣчнаго спасенія. Черезъ принятіе Православной вѣры въ Искупителя нашего, Господа Иисуса Христа, народъ Русскій, который до того времени былъ, по Апостолу, *дикою маслинною*, народомъ, не имѣвшимъ надежды на спасеніе (Ефес. II, 12), привился *къ маслитъ доброй*, къ благородной виноградной лозѣ, Самому Христу, и сдѣлался *причастникомъ корене и масти маслинныя* (Рим. X, 17). И эти благородные соки лозы Христовой. эта благодать Духа Божія, изобильно излившаяся на Русскій народъ по вѣрѣ во Христа, дали обильные плоды. Не зрѣлыя ли грозди благодатныхъ соковъ въ Церкви Русской—сонмы прославленныхъ Богомъ изъ рода нашего угодниковъ Божіихъ? Не всѣ ли сословія Русскаго народа имѣютъ своихъ ходатаевъ предъ престоломъ славы Господней? Вотъ святые иноки—подвижники: Антоній и Феодосій, печерскіе чудотворцы, Сергій Радонежскій, Варлаамъ Хутынскій, Зосима и Савватій Соловецкіе и многое множество другихъ. Вотъ святители Русской Христовой Церкви:

Михаилъ, Петръ, Алексій, Иона, Филиппъ, Иннокентій Иркутскій, Димитрій Ростовскій, Митрофанъ Воронежскій, Тихонъ Задонскій и новоявленный чудотворецъ Θεодосій Угличскій. Вотъ избранники изъ княжескаго достоинства во главѣ съ Равноапостольнымъ княземъ Владиміромъ: святые Борисъ и Глѣбъ, Михаилъ Черниговскій, Михаилъ Тверской, Александръ Невскій и др. И можно ли всѣхъ ихъ перечислить? Князья и княгини, бояре и боярыни, чернецы и міряне, воины и земледѣльцы—всѣ имѣютъ изъ своей среды прославленныхъ Богомъ угодниковъ. Ихъ собственное прославленіе, ихъ предстательство предъ Господомъ за народъ свой, весьма часто видимо проявляемое въ прославленіи нетлѣнныхъ мощей ихъ, въ многообразныхъ знаменіяхъ, чудесахъ и явленіяхъ, ясно свидѣлствуютъ, что Русскій народъ, исповѣдующій ту же Православную вѣру, которую исповѣдывали и они во время своей земной жизни, пребываетъ на истинной дошѣ, Исусъ Христъ, и пытается Его благодатными соками (Іоан. XV, 5).

Это пребываніе православнаго народа Русскаго во Христвъ проявляется и видимо не въ однихъ только Святыхъ Божіихъ, вышедшихъ изъ среды Русскаго народа, но и во всемъ народѣ. Духъ Христовъ въ каждомъ Православномъ Русскомъ человѣкѣ и во всемъ народѣ обнаруживается во всѣхъ явленіяхъ его жизни. Возрождаясь и очищаясь отъ первороднаго грѣха въ таинствѣ крещенія, получая благодатныя силы для жизни богоугодной въ таинствѣ муропомазанія, облегчая свою совѣсть отъ бремени грѣхования въ таинствѣ покаянія, соединяясь съ своимъ Искупителемъ въ таинствѣ причащенія, освящая свою семейную жизнь молитвою Церкви въ таинствѣ брака, Православный Русскій человѣкъ привыкъ во всѣхъ событіяхъ своей жизни и въ самой смерти видѣть проявленіе святой воли Божіей и во всемъ на нее полагаться. Въ горѣ и радости, въ несчастіи и благополучіи онъ стремится въ храмъ Божій и здѣсь изливаетъ предъ Богомъ или свои скорбныя чувства и моленія, или благодарность за ниспосланныя ему блага. Особенно ясно это видно во дни народныхъ бѣдствій или проявленія милости Божіей ко всему народу. Отъ дѣтъ древнихъ, отъ первыхъ вре-

мень своего христіанскаго бытія русскій народъ всегда почиталъ постигающія его бѣдствія, въ видѣ иноземнаго нашествія, голода, мора и т. п., проявленіемъ гнѣва Божія за грѣхи народа и спѣшилъ въ храмъ Божій съ своимъ всенароднымъ покаяніемъ. Такъ было въ прежнія времена; и не то же ли мы видимъ и нынѣ? Не принялъ ли русскій народъ, какъ наказаніе Божіе, какъ проявленіе Его гнѣва, и не принесъ ли онъ всенароднаго покаянія въ храмахъ Божіихъ семнадцать лѣтъ тому назадъ послѣ кончины Царя—мученика,—событія небывалаго въ его исторіи, о которомъ онъ и доселѣ стыдится вспоминать? Съ другой стороны, не украшаются ли и до настоящаго времени храмы Божіи видимыми знаками благодарнаго чувства русскаго народа по поводу милости Божіей, явленной ему около десяти лѣтъ тому назадъ спасеніемъ отъ неизбежной смертной опасности всего царскаго семейства? Посему можно сказать, что русскій народъ живетъ во Христвѣ и со Христомъ и можетъ воскликнуть съ Апостоломъ: *еще живемъ, еще умираемъ, Господни есмь* (Рим. XIV, 8).

Вторымъ плодомъ принятія Православной вѣры Христовой служитъ развитіе въ Русскомъ народѣ чувства любви христіанской и милосердія, проявляющихся въ помощи нуждающимся и благотворительности. Чувство любви христіанской въ жизни Русскаго народа проявляется въ многоразличныхъ видахъ. Во дни постигающихъ землю Русскую бѣдствій, въ видѣ на примѣръ голода, стекаются въ пораженныя голодомъ мѣстности добротныя пожертвованія въ пользу нуждающихся; храмы Божіи по всей землѣ Русской воздвигаются на добротныя жертвы; не только въ большихъ городахъ, но часто въ незначительныхъ селеніяхъ, существуетъ множество благотворительныхъ учрежденій, богадѣлень, больницъ, содержимыхъ исключительно на благотворительныя суммы; миссіонерскія общества, учрежденныя по мысли святителя Московскаго Иннокентія, въ пользу которыхъ нынѣ производился сборъ въ семь храмѣ, существуютъ только добровольными приношеніями. И эти жертвы собираются отнюдь не отъ однихъ богатыхъ, дающихъ отъ избытка своего, но большую часть ихъ составляютъ

лепты простого народа, изъ которыхъ составляются сотни и тысячи рублей. Что, какъ не любовь христіанская, заставляетъ бѣднаго простолюдина опускать свою лепту въ кружку сборщика, ему незнакомаго и собирающаго на построеніе храма въ мѣстности, ему неизвѣстной? Что въ самое послѣднее время побуждаетъ Православныхъ Русскихъ людей жертвовать десятки и сотни тысячъ на устройство храмовъ и школъ въ отдаленной Сибири? Очевидно, къ этому можетъ побуждать только любовь къ братьямъ во Христѣ, лишеннымъ самаго необходимаго для удовлетворенія ихъ духовныхъ потребностей. Не любовь ли христіанская заставляетъ въ наши дни Православныхъ Русскихъ людей не только изъ коренныхъ Русскихъ мѣстностей, но даже изъ отдаленнаго Самарканда спѣшить съ своею матеріальною помощію на устройство храмовъ и школъ къ Православнымъ своимъ братьямъ, живущимъ среди поляковъ—католиковъ? А сколько матеріальныхъ жертвъ приносилось и приносится Русскимъ народомъ въ пользу своихъ единовѣрцевъ, еще недавно бывшихъ подъ турецкимъ игомъ: Сербовъ, Болгаръ, Черногорцевъ, Грековъ, освобожденныхъ и отъ самаго рабства христіанскою любовію Русскаго народа! Православный Русскій христіанинъ простираетъ чувство любви христіанской даже на преступниковъ, и къ нимъ онъ относится съ состраданіемъ и несетъ имъ свои жертвы въ мѣста заключенія. Очевидно, Православный Русскій народъ твердо помнитъ наставленіе Апостола: *стѣи скудостію, скудостію и пожнетъ, а стѣи о благословеніи, о благословеніи и пожнетъ* (2 Кор. IX, 6).

Третьимъ плодомъ принятія Русскимъ народомъ Православной вѣры Христовой является сплоченіе Русскаго государства изъ многихъ частей воедино, воспитаніе непоколебимой преданности Русскаго Православнаго человѣка престолу и отечеству. Не церковь ли Русская Православная, въ лицѣ святителя Петра, благословила основаніе и предрекала будущее значеніе Москвы, какъ средоточія политической жизни Русскаго государства? Не она ли, въ лицѣ преподобнаго Сергія Радонежскаго, благословила Великаго Князя Димитрія Іоан-

новича Донскаго на борьбу съ татарами, поработителями Русскаго народа? Не она же ли, въ лицѣ патріарха Гермогена, инока Авраамія Палицина и другихъ иноковъ лавры преп. Сергія, укрѣпила Русскій народъ въ борьбѣ съ поляками—католиками, желавшими подчинить себѣ Русь? Не вѣра ли Русская Православная подняла весь Русскій народъ на борьбу съ Наполеономъ въ 1812 году и на геройскую защиту твердынь Севастопольскихъ?

Къ числу благъ, полученныхъ Русскимъ народомъ отъ Православной вѣры, нужно отнести еще книжное наученіе, грамотность, которая появилась на Руси вмѣстѣ съ Православною вѣрою. Начиная съ конца десятаго вѣка, со времени Святаго Владиміра, и до конца восемнадцатаго вѣка письменность на Руси была почти исключительно церковная. Только въ настоящемъ столѣтіи широко развивается свѣтская литература, но и до настоящаго времени она не составляетъ еще достоянія всего народа. Что же касается собственно народнаго образованія, то оно до второй половины настоящаго столѣтія было церковнымъ и теперь, послѣ кратковременнаго уклоненія въ сторону, подъ вліяніемъ ложныхъ ученій, истинными радѣтелями народа и верховными его Вождями снова возвращается къ церковному направленію, такъ любимому Русскимъ народомъ.

Намъ могутъ сказать, что мы представляемъ состояніе Русскаго народа, въ отношеніи его преданности Православію, въ слишкомъ благопріятномъ свѣтѣ, что съ одной стороны въ Русской Церкви существуетъ расколъ и множество сектъ, а съ другой—не мало нынѣ найдется среди Русскаго народа людей невѣрующихъ и такихъ, которые въ своихъ отношеніяхъ къ ближнимъ руководятся не христіанскою любовію, а чувствомъ эгоизма и своекорыстія. Конечно, все это, къ сожалѣнію, есть; но это не говоритъ противъ вѣрности всего Русскаго народа Православной вѣрѣ, такъ какъ этихъ отщепенцевъ отъ своей народности и Православной вѣры сравнительно немного, а съ другой стороны подобныя явленія обычны въ грѣшномъ родѣ человѣческомъ. Апостолъ Павелъ говоритъ Коринѣскимъ христіанамъ: *подобаетъ и ересемъ въ васъ быти, да искусни явле-*

ны бываютъ въ васъ (1 Кор. XI, 19). И на всякомъ полѣ наряду съ пшеницею растутъ и плевелы, и благоразумный хозяинъ, какъ учить Господь въ Своей притчѣ (Мѣ. XIII, 28—30), оставляетъ то и другое расти вмѣстѣ до жатвы. Посему, Православные слушатели, не смущаясь существованіемъ среди Русскаго народа отступниковъ отъ вѣры своихъ отцевъ, будемъ дорожить Православною вѣрою и сохранять ее, какъ величайшее благо и сокровище, дарованное намъ по милосердію Божію.

Ректоръ Семинаріи Протоіерей *Іоаннъ Знаменскій*.

Ученіе о богодуховности св. Писанія мужей апостольскихъ.

Въ теченіе значительнаго времени основанная Господомъ нашимъ Иисусомъ Христомъ св. Церковь распространялась благодаря только устной проповѣди апостоловъ и никакихъ другихъ священныхъ книгъ, кромѣ ветхозавѣтныхъ, не знала. „Христовы апостолы“, говоритъ Евсевій Кесарійскій, „чистые по своей жизни и украшенные въ душѣ всякими добродѣтелями, но простые и необразованные по своему языку, возвѣщали царствіе Божіе всему міру, при одномъ содѣйствіи силы Христовой, которою они и совершили столько чудесъ. Облеченные высшимъ и сверхъестественнымъ служеніемъ, они не заботились о написаніи книгъ“¹⁾. Естественно, что живое слово въ первое время предпочиталось письменному свидѣтельству, какъ это видно изъ словъ антиохійскаго епископа св. Игнатія. „Для меня нѣтъ священныхъ лѣтописей, кромѣ Иисуса Христа, кромѣ Его креста, Его смерти и воскресенія“²⁾. Жившій на рубежѣ двухъ вѣковъ Папій, еп. Іерапольскій, даже и не надѣется получить пользы отъ книгъ болѣе, чѣмъ отъ устнаго преданія³⁾, а св. Иринеи о нѣкоторыхъ изъ современныхъ ему христіанскихъ общинахъ замѣчаетъ, что они руководствовались только устнымъ свидѣтельствомъ и книгъ не знали⁴⁾.

Нисколько неудивительно поѣтому, что у апостольскихъ му-

1) *Historia Eccles.* III, 24.

2) *Epistol. ad. Philad.* cap. 8.

3) *Histor. Eccles. Eusev.* III, cap. 39

4) *Adversus haer. Lib.* III, 4.

жей можно найти сравнительно немного опредѣленныхъ выраженій, относящихся къ вопросу о богодухновенности св. книгъ. Св. мужи всецѣло находятся подъ вліяніемъ великихъ событій христіанства и живо хранятъ въ своемъ сердцѣ наставленія и бесѣды св. апостоловъ и самовидцевъ Слова (Лук. I, 2). Поэтому они и не подвергаютъ нарочитому изслѣдованію вопросъ объ авторитетѣ слова Божія. Однако, уже то обстоятельство, что они постоянно возвращаются въ кругу мыслей Священнаго Писанія, заимствуя изъ него не только частныя выраженія, но и цѣлыя отдѣлы, достаточно показываетъ, насколько живо они сознаютъ божественное происхожденіе его. Уже одно это, по нашему мнѣнію, заставляеть не придавать большую важность тому, что мужи апостольскіе иногда довольно свободно относятся къ буквѣ св. Писанія, передавая цитаты изъ св. книгъ своими словами ¹⁾.

Другая важная особенность ученія св. мужей о богодухновенности св. книгъ есть преимущественное утвержденіе ими высшаго происхожденія Ветхаго Заветъа. Цитаты изъ него гораздо чаще приводятся съ вводными формулами: „γραφή λέγει“, „λέγει τὸ Πνεῦμα“, „φησὶν ὁ ἅγιος λόγος“, чѣмъ выдержки изъ новозавѣтныхъ книгъ. На этомъ основаніи старо-протестантскій раціонализмъ (Креднеръ, Фолмаръ, Швеглеръ) и тюбингенская школа утверждали, что на первыхъ порахъ у христіанъ не было вѣрованія въ богодухновенность, что оно явилось только впоследствии во II-мъ вѣкѣ и притомъ заимобразно, по подражанію, было взято у евреевъ ²⁾. Вся несообразность подобныхъ предположеній открывается изъ того факта, что въ I-мъ вѣкѣ канонъ собственно новозавѣтныхъ книгъ только начиналъ составляться, между тѣмъ какъ списки ветхозавѣтныхъ писаній всюду ходили по рукамъ, представляя изъ себя уже „γραφή“, т. е., цѣлое собраніе и опредѣленный кодексъ св. книгъ. Въ

¹⁾ Въ знатоки патристической литературы I—II вѣковъ единогласно отмѣчаютъ свободное отношеніе св. мужей апостольскихъ къ буквѣ св. Писанія. См. гр. напр., „Памятники древней христіанской письменности“ Преображенскаго. Москва. 1860. Томъ II, стр. 104; Theologie der apostol. Vater. Sprinzl. Wien. 1880. Seit. 72 и др.; Die Schriftinspiration. Dausch. Freiburg. 1-91. 5. 46.

²⁾ Beiträge zur Einleitung in die bibl. Schriften. Credner. Erster Band. Halle. 1832. Seit. 13. 15. 55. 79. Cnfr. Nachapostolische Zeitalter. Schwegler.

этомъ и заключается разгадка молчанія о новозавѣтной письменности въ писаніяхъ послѣ-апостольскаго времени. Однако это молчаніе было неполное, такъ какъ въ твореніяхъ св. мужей можно найти, хотя немногіе, но зато несомнѣнные намеки на высшее достоинство новозавѣтныхъ книгъ.

Исторія послѣапостольской литературы открывается посланіемъ ап. Варнавы, и въ немъ въ первомъ мы находимъ данныя по вопросу о богодухновенности. Конечно, согласно съ главною цѣлію своего труда—уяснить типологическій смыслъ Ветхаго Завѣта въ отношеніи къ дѣлу искупленія, ап. Варнава преимущественно учитъ о богодухновенности еврейской письменности. Какъ и слѣдовало ожидать, впрочемъ, апостоль вопроса о богодухновенности специально не касается, хотя этотъ догматъ предполагается, можно сказать, въ каждой строкѣ его посланія. Св. Писаніе имѣетъ для него значеніе, какъ Божественное откровеніе, данное чрезъ пророковъ ¹⁾, и слѣдовательно какъ Писаніе κατ' ἐξουχίην, т. е., по преимуществу, въ особенностяхъ ²⁾. Библія, по ученію св. апостола, есть слово Божіе, ³⁾ слово Господа ⁴⁾, или даже писанная заповѣдь Божія ⁵⁾. Въ частности, о Моисеѣ ап. Варнава замѣчаетъ, что къ сердцу его говорилъ Духъ ⁶⁾, а Давиду имъ усвоится высшій богооткровенный смыслъ ⁷⁾. Слова св. писателей приводятся имъ,

¹⁾ Barnabae Epistol. cap. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 11. 12. 14. Editio Func'a. Tubingae. Св. апостоль, кромѣ того, постоянно говоритъ о пророкахъ, какъ органахъ богооткровенія (cap. 2. 3. 5. 6. 7. 9. 11. 12. 14) и называетъ ихъ иногда по имени, напр., Давида (cap. 4), Исаію (cap. 14) и др. Выраженія псалмовъ (cap. 5. 6. 9. 11), даже отрывки изъ книги Исходъ (Исх. XXIV, 18) называются у него изреченіями пророковъ. Очевидно, слово προφήτης было у св. апостола техническимъ для обозначенія вообще богодухновеннаго писателя.

²⁾ Cap. 4 (Исх. XXXI, 18); cap. 5 (Исх. XLIII, 5. 7); cap. 13 (Быт. XLVIII 9—19); cap. 16 („Графѣ“ называется собраніе отдѣльныхъ мѣстъ изъ пророчествъ); cap. 14 (Исх. XLII, 6. 7).

³⁾ Cap. V. XIII.

⁴⁾ Cap. 2. 3. 4. 6. 9. 12. 14. 15. 16.

⁵⁾ Cap. 7.

⁶⁾ Μωυσῆς δε ἐν Πνεύματι ἐλάλησεν (cap. X. п. 2. Opera patr. apostol. Func pag. 30). Λέγει εἰς τὴν καρδίαν Μωυσεώς τὸ Πνεῦμα (cap. XII п. 2. Ibidem pag. 38).

⁷⁾ Ἐπει οὖν μέλλουσιν λέγειν, ὅτι ὁ Χριστὸς Υἱὸς ἐστὶ Δαβὶδ, αὐτὸς προφητεύει Δαβὶδ φοβούμενος καὶ συνιών τὴν πλάνην τῶν ἀμαρτωλῶν (Cap. XII. п. 10. Ibidem. pag. 40).

какъ изреченія Духа Господня (τό Πνεῦμα Κυρίου προφητεύει) или какъ пророчество (προφητεία) ¹⁾ вообще, а сами пророки называются посланниками Бога. Пророки, по выраженію св. ап. Варнавы, возвѣщаютъ волю Божию людямъ, получаютъ отъ Бога особую благодать (ἔχοντες ἀπ' Αὐτοῦ χάριν), черезъ нихъ говорилъ и открылъ прообразованіе о Христѣ самъ Богъ ²⁾. Первовиновникомъ вдохновенія св. Варнава называетъ Бога вообще, а иногда Сына Божія и св. Духа ³⁾.

Всѣ эти выраженія св. апостола даютъ понятъ, что онъ смотритъ на библейскія книги не какъ на простой письменный памятникъ, но именно какъ на св. Писаніе (Γραφή), основанное на Божественномъ принципѣ и возникшее изъ Божественнаго внушенія. Св. Писаніе для св. Варнавы обладаетъ, слѣдовательно, высшимъ сверхчеловѣческимъ авторитетомъ. Не можетъ быть и рѣчи поэтому о томъ, будто апостольскій понималъ Божественное вдохновеніе въ смыслѣ крайней вербальной теоріи, въ смыслѣ той странной теоріи, которая изъ живого человѣка дѣлаетъ манекена, а самое вдохновеніе сводитъ къ механической диктовкѣ словъ и звуковъ. Въ такомъ случаѣ было бы совершенно непонятно свободное отношеніе ап. Варнавы къ буквѣ св. Писанія. Непонятно было бы и то, почему въ одномъ мѣстѣ своего посланія апостольскій приписываетъ св. писателямъ ясное сознаніе откровенныхъ имъ истинъ ⁴⁾. Несомнѣнно только то, что онъ держится весьма строгаго взгляда на авторитетъ св. Писанія, почему даже выдержки изъ нѣкоторыхъ не дошедшихъ до насъ сочиненій, приводитъ съ обычною формулою: „Κύριος ὀρίζει ἐν ἄλλῃ προφήτῃ“ ⁵⁾;—это, конечно,—потому, что онъ самъ смотритъ на нихъ, какъ на истинныя и потому заслуживающія довѣрія.

¹⁾ Сар. 9. 13. Cnfr. Сар. IX. λέγει Κύριος ἐν τῷ προφήτῃ.

²⁾ Сар. 1. 5. 7. Τί οὖν λέγει ἐν τῷ προφήτῃ (Θεός),—формула, часто употребляемая и св. ап. Павломъ.

³⁾ Сар. 3. 6. и 10 и др.

⁴⁾ Сар. 12. „Ἐπεὶ οὖν μέλλουσι λέγειν, ὅτι ὁ Χριστὸς Ἰσὺς ἐστὶ Λαβίδ, αὐτὸς προφητεύει Λαβίδ, φοβούμενος καὶ συνίων τὴν πλάνην τῶν ἀμαρτωλῶν (Editio Func's pag. 40).

⁵⁾ Такая цитата напр. приведена, по мнѣнію Гефеле, въ сар. XII. п. I. (Преображ. Памяти. древ. христ. письменности; т. II, стр. 60 1860 г.). Сравни сар. XVI п. 5. 6; сар. XI п. 9. 10 по изданію Функа.

По вопросу о взаимномъ отношеніи Ветхаго и Новаго завътовъ и спеціальному вдохновеніи ихъ мы находимъ слѣдующія свѣдѣнія у апостольскаго мужа. Св. Варнава учитъ, что пророки прорицаютъ въ силу особенной благодати (χάρις) ихъ званія, въ силу свойственнаго имъ пророческаго дара ¹⁾. Этими онъ ясно производитъ ихъ вдохновеніе отъ высшаго Божественнаго начала. Послѣ этого вполне естественны слова апостола, что самъ Господь возвѣстилъ намъ прошедшее, настоящее и будущее чрезъ своихъ пророковъ, и что мы должны благодарить Господа за умудреніе насъ въ этомъ ²⁾. Учитъ ли ап. Варнава о вдохновеніи Новаго Завета? Постоянное стремленіе апостола отыскать въ ветхозавѣтныхъ писаніяхъ высшій мистическій смыслъ, указывающій на времена мессіанскія, необходимо предполагаетъ, что апостольскій признаетъ богодухновенность Новаго Завета. Но есть и прямыя указанія касательно этого. Одно мѣсто изъ евангелія Матѳея св. Варнава приводитъ съ характерною формулою: „ὡς γέγραπται“, и этимъ, очевидно, ставитъ первоевангеліе и уже, конечно, другія новозавѣтныя писанія на ряду съ вдохновенными произведеніями пророковъ ³⁾. Да иначе и быть не могло съ той точки зрѣнія, на которой стоитъ св. апостольскій. Откровеніе Бога во Христѣ, по нему, есть болѣе совершенная форма откровенія, сравнительно съ тою, которая является въ ветхозавѣтныхъ пророкахъ; съ другой стороны, по нему, апостолы суть посланники Христа, Имъ Самимъ избранныя для благовѣстія. Ясно, что и писанія св. апостоловъ, получившихъ такія полномочія, должны быть не менѣе истинны и божественны, чѣмъ пророческія книги. Намъ кажется поэтому, что выраженіе ап. Варнавы „Αὐτός ἐν ἡμῖν προφητεύων, Αὐτός ἐν ἡμῖν κατοικῶν“ ⁴⁾ можно понять въ обширномъ смыслѣ и приложить не только къ людямъ благочестивымъ вообще, но и къ апостоламъ, изъ среды которыхъ былъ

¹⁾ Cap. V п. 6.

²⁾ Ἐγνώρισεν γὰρ ἡμῖν ὁ δεσπότης, διὰ τῶν προφητῶν τὰ παρελελυθότα, καὶ τὰ ἐνεστῶτα, καὶ τῶν μελλόντων δούς ἀπαρχὴς ἡμῖν γεύσεως (cap. I, п. 7. Opera patr. apostol. pag. 4).

³⁾ Cap. IV, п. 14 (по Функу). Это мѣсто взято изъ Мате. XXII, 14.

⁴⁾ Epistol. cap. 16.

и самъ ап. Варнава. Даже то обстоятельство, что онъ многократно передаетъ новозавѣтныя Писанія своими словами, что онъ не указываетъ первоисточника, не приводитъ цитатъ, какъ собственныхъ словъ апостоловъ,—даже это обстоятельство даетъ думать, что это и не нужно было дѣлать, что всѣ эти писанія уже хорошо были извѣстны читателямъ, что, слѣдовательно, они пользовались высшимъ авторитетомъ. Итакъ, несомнѣнно, что для ап. Варнавы св. Писанія Ветхаго и Новаго Завета одинаково были матеріальнымъ принципомъ христіанства и первоисточникомъ христіанской вѣры, имѣющимъ высшее Божественное значеніе. Объемъ богодухновенности ап. Варнава понимаетъ весьма широко, такъ какъ приписываетъ Божественное происхожденіе не только законоположительной и пророческой части св. Писанія, но и исторической и обрядовой.

Въ заключеніе должно сказать, что всѣ обвиненія ап. Варнавы въ отрицательныхъ воззрѣніяхъ на богодухновенность св. книгъ со стороны западныхъ раціоналистическихъ богослововъ неосновательны и легковѣсны. Даушъ уже въ томъ обстоятельстве, что св. апостолъ цитуетъ слово Божіе не по тексту семидесяти и не по подлиннику, какъ онъ дошелъ до нашего времени, находитъ указаніе на свободное отношеніе его къ Библии ¹⁾. Но какая связь—между этой предполагаемой, хотя еще далеко недоказанной, цитацией св. апостола и его чисто догматическими воззрѣніями на слово Божіе,—это остается непонятнымъ. Съ другой стороны, развѣ не могли быть въ обращеніи среди христіанъ послѣапостольскаго времени списки св. книгъ, до нашего времени недошедшіе, а потому и неизвѣстные современнымъ ученымъ?

Другой нѣмецкій богословъ Креднеръ изощряется въ совершенно напрасныхъ усиліяхъ и неестественныхъ попыткахъ доказать, что св. апостолъ даже вовсе не признавалъ богодухновенности св. писателей, какъ особаго дара, особой харисмы. По Креднеру, св. Варнава учитъ о дарованіи Духа Божія вообще всѣмъ вѣрующимъ и, стало быть, не допускаетъ обладанія имъ нѣкоторыми лицами въ особенномъ и исключительномъ

¹⁾ Dausch. Die Schriftinspiration. 1891. Seit. 46.

смыслѣ, что именно и составляетъ необходимое предположеніе догмата о богодуховенности ¹⁾. Но кому неизвѣстно, что мысль о всеобщемъ обладаніи дарами св. Духа въ царствѣ благодати, въ царствѣ Христа, есть собственно ученіе Новаго Завѣта и даже еще ранѣе это было предметомъ вдохновенныхъ созерцаній ветхозавѣтныхъ пророковъ (Иоиль, II, 28—32)? Ужели, поэтому, и сама Библия, къ которой такъ тѣсно и по языку, и по ученію примыкаетъ посланіе св. апостола, тоже враждебна ученію о богодуховенности!?

Св. Климентъ, епископъ римскій, учитъ о вдохновеніи св. книгъ согласно съ ап. Варнавою, хотя у него есть и значительное отличіе отъ апостола въ томъ, что онъ съ большею силою утверждаетъ вдохновеніе Новаго Завѣту. У Климента римскаго опредѣленно указано на апостольское достоинство, какъ на источникъ богодуховенности учениковъ Христовыхъ. Св. апостолы, по ученію Климента, были посланы Христомъ такъ же, какъ Христось былъ посланъ Богомъ, и цѣль такого ихъ Божественнаго полномочія состоитъ въ томъ, чтобы съ твердымъ убѣжденіемъ и полною Духа Святаго (*μετὰ πληροφoρίας Πνεύματος Ἁγίου*) благовѣствовать людямъ царствіе Божіе ²⁾. Высшее достоинство апостольскаго званія онъ выражаетъ въ словахъ: „εὐαγγελήσθεσαν ἀπὸ τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ“; приготовленіе апостоловъ къ ихъ должности и подлинность ея высказываетъ такъ: „*παραγγελίας λαβόντες*“, т. е., для своего дѣла св. апостолы приняли повелѣніе отъ Бога; „*πληροφορηθέντες διὰ τῆς ἀναστάσεως τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ*“, т. е., чудо воскресенія послужило для нихъ полнымъ удостоеніемъ въ Божествѣ Христа; „*πισθωθέντες ἐν τῷ λόγῳ*“, а слово Божіе опорою ихъ вѣры (Срав. II Тим. III, 14). Но главнымъ ручательствомъ вѣрности ихъ ученія и истинности ихъ свидѣтельства было, однако, чудесное вдохновеніе, или *πληροφορέα Πνεύματος Ἁγίου* ³⁾. Уже этими замѣчаніями о высшемъ достоинствѣ св. апостоловъ и проповѣдниковъ евангелія, какъ органовъ откровенія и проповѣди, св. Климентомъ пред-

¹⁾ Beitrage zur Einleitung in die bibl. Schrift. Halle. 1832. Seit. 13.

²⁾ Epistol. I ad Corinth. Cap. XLII, n. 3 Opera patrum apostol. Func. 1878. Tubingae.

³⁾ Ibidem.

рѣшается вопросъ о богодуховенности св. Писанія въ смыслѣ положительномъ. Но у него есть и прямыя свидѣтельства объ этомъ. Слова св. Писанія св. Климентъ, подобно ап. Варнавѣ, приводитъ съ формулою „*ὑέγραπται*“ ¹⁾, называетъ ихъ проповѣдью исполненныхъ Духа служителей благодати ²⁾, словами самого Господа Бога ³⁾, а иногда точнѣе: Святаго Духа ⁴⁾, словомъ святымъ ⁵⁾ и пр. Выраженія богодуховенныхъ авторовъ для св. Климента суть изреченія всеовершенной Премудрости или же слова пророческія ⁶⁾. Изъ всего этого съ несомнѣнностью можно заключать, что св. Климентъ признавалъ высшее происхождение св. Писанія, какъ въ отдѣльныхъ выраженіяхъ, такъ и въ цѣломъ объемѣ.

Можно сказать даже большее: ученіе св. Климента по вопросу о богодуховенности есть самое ясное и отчетливое свидѣтельство церковной вѣры въ богодуховенность св. Писанія послѣапостольскаго вѣка. Только у него одного встрѣчаются такія ясныя и опредѣленныя сужденія, какъ на примѣръ слѣдующее: „Служители благодати Божіей говорили по внушенію Духа Святаго“ (*διὰ Πνεύματος Ἁγίου*) ⁷⁾. Св. Климентъ утверждаетъ, однако, не только дѣйствительность богодуховенности св. писателей, но и послѣдствіе ея—непогрѣшимость ихъ. „Вы, братіе“, говоритъ св. епископъ, „спорливы и ревностны въ томъ, что нимаю не относится ко спасенію. Загляните въ Писанія, эти истинныя глаголы Духа Святаго (*εἰς τὰς ἱεράς γραφάς, τὰς ἀληθεῖς, τὰς διὰ τοῦ Πνεύματος τοῦ Ἁγίου*). За-

¹⁾ Epistol. I сс. 3. 4. 14. 17. 29. 36. 39. 46. 48. 50.

²⁾ Οἱ λειτουργοὶ τῆς χάριτος τοῦ Θεοῦ διὰ Πνεύματος Ἁγίου περὶ μετανοίας ἐπέλεξαν (I epist. ad Corinth. cap. VIII, п. I. Opera patr. apost. Func. pag. 70).

³⁾ Epist. I сс. 8. 10. 14. 20. 21. 26. 29. 30. 32. 34. 36. 46. 53. 56. Epistol. II, 3. 4. 7. 13. 15.

⁴⁾ Epist. I ad Corinth. cap. 13 (по Функу pag. 76): Λέγει γὰρ τὸ Πνεῦμα τὸ Ἁγίον Ср. cap. 13. 16. 22 (по Функу pag. 90) Αὐτός (Χριστός) διὰ τοῦ Πνεύματος τοῦ Ἁγίου προσκαλεῖται ἡμᾶς.

⁵⁾ Θεοὶν γὰρ ὁ ἅγιος λόγος. (Ad Corinth. I, cap. XIII п. 3) (по Функу pag. 78). Срав. cap. 56. Кромѣ того св. книги называются Климентомъ „Граφή κατ' ἐξοχὴν (въ особенности) въ слѣдующихъ мѣстахъ: Epistol. I сс. 23. 28. 34. 35. 42. Epist. II, 2. 16. 14 и др.

⁶⁾ Οὕτως γὰρ λέγει ἡ πανάρετος Σοφία (Ad. Corinth. I, cap. LVII, п. 3; по Функу pag. 132).

⁷⁾ Epist. ad Corinth. I, cap. 8.

мѣтте, что въ нихъ ничего не написано несправедливаго и превратнаго ¹⁾). Конечно, именно на основаніи такого принципа богодухновенности Климентъ проводитъ параллель между св. книгами и изреченіями Божіими. „Вы знаете, возлюбленные“, говоритъ онъ Коринѣянамъ, „и знаете хорошо священныя Писанія и разумѣете слова Божіи“ (ἐγχεύοματε εἰς τὰ λόγια τοῦ Θεοῦ) ²⁾). Основаніемъ для такого ученія объ авторитетѣ св. книгъ св. Климентъ считаетъ то, что онѣ содержатъ въ себѣ запись сверхъестественныхъ откровеній. „Блаженный Моисей изобразилъ въ св. книгахъ все заповѣданное ему (τὰ διατεταγμένα αὐτῷ πάντα), а прочіе пророки послѣдовали его примѣру и утвердили его свидѣтельство собственными“ ³⁾).

Одинаковая цитация ветхозавѣтныхъ и новозавѣтныхъ писаній говоритъ о признаніи св. Климентомъ одинаковаго авторитета тѣхъ и другихъ. Примѣтное различіе, дѣлаемое въ этомъ отношеніи св. Варнавою, у св. Климента значительно сглаживается ⁴⁾). Св. епископу принадлежитъ одно изъ яснѣйшихъ свидѣтельствъ о вдохновеніи перваго посланія къ Коринѣянамъ ап. Павла, выраженное имъ въ слѣдующихъ словахъ: „Возьмите посланіе блаженнаго Павла. О чемъ онъ пишетъ вамъ въ началѣ евангельской проповѣди? Истинно по вдохновенію онъ написалъ (ἐπ' ἀληθείας πνευματικῶς ἐπέστειλεν) вамъ, какъ о себѣ самомъ, такъ и о Кифѣ и Аполлосѣ“ ⁵⁾). Выраженіемъ „πνευματικῶς“ св. Климентъ указываетъ на Святаго Духа, что вполне подтверждается и контекстомъ предыдущей главы. Богодухновенность приписывается той части посланія, гдѣ этикодогматическое ученіе соединено съ чисто историческими свѣдѣніями ⁶⁾). Однако, изъ словъ Климента еще не видно, обозначаетъ ли онъ названіемъ „πνευματικῶς“ отличный отъ благодати апостольства даръ или нѣтъ. Попытки отыскать у св. Климента вербальную теорію вдохновенія были бы совершенно напрасны, такъ какъ у него встрѣчается много сво-

¹⁾ Epist. ad Corinth. I cap. 45.

²⁾ Ibidem cap. LIII.

³⁾ Loc. cit. cap. XLIII.

⁴⁾ Epistol. I, XLII.

⁵⁾ I, XLVII.

⁶⁾ О раздѣленіи коринѣскихъ христіанъ.

бодныхъ цитатъ, хотя и не въ такой мѣрѣ, какъ у ап. Варнавы. Общая ясность всего ученія св. Климента особенно о Божественномъ достоинствѣ новозавѣтныхъ писаній, указаніе на непогрѣшимость ихъ,—все это заставляетъ видѣть въ немъ значительный шагъ впередъ, сравнительно съ ученіемъ ап. Варнавы.

Въ „Пастырѣ“ св. Ерма нѣтъ опредѣленныхъ сужденій и выраженій по вопросу о богодухновенности, но—много оснований думать, что мысль о ней далеко не была чужда писателю. Безъ предположенія ея нельзя понять уже самую апокалиптическую форму созерцаній св. Ерма, заимствованную имъ, вѣроятно, изъ библейскихъ откровеній пр. Даниила, Иоанна Богослова и особенно третьей (по Вульгатѣ четвертой) книги Ездры. Въ своихъ таинственныхъ созерцаніяхъ сверхъестественнаго міра св. Ерма настолько сживается съ мыслями и воззрѣніями Библии, что въ этомъ можно видѣть рѣшительное доказательство признанія имъ богодухновенности ея. Постепенность въ развитіи богооткровенія въ Ветхомъ и Новомъ Завѣтѣ для Ерма отступаетъ назадъ: оба Завѣта являются для него однимъ цѣльнымъ фундаментомъ, на которомъ строится церковная башня какъ ветхозавѣтными праведниками и пророками, такъ точно и св. апостолами и служителями благовѣстія Сына Божія ¹⁾. Высшее значеніе св. книгъ предполагается св. мужемъ, когда цитаты изъ нихъ онъ приводитъ съ обычною библейскою формулою: „написано“ ²⁾. Это видно также изъ того, что въ заключеніе видѣній онъ беретъ свидѣтельства изъ самаго св. Писанія ³⁾, въ подтвержденіе внушаемыхъ ему истинъ. Не лишень значенія также слѣдующій фактъ: римская община временъ св. Ерма въ лицѣ своихъ многихъ членовъ обладала чрезвычайнымъ даромъ прорицанія. Св. Ерма весьма

¹⁾ Similit. IX, 15 п. 4. (Opera apost. patr. Func. pag. 530). Οἱ μὲν πρῶτον, ἔγραψον. οἱ εἰς τὰ θεμέλια τεθεμεμένοι, πρώτη γεγεῖα. Οὐ δε γέ δευτέρα γεγεῖα ἀνδρῶν δικαίων οἱ δὲ γέ προφῆται τοῦ Θεοῦ καὶ διάκονοι αὐτοῦ οἱ δὲ μ' ἀπόστολοι καὶ διδάσκαλοι τοῦ κηρύγματος τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ.

²⁾ Vis. II, 3.

³⁾ Visio IV, 3. Профессоръ Цанъ въ своей диссертаци, „Der Hirte des Hermas“. 1868. Seit 318, доказываетъ, что св. Ерма разумѣетъ именно библейскія пророчества въ словахъ: „Μνημονεύετε τὰ προγεγραμμένα“.

подробно учить объ этомъ замѣчательномъ явленіи, аналогичномъ библейскому пророчеству. Условіемъ правильнаго пользованія этимъ даромъ онъ ставитъ высоту нравственной жизни (*ἡσυχία καὶ ταπεινοφροσύνη*), а самый актъ прорицанія понимаетъ въ смыслѣ гармоническаго подчиненія чловѣка Духу Божію ¹⁾. Подобнымъ же образомъ, конечно, представлялъ св. Ерма и библейское вдохновеніе.

Подобно Ерму, св. Игнатій, епископъ Антиохіи Сирійской, беретъ свидѣтельство изъ священныхъ книгъ почти всегда безъ собственнаго наименованія ихъ, хотя у него весьма много соприкосновеній съ ними, особенно съ псалмами, притчами, книгою пр. Исаи, евангеліями, посланіями Павловыми и соборными. Вліяніе св. Писанія на композицію замѣчательнѣйшихъ произведеній пера антиохійскаго епископа не оставляетъ ни малѣйшаго сомнѣнія въ томъ, что св. книги были для него путеводственнымъ авторитетомъ, на которомъ онъ старался твердо обосноваться. Положительныя свидѣтельства подтверждаютъ это. Въ посланіи къ Филадельфіяцамъ мы находимъ слѣдующее увѣщаніе св. Игнатія: „Будемъ прибѣгать къ Евангелію, какъ къ плоти Господа“ (*τῷ εὐαγγελίῳ, ὡς σαρκὶ Ἰησοῦ*) и Апостоламъ, какъ къ пресвитерству Церкви ²⁾. Патрологи понимаютъ это выраженіе въ различныхъ смыслахъ. О. Преображенскій видитъ здѣсь увѣщаніе относиться къ евангелію съ такимъ же благоговѣніемъ, какъ къ самому присутствующему тѣлесно Господу, и къ апостоламъ, какъ бы живому еще пресвитерству Церкви ³⁾. По мнѣнію проф. Цана, св. епископъ здѣсь говоритъ о томъ, что новозавѣтное благоговѣствованіе получило въ св. книгахъ нѣкоторое прочное, какъ бы тѣлесное существованіе ⁴⁾. Спринцль (Sprinzel) отмѣчаетъ ту особенность мысли св. Игнатія, что здѣсь онъ свидѣтельствуеъ объ истинѣ вочловѣченія Христа ⁵⁾. Наконецъ, Функъ,

¹⁾ Mand. XI, п. 8. (Opera patr. apost. Func. pag. 426). „Οὐδὲ ἕταν θελήσῃ ἀνθρώπος λαλεῖν, λαλεῖ τὸ Πνεῦμα Ἅγιον, ἀλλὰ τότε λαλεῖ, ἕταν θελήσῃ αὐτὸ ὁ Θεὸς λαλῆσαι.

²⁾ Ad. Philad. cap. V.

³⁾ Преображен. Памятники древней христ. письмен. 1860, стр. 412.

⁴⁾ Ignatius von Antiochien. 1873. Seit 434.

⁵⁾ Die Theologie der apostol. Water. Wien. 1880. Seit. 96.

которому принадлежит пятое, послѣ Гефеліанскаго, изданіе твореній апостольскихъ мужей въ подлинномъ текстѣ, разумѣть поди τὸ εὐαγγέλιον св. мужа первый отдѣлъ Нового Завѣта, а поди οἱ ἀπόστολοι—вообще ученіе апостоловъ Христа устное или письменное ¹⁾). Такъ какъ подробный разборъ этихъ мнѣній завелъ бы насъ слишкомъ далеко, то мы ограничимся только замѣчаніемъ, что всѣ эти мнѣнія собственно нисколько не исключаютъ ни письменнаго характера евангелія, ни высшаго божественнаго авторитета его. Соединяя въ одно цѣлое мнѣніе о. Преображенскаго съ мнѣніемъ Функа можно съ полнымъ правомъ указывать на это мѣсто, какъ на очевидное доказательство вѣры св. Игнатія въ богодухновенность новозавѣтной письменности.

О богодухновенности Ветхаго Завѣта св. Игнатій учитъ гораздо опредѣленнѣе. Въ той же главѣ того же посланія онъ замѣчаетъ, что нужно любить пророковъ, ибо они возвѣщали то, что относится къ Евангелію и причислены Христомъ къ евангалію общаго упованія ²⁾). Въ посланіи къ Магнезіяцамъ онъ выражается еще точнѣе: пророки, по его ученію, были люди божественные (θεϊότατοι) и вдохновлялись благодатію Божіею (ἐμπεόμενοι ὑπὸ τῆς χάριτος Αὐτοῦ); монотеистическое ученіе о единствѣ Божіемъ, вочеловѣченіи Слова и многія событія искупленія были главными предметами ихъ вдохновенія ³⁾). Подобно Клименту и Ерму, св. Игнатій Богоносець убѣжденъ въ томъ, что Ветхій и Новый Завѣтъ составляютъ части одного и того же Божественнаго откровенія, развивавшагося постепенно. Противъ докстовъ онъ замѣчаетъ, что истинное челоуѣчество Христа засвидѣтельствовано одинаково чрезъ пророчества, законъ Моисея и евангелія ⁴⁾, что къ пророкамъ должно относиться съ такимъ же вниманіемъ, какъ и къ евангелію, въ которомъ открыто страданіе Христа ⁵⁾. При всемъ томъ „Еван-

¹⁾ Opera patr. apostol. Func. 1878. 226—227.

²⁾ Ad. Philadel. cap. V. Καὶ τοὺς προφῆτας δὲ ἀγαπῶμεν διὰ τὸ καὶ αὐτοὺς εἰς τὸ εὐαγγέλιον κατηγγελμέναι καὶ εἰς αὐτὸν ἐλπίζειν...

³⁾ Epistol. ad. Magnes. cap. VIII, 2 (Opera patr. apostol. Func. 1878 Tübingae).

⁴⁾ Ad. Smyru. V, 1.

⁵⁾ Ibidem VII, 2.

геліе имѣеть въ себѣ вѣчто превосходное (ἐξαιρετον). Ибо возлюбленные пророки только указывали на Христа, а Евангеліе есть совершенство нетлѣвнїя ¹⁾. Положительная точка зрѣнїя св. Игнатїя на вопросъ о богодухновенности св. книгъ всецѣло выражается и въ тѣхъ формулахъ, коими предваряеть онъ обыкновенно цитаты изъ св. Писанїй, каковы: „какъ написано“ (ὡς γέγραπται), или „ибо написано“ (γέγραπται γαρ) ²⁾ и др., хотя несомнѣнно что онъ воздерживается отъ употребленїя такихъ формулъ въ отношенїи къ книгамъ Новаго Завѣта. Это, впрочемъ, вполне естественно, потому что писанїя св. апостоловъ тогда еще не были собраны въ одно цѣлое, подобно ветхозавѣтному канону, т. е., не составляли еще „Графѣ“. Сравнительная ясность ученїе св. Игнатїя Богоносца приближаетъ его къ ученїю св. Климента Римскаго, но есть въ немъ и вѣчто новое, а именно: указанїе на существенные предметы вдохновенїя.

Соученикъ св. антиохійскаго епископа, Поликарпъ Смирнскій косвенно намекаетъ на высшїй авторитетъ св. Писанїя, когда отдѣльные выраженїя изъ него приводитъ какъ изреченїя Господа ³⁾, какъ „Графѣ“ вообще ⁴⁾; но и прямо онъ говоритъ объ этомъ, когда, хваля Филиппійцевъ за хорошее изученїе св. книгъ, называетъ эти книги священными (ιερατῶν γραφῶν) ⁵⁾. Высшїй сверхчеловѣческїй характеръ посланїй ап. Павла св. Поликарпъ отмѣчаетъ вполне опредѣленно: ап. Павелъ писалъ посланїя по дару особенной премудрости (τῆ σοφίᾳ), которой ни ему, Поликарпу, ни кому-либо другому нельзя достигнуть ⁶⁾. Писанїя Ветхаго и Новаго Завѣта, очевидно, имѣють для него одинаковый авторитетъ, такъ какъ извлеченїя дѣлаются имъ изъ того и другого въ одинаковой

¹⁾ Ad. Philad. cap. IX.

²⁾ Св. Игнатїй такъ цитуетъ Првтч. III, 31. 18. 17. См. Ad. Ephes. cap. V и Ad. Magnes. cap. XII.

³⁾ Въ ad Philip. cap. 2 п. 7 св. Поликарпъ приводитъ двѣ новозавѣтныхъ цитаты, какъ слова Господа и Учителя.

⁴⁾ Ibidem cap. 12 цитаты изъ псалмовъ и посланїя къ Ефессянамъ.

⁵⁾ Ad Philip. cap. XII п. 1 Πέλαθα γάρ οτι καλῶς γεγυμνασμένοι ἐστί ἐν ταῖς, ἱεραῖς γραφαῖς, καὶ οὐδέν ἡμᾶς λανθάνει. (Oper. patr. apost. Func. p. 278—280).

⁶⁾ Ad Phil. cap. III Οὐτε γάρ ἐγώ, οὔτε ἄλλος ὄμοιος ἐμοὶ δύναται κατακολουθεῖσαι τῆσοφίᾳ.

формѣ, а иногда прямо объединяются имъ подъ общимъ названіемъ „Γραφαί“¹⁾). Благовѣстіе самаго Господа, проповѣдь апостоловъ и пророковъ ставятся св. Поликарпомъ въ параллель, чѣмъ, конечно, предполагается, что и ветхозавѣтныя и новозавѣтныя писанія такъ же суть изреченія Господа, какъ и слова самаго Господа Иисуса Христа²⁾). Особенно цѣнно указаніе св. Поликарпа Смирнскаго на то, что новозавѣтныя Писанія произошли изъ особаго апостольскаго дара, хотя, съ другой стороны, это указаніе—слишкомъ обще, а отношеніе апостольской σοφία къ благодати самаго апостольства онъ не опредѣляетъ.

Въ „посланія къ Діогнету“ ссылки на св. Писаніе уже совершенно опредѣленны³⁾). Слова св. апостоловъ писатель этого посланія приводитъ уже какъ заключенныя въ письмени и на нихъ всецѣло старается обосновать христіанское ученіе. Для вопроса о богодухновенности особенно важны—слова его касательно послѣдствій принесеннаго Логосомъ Божественнаго откровенія. „Вѣчно Сущій признавъ Сыномъ: чрезъ Него обогащается Церковь, множится благодать во святыхъ, даруется разумъ, открываются тайны... Такимъ образомъ и страхъ закона (φόβος νόμου) восхваляется, благодать пророковъ (πρόφητων) познается, вѣра евангелій (εὐαγγελίων) утверждается и сохраняется преданіе апостоловъ“ (ἀποστόλων)⁴⁾). По терминологіи автора посланія къ Діогнету „законъ и пророки“, очевидно, обнимаютъ собою весь ветхозавѣтный канонъ, а „евангеліе и апостольское преданіе“ всю письменность Новаго Завѣта. Нужно имѣть въ виду, что вся рѣчь автора построена по закону строгаго параллелизма. Авторъ посланія, приписывая высшій даръ (χάρις) пророкамъ, очевидно, этимъ предполагаетъ Божественное происхожденіе ветхозавѣтнаго закона. А такъ какъ евангеліе и апостольское преданіе ставятся здѣсь

¹⁾ Ibidem cap. XII.

²⁾ Ad Philip. cap. VI, p. 1: „Ὅτως οὖν δουλεύσωμεν αὐτῷ μετὰ φόβου καὶ πάσης εὐλαβείας καθὼς αὐτὸς ἐνετείλατο καὶ οἱ εὐαγγελισάμενοι ἡμᾶς ἀπόστολοι καὶ οἱ προφῆται, οἱ προκηρύξαντες τὴν ἔλεσιν τοῦ Κυρίου ἡμῶν (по Функу pag. 272—274).

³⁾ Epist. ad Diognetum cap. X. XI. XII. Ὁ ἀπόστολος γέγει—цитата вполне опредѣленная.

⁴⁾ Epistol. ad Diognet. cap. XI. v. 6.

на ряду съ закономъ и пророками, то очевидно эту *χάρις* авторъ простираетъ и на нихъ.

Такъ называемое „папiанское свидѣтельство“ представляетъ величайшiй интересъ для историка новозавѣтнаго канона. Для вопроса же о богодухновенности св. книгъ оно имѣетъ значенiе совершенно по другимъ основанiямъ. Въ лицѣ iераспольскаго епископа западная свободомыслящая пресса указываетъ противника общецерковнаго вѣрованiя въ богодухновенность евангелiй и, стало быть, и другихъ книгъ. Какъ извѣстно, этотъ епископъ, помимо своей учености и знанiя св. Писанiя, прославился, какъ собиратель живыхъ преданiй о земной жизни Господа ¹⁾ и выставлялъ для этого извѣстные мотивы. „Я полагаю“, говоритъ онъ, „что книжныя свѣдѣнiя не столько принесутъ мнѣ пользы, сколько живой и болѣе вѣдряющiйся голосъ“ ²⁾. Отсюда дѣлаютъ выводъ, что св. мужъ не знаетъ никакихъ евангелiй, богодухновенныхъ въ смыслѣ Церкви, что онъ даже и нужды въ нихъ никакой не чувствуетъ; иначе ему не зачѣмъ было бы превозносить такъ значенiе устнаго преданiя ³⁾. Для своей цѣли—нѣкоторые изъ западныхъ ученыхъ, напр. Даушъ, привлекаютъ также слова Папiа Iераспольскаго о евангелiи Марка: „Маркъ, истолкователь Петра, съ точностью написалъ то, что запомнилъ, хотя порядка словъ и дѣянiй Христа не держался, потому что самъ Господа не слушалъ и Ему не сопутствовалъ“ ⁴⁾. Такъ какъ здѣсь говорится только о естественныхъ человѣческихъ силахъ и способностяхъ, участвовавшихъ въ составленiи св. книгъ, главнымъ образомъ о памяти, и ни слова не говорится о содѣйствiи Божиемъ, то ясно, говорятъ, что Папiй держится совершенно свободнаго и для I вѣка даже нѣсколько „наивнаго“ взгляда на авторитетъ Библии ⁵⁾. Однако, первыя изъ вышеприведенныхъ словъ Папiа имѣютъ совершенно общiй характеръ и не опредѣляютъ, что собственно нужно разумѣть подъ упоминаемыми здѣсь *τὰ βιβλία*. Кромѣ

¹⁾ *Histor. Eccles. Euseb. Lib. III, cap. 36.*

²⁾ *Histor. Eccles. Euseb. Lib. III, cap. 39. Οὐ γὰρ τὸ ἐκ τῶν βιβλίων τοσοῦτον μὲ ὠφελεῖν ὑπολαμβάνων, ὅσων τὸ παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης.*

³⁾ *Beitrag zur Einleitung in die bibl. Schrift Credner. Halle. 1852. 23—24.*

⁴⁾ *Euseb. Histor. Eccl. III, 39.*

⁵⁾ *Die Schriftinspiration. P. Dausch. Freiburg in Breisgau. 1891. Seit 48. Wie man sieht, weisz Papias nichts von einer besonder Inspiration.*

того Папій не говоритъ здѣсь объ авторитетѣ св. книгъ, а просто о томъ психологическомъ фактѣ, что живой одушевленный рассказъ производитъ на человѣка большее впечатлѣніе, нежели безличная книга. Эти слова вполне понятны въ устахъ Папія, жившаго въ такое время ¹⁾, когда евангельскія событія и бесѣды апостоловъ еще живо хранились въ христіанскихъ общинахъ и устно передавались съ большими подробностями, нежели какъ онѣ были записаны. Нѣчто подобное можно читать у св. Игнатія, который также не признаетъ „никакихъ лѣтописей, кромѣ креста Христова, Его смерти и воскресенія“ ²⁾; это однако нисколько не препятствовало ему рѣшительно утверждать вдохновеніе св. книгъ. Такъ или иначе, но совершенно излишне прибѣгать къ предположенію Дауша, будто Папій разумѣетъ здѣсь собственно евангелія апокрифическія, — предположенію, которое не заключаетъ въ себѣ ничего, кромѣ простой благонамѣренности изобрѣтателя его ³⁾. Что касается второго свидѣтельства епископа Іерапольскаго, то въ немъ, дѣйствительно, умалчивается о Божественномъ содѣйствіи св. Марку, при написаніи его евангелія, но это вовсе не значить, что оно ему враждебно. Значеніе евангелія Марка Папій сводитъ собственно къ тому, что на страницахъ его точно передается проповѣдь ап. Петра, который, въ противоположность Марку, самъ лично слушалъ Господа и сопутствовалъ Ему ⁴⁾. Очевидно, онъ вовсе не отрицаетъ авторитетъ второго евангелія, но только ставитъ его въ зависимость отъ савкціи ап. Петра. Да это и понятно, такъ какъ св. евангелисту Марку Папій приписываетъ непогрѣшимость — прямое слѣдствіе богодухновенности. „Маркъ не погрѣшилъ ни сколько, описывая нѣкоторыя событія такъ, какъ онъ ихъ припоминалъ: о томъ только онъ заботился, чтобы чего-либо изъ слышаннаго не пропустить или не переименовать“ ⁵⁾. Изъ этого слѣдуетъ, что св. Папій былъ такимъ же представителемъ церковной вѣры въ авторитетъ св. Писанія, какимъ былъ Климентъ, Поликарпъ и др.

¹⁾ II-я половина перваго и I втораго вѣка.

²⁾ Ad Philad. el. cap. 8.

³⁾ Dausch. Schriftinspiration. Freiburg. 1891. 48.

⁴⁾ Histor. Eccles. III, 39.

⁵⁾ Histor. Eccles. Euseb. III, 39.

Въ заключеніе должно замѣтить относительно ученія о богодухновенности всѣхъ вообще мужей апостольскихъ, что оно имѣетъ безусловно положительный характеръ. Особенно часто они цитуютъ ветхозавѣтныя писанія, и имъ преимущественно усвояютъ высшее происхождение. Это именно и ввело въ заблужденіе нѣкоторыхъ историковъ догматовъ (напр. французскаго ученаго М. Eugene Haag), которые слишкомъ постѣпили съ своимъ утвержденіемъ, будто въ первомъ вѣкѣ церковная традиція совершенно ничего не знаетъ о вдохновеніи Новаго Завѣта по той простой причинѣ, что тогда еще не могло быть и рѣчи о полномъ собраніи апостольскихъ писаній¹⁾. Для опроверженія этого достаточно указать уже на одно яснѣйшее свидѣтельство св. Климента Римскаго о посланіяхъ ап. Павла, а также на то мѣсто, гдѣ онъ всѣ вообще писанія безъ различія завѣтовъ называетъ истинными глаголами Духа Святаго²⁾, не говоря уже о другихъ не менѣе ясныхъ выраженіяхъ св. Игнатія—Богоносца, Поликарпа Смирнскаго и автора посланія къ Діогнету. Скорѣе должно признать отличительною особенностью ученія мужей апостольскихъ о богодухновенности то, что они наиболѣе рѣшительно учатъ о Божественномъ вліяніи, сверхъестественномъ воздѣйствіи на св. авторовъ книгъ, но совершенно умалчиваютъ объ участіи ихъ естественныхъ способностей и силъ. Только Папій Иеропольскій совершенно опредѣленно указываетъ на участіе въ составленіи св. книгъ умственныхъ способностей богодухновенныхъ авторовъ, особенно памяти, но въ какомъ отношеніи онѣ стоятъ къ наитію св. Духа, пользовавшагося ими, объ этомъ онъ не говоритъ. Последнюю проблему, выдвинутую запросами времени, пытались разрѣшить апологеты II вѣка.

Д. Леонардовъ.

¹⁾ M. Eugene Haag. Histoire des Dogmes Chretiens. Paris. 1862. p. 3.

²⁾ Epist. ad Corinth I, XLVII; ibidem I, cap. 8.

Иннокентій, митрополитъ Московекій и Коломенекій.

(Продолженіе *).

Еще въ концѣ 1842 года извѣстный церковный писатель Андрей Николаевичъ Муравьевъ, задумавъ написать нѣчто въ родѣ біографіи преосвященнаго Иннокентія, по составленіи ея, предложилъ ее на разсмотрѣніе митрополиту Московскому Филарету, принимавшему столь близкое и живое участіе въ судьбѣ преосвященнаго Иннокентія. Прочитавъ рукопись о семъ архипастырѣ-миссіонерѣ, изображавшую, по опредѣленію самаго автора ея, въ формѣ „записки“, подвиги преосвященнаго Иннокентія на островахъ Алеутскихъ и послѣдующія его дѣйствія въ дѣлѣ проповѣди, послѣ посвященія его въ санъ епископа Камчатскаго ¹⁾, митрополитъ Филаретъ писалъ А. Н. Муравьеву отъ 14 января 1843 года: „Она (*рукопись*) занимательна. Два замѣчанія могу на нее сдѣлать. Первое: не приписывайте болѣе должнаго митрополиту Московскому. Второе: не спѣшите бранить учениковъ В*** ²⁾. Правда, тотъ изъ нихъ, который въ Вианской семинаріи и который обрадовалъ было меня прошедшимъ лѣтомъ на испытаніи ³⁾, объявилъ, что, непременно желая въ свѣтское званіе, не хочетъ учиться, и наказанія не подѣйствуютъ. Но и послѣ сего прошу не бранить его въ книгѣ, такъ рано“ ⁴⁾. Сколько сердечности въ этихъ словахъ! Сколько

*1) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1898 г., № 3.

¹⁾ См. *Письма митр. Филарета къ А. Н. Муравьеву*, стран. 118, примѣчаніе самаго А. Н. Муравьева. Кіевъ, 1869.

²⁾ Т. е., Веніаміиновыхъ, Иннокентія и Гаврііла.

³⁾ Разумѣются лѣтніе экзамены 1842 года.

⁴⁾ *Письма митр. Филарета къ А. Н. Муравьеву*, стр. 120. Кіевъ, 1869.

отечески—любеобильной попечительности и мудрой предусмотрительности! Въ самомъ дѣлѣ, какъ увидимъ вскорѣ, еще рано было бранить учениковъ Веніаминовыхъ. Между тѣмъ эту рукопись свою А. Н. Муравьевъ предлагалъ митрополиту Филарету напечатать въ издаваемыхъ при Московской духовной академіи *Прибавленіяхъ къ твореніямъ св. Отцевъ*. Посему митрополитъ Филаретъ отъ 15 іюля того же 1843 года писалъ ректору означенной академіи архимандриту Евсевію: „Пошлется къ вамъ рукопись Андрея Николаевича Муравьева о преосвященномъ Алеутскомъ, предлагаемая сочинителемъ для напечатанія въ изданіи вашемъ, или въполнѣ, или въ сокращеніи. Я читалъ ее давно и не ясно помню. Но кажется обширна будетъ для вашего изданія; и есть черты, съ которыми лучше бы ей выйти въ свѣтъ не теперь и не у насъ. Прочитайте и скажите мнѣ ваше мнѣніе свободно ¹⁾. Въ силу этого отзыва митрополита Филарета рукопись о преосвященномъ Иннокентіи такъ и не была напечатана.

Правда, Иннокентій Веніаминовъ, старшій сынъ преосвященнаго Иннокентія, былъ испорченъ нравственно еще съ дѣтства, какъ о томъ писалъ въ своемъ дневникѣ покойный преосвященный Герасимъ († 1880), ²⁾ сродникъ преосвященнаго Иннокентія, привезшій дѣтей послѣдняго изъ Сибири въ Петербургъ ³⁾ и имѣвшій, по порученію преосвященнаго Иннокентія, попеченіе о нихъ ⁴⁾. Самъ преосвященный Иннокентій хорошо сознавалъ это и горько сокрушался о семъ своимъ родительскимъ сердцемъ. Когда Иннокентій Веніаминовъ, вслѣд-

¹⁾ *Чтенія въ Общ. люб. дух. просв.* за 1882 г., ч. III, стран. 276 „Матеріаловъ для исторіи русской церкви“.

²⁾ Преосвящ. Герасимъ (въ мѣрѣ Георгій Добросердовъ), епископъ Астраханскій, былъ уроженецъ Иркутской епархіи и уже въ санѣ священника, прибывъ съ дѣтьми преосвящ. Иннокентія въ Петербургъ, поступилъ здѣсь въ духовную академію и въ 1845 г. Ковчиль курсъ со степенью магистра. Дневникъ его см. въ *Астрахан. Епарх. Вѣдомостяхъ* за 1879 и 1880 годы.

³⁾ См. о семъ въ *Письмахъ митр. Филар. къ А. Н. Муравьеву*, стран. 128—129. Кіевъ, 1869; *Письма его же къ Высоч. Особ. и друг. лиц.*, ч. I, стр. 138—139, примѣчаніе. Тверь, 1888; также *Письма митр. Иннокентія, собранныя Барсуковымъ*, I, 44. 46—47. Спб. 1897.

⁴⁾ См. о семъ въ *Письмахъ митроп. Иннокентія, собр. Барсуковымъ*, I, 208, Спб. 1897.

ствіе своего упорнаго нежеланія учиться болѣе, уволенъ былъ изъ Виѣанской духовной семинаріи, не окончивъ курса (изъ средняго отдѣленія), митрополитъ Филаретъ передалъ его архимандриту Московскаго Знаменскаго монастыря Митрофану, который по сему случаю писалъ преосвященному Иннокентію. И вотъ что отъ 28 марта 1845 года преосвященный Иннокентій писалъ означенному отцу архимандриту въ отвѣтъ на его письмо: „Да воздастъ вамъ Господь Богъ за то попеченіе, какое прилагаете вы о сынѣ моемъ. Вы этимъ меня очень утѣшили. Не знаю, едва-ли кажущееся исправленіе его истинное! По крайней мѣрѣ я на это не надѣюсь! Собственныя усилія человѣка въ исправленіи себя (какъ вы и сами знаете лучше меня) очень не надежны, даже совсѣмъ не надежны. Только благодать Божія можетъ это начать и совершить, а изъ всѣхъ приемовъ сына моего въ исправленіи себя я вижу только его дѣйствія, по крайней мѣрѣ, я не вижу въ нихъ духа благодати. Тамъ, гдѣ человѣкъ выражается: *я, мнѣ, мое, исправлюсь*,—тутъ дѣло не надежно. Настоящее положеніе его меня не сокрушаетъ, я ждалъ этого. Но боюсь, что онъ, сдѣлавшись рясоносцемъ, не окажется такимъ, какимъ долженъ быть. И потому, если бы касалось до меня самаго, то я не только *руки*, но пальца не положилъ бы за него. Напрасно онъ хочетъ ко мнѣ, я ни за что не дамъ ему ни малѣйшей должности, и онъ мнѣ здѣсь будетъ только мѣшать. Но это отнюдь не значить, что я отрекаюсь отъ него, нѣтъ! Гдѣ бы онъ ни былъ и кто бы онъ ни былъ, хоть съ краскою въ лицѣ, но всегда назову его сыномъ моимъ и, если бы случилось (и была возможность), то сталъ бы самъ ухаживать за нимъ ¹⁾. Господа ради, умоляю васъ, не оставьте его, въ случаѣ нужды кормите на счетъ мой, заплачу все“ ²⁾. И отъ 29 іюля слѣдующаго 1846 года Н. Е. Ложечникову, также принимавшему живое участіе въ судьбѣ дѣтей преосвященнаго Иннокентія ³⁾: „Гдѣ несчастный сынъ мой? Сдѣлай-

¹⁾ Подобное же преосв. Иннокентій почти тогда же писалъ къ И. Н. Шереметевой. См. *Письма митр. Иннокентія*, собран. Барсуковымъ, I, 129. Спб. 1897.

²⁾ Тамъ-же, стран. 126—127.

³⁾ Николай Емельяновичъ Ложечниковъ, происходившій изъ Московской купеческой семьи, еще въ 1837 году получилъ назначеніе управляющаго Московскою конторой Россійско-Американской компаніи. Уже по этому было естественнымъ

те милость, постарайтесь, чтобы онъ уѣхалъ на Кавказъ въ дѣйствительную военную службу, и если нужно, то употребите на это денегъ на мой счетъ, сколько будетъ нужно, только въ руки ему не давая. Да благословить его Богъ на новое поприще; и потрудитесь сказать ему, что при всѣхъ огорченіяхъ, какія онъ нанесъ мнѣ своимъ поведеніемъ, я не пересталъ любить его; только въ настоящее время и впредь до времени видѣть его при себѣ не желаю. Пусть онъ идетъ на Кавказъ съ преданностію волѣ Божіей¹⁾. И далѣе въ томъ же письмѣ: „Искренно благодарю васъ за попеченіе о моемъ несчастномъ сынѣ. Бога ради, не оставьте его и впредь. И если можно, какъ писалъ выше, отправьте его на Кавказъ. А если онъ на Кавказъ не уѣдетъ, то не допустите его умереть съ голоду, давайте денегъ на мой счетъ... Вотъ вамъ доказательство того, что всегда надобно имѣть преданность Богу и не выпрашивать у Него усиленно. Этотъ несчастный сынъ мой у меня родился 4-й (до него всѣ дѣти умирали рано) и онъ уже готовъ былъ умереть и даже умиралъ, но я, можно сказать, насильно вырвалъ его изъ рукъ смерти или, все равно изъ рукъ Божіихъ, и Онъ милосердый отдалъ его мнѣ, но съ тѣмъ вмѣстѣ и наказалъ меня имъ (съ покорностію приѣмлю сіе наказаніе). А если бы онъ умеръ тогда, теперь бы былъ въ небесной школѣ съ прочими младенцами, и я бы давно его уже забылъ, а теперь Богъ знаетъ, что изъ него будетъ! Но буди воля Божія“²⁾. Иннокентій Ивановичъ Веніаминовъ дѣйствительно поступилъ въ военную службу на Кавказъ и женился³⁾. Преосвященный Иннокентій посылалъ ему и женѣ его, чрезъ добрыхъ своихъ знакомыхъ, главнымъ образомъ чрезъ упомянутаго Н. Е. Ложечникова, деньги на содержаніе, съ благора-

сближеніе его съ преосв. Иннокентіемъ, которое и состоялось въ 1839 году, т. е. въ первый пріѣздъ преосвященнаго (въ то время священника І. Веніаминова) въ Москву. Оба она тогда скоро сошлись и какъ бы сроднились другъ съ другомъ. Искреннія, сердечныя, какъ бы родственныя отношенія ихъ взаимныя съ тѣхъ поръ не прерывались до смерти Н. Е. Ложечникова (въ 1857 г.), о чемъ свидѣтельствуютъ письма къ нему преосв. Иннокентія.

1) *Письма митр. Иннокентія*, собр. Барсуковымъ, I, 157. Спб. 1897.

2) Тамъ же, стран. 159.

3) См. о семъ тамъ же, стран. 208.

зумною осторожностію, какъ человѣку не надежному ¹⁾). Такъ и не исправился къ лучшему этотъ старшій и „любимый“ ²⁾ сынъ преосвященнаго Иннокентія. Отъ 22 іюля 1852 г. преосвященный Иннокентій писалъ А. Н. Муравьеву: „старшій мой сынъ, Иннокентій, догресилъ—въ ссылкѣ въ Томскѣ и въ тюрьмѣ на два года. Одно меня утѣшаетъ, какъ пишетъ о Іеронимѣ, несчастіе его пробудило въ немъ чувство раскаянія. Если это правда, то слава и благодареніе Господу!“ ³⁾).

За то полное и истинное утѣшеніе доставлялъ постоянно сердобольному и любвеобильному родителю младшій сынъ его Гавріилъ. По началу туго давалось сему сыну его ученіе въ Петербургской духовной семинаріи, которая, какъ столичная и находившаяся подъ ближайшимъ наблюденіемъ высшаго духовнаго начальства, считалась и была образцовою и уровень образованія въ ней стоялъ гораздо выше провинціальныхъ, и особенно отдаленнѣйшихъ, сибирскихъ, семинарій; а потому и отъ учениковъ своихъ требовала она способностей болѣе богатыхъ и высокихъ, нежели какими обладалъ Г. И. Веніаминовъ. Этимъ объясняются слѣдующія строки письма преосвященнаго Иннокентія къ своему сыну Гавріилу отъ 22 іюля 1843 года изъ Охотска: „Спасибо тебѣ за письмо твое отъ 18 марта 1842 года. Я весьма порадовался и радуюсь тому, что ты живешь хорошо и учишься прилежно; не ропщи и не сѣтуй, что у тебя способности не быстрыя. Все, что мы имѣемъ, Господь намъ далъ. Онъ знаетъ, для чего и почему тебѣ не даны отличныя способности. Но за то у тебя доброе сердце, а это въ тысячу разъ лучше способностей ума. Слѣдовательно, Господь не обидѣлъ и тебя. Смотри же, будь остороженъ и блителенъ, и не закапывай этого драгоценнаго таланта твоего. Молись Богу; учись молиться Богу. Это главнѣйшая наука, особливо для того, кто готовится быть ваставникомъ другихъ. Бога ради, храни себя въ чистотѣ: въ тыся-

¹⁾ Тамъ же, стран. 217. 226. 228 и др.

²⁾ См. тамъ же, стран. 228.

³⁾ *Приб. къ Твор. Св. Отц. 1889, XLIII, 599—600. См. Письма митроп. Иннокентія, собр. И. П. Барсуковымъ, кн. I, стран. 384. Спб., 1897. Послѣ, по милостивому манифесту, И. И. Веніаминовъ былъ освобожденъ изъ тюрьмы. См. тѣ же Письма, стран. 453.*

чу разъ легче бороться со страстями до паденія; а падши разъ, дѣлаешься уже невольникомъ и рабомъ. Не связывайся съ тѣми, кто не охотникъ молиться Богу, какъ бы онъ ни былъ ученъ и уменъ. Ты просишь у меня денегъ. Я бы далъ тебѣ охотно; но гораздо будетъ лучше, если ты потерпишь нужду. Кто не испытать нужды, тотъ не можетъ вѣрить нуждающимся и тотъ худой хозяинъ, а худой хозяинъ—худой пастырь, и такъ далѣе. Впрочемъ, на крайнія нужды проси у отца Георгія ¹⁾. Я, слава Богу, здоровъ. Зимую проѣхалъ по Камчаткѣ и вотъ собираюсь опять въ Америку, гдѣ и буду ждать отъ тебя писемъ и о тебѣ хорошихъ отзывовъ. Господь съ тобою! Молись Ему, молись о себѣ, о братѣ ²⁾, сестрахъ, о всѣхъ родныхъ и обо мнѣ ³⁾. Эти золотыя строки письма родительскаго Г. И. Веніаминовъ, очевидно, глубоко запечатлѣлъ въ своей юной, неспорченной душѣ, въ своемъ „доброумъ“ сердцѣ. Ибо послѣ того, вѣрно соблюдая наставленія своего родителя, доставлялъ послѣднему одно лишь утѣшеніе и своимъ ученіемъ, и своимъ поведеніемъ, и своею дальнѣйшею жизнію и дѣятельностію. Находясь вдали отъ сыновей своихъ, преосвященный Иннокентій, естественно, только письмами къ нимъ самимъ ⁴⁾, въ коихъ давалъ имъ драгоцѣнныя наставленія, подобныя выше приведенному, и письменными же просьбами о нихъ къ другимъ лицамъ могъ выражать свое родительское о нихъ попеченіе. Между прочимъ, сошедшись весьма близко въ 1839—1841 годахъ съ А. Н. Муравьевымъ, онъ и его просилъ не оставлять ихъ своимъ вниманіемъ. И когда А. Н. Муравьевъ даже отъ него самого не скрылъ своего неодобрительнаго мнѣнія о сыновьяхъ его, особенно старшемъ, преосвященный Иннокентій, въ письмѣ къ нему отъ 11 іюня 1845 года, говорилъ: „Въ послѣднемъ письмѣ вашемъ ⁵⁾ вы, между про-

1) Впослѣдствіи (въ монашествѣ) Герасима (Добросердова), выше упомянутаго.

2) Старшемъ, Иннокентіи, уже извѣстномъ намъ.

3) *Письма м. Иннокентія*, собр. Барсуковымъ, I, 103, 104. Спб. 1897.

4) Между прочимъ и въ концѣ вышеприведеннаго письма къ Гавріилу преосв. Иннокентій приписываетъ: „перешли письма брату твоему; а ему писалъ прежде“. См. стран. 104 тѣхъ же „Писемъ“.

5) А. Н. Муравьевъ, какъ видно изъ того же письма къ нему преосв. Иннокентія, писалъ къ послѣднему отъ 24 февраля 1844 года.

чимъ, придетъ мнѣ, что мой старшій сынъ не удался.—Я давно ожидалъ этого. И никого не смѣю винить въ томъ, что онъ сдѣлался такимъ. Я, я самъ этому виною... и потому, если Господу угодно наказать меня имъ, буду сносить съ возможнымъ терпѣніемъ. Но объ этомъ довольно. Позвольте попросить васъ о младшемъ сынѣ моемъ¹⁾. И А. Н. Муравьевъ, сколько и какъ могъ, съ большою заботливостію и вниманіемъ относился къ Г. И. Веніаминову, который и самъ вполне оправдывалъ его и другихъ заботы о себѣ. Въ 1848 году Г. И. Веніаминовъ окончилъ курсъ въ С.-Петербургской духовной семинаріи²⁾ съ званіемъ студента и тогда же, по желанію родителя³⁾ и по своему прошенію⁴⁾, уволенъ былъ С.-Петербургскимъ епархіальнымъ начальствомъ для слѣдованія на островъ Ситху въ г. Новоархангельскъ⁵⁾. При отправленіи изъ Петербурга въ далекій край къ родителю своему, Г. И. Веніаминовъ напутствованъ былъ самымъ искреннимъ прощальнымъ привѣтствіемъ со стороны А. Н. Муравьева, о чемъ писалъ послѣднему, по прибытіи Г. И. Веніаминова на островъ Ситху, преосвященный Иннокентій отъ 6 іюля 1849 года въ слѣдующихъ, весьма трогательныхъ выраженіяхъ: „За вашу искреннюю любовь о Христѣ ко мнѣ и къ моему сыну, я ничѣмъ лучше и болѣе не могу благодарить васъ, какъ взаимною же любовію и сильною молитвой. Да воздастъ вамъ Господь Богъ за то Своєю милостію! Не одинъ разъ рассказывалъ мнѣ сынъ мой о томъ, какъ онъ съ вами разставался. Не буду говорить вамъ о себѣ, что я чувствовалъ при этомъ, впрочемъ и не смѣю высказать. Но только о немъ, что онъ вполне понимаетъ и чувствуетъ вашу любовь къ нему; ибо, какъ онъ говоритъ, много ли нынѣ найдется людей, которые бы совер-

1) Приб. къ твор. св. Отц. 1889, XLIII, стр. 555. См. Письма м. Иннокентія, собр. Бурсаковымъ I, 133.

2) Срав. о семъ тѣ же Письма I, 194.

3) См. тамъ же. Желаніе это выражено было въ письмѣ на имя оберъ-прокурора св. Синода графа Н. А. Протасова.

4) Срав. сказанное въ послужномъ спискѣ о. Г. И. Веніаминова, коимъ мы имѣли возможность пользоваться въ архивѣ Мосоковской дух. консисторіи.

5) См. о семъ и въ помянутомъ письмѣ преосв. Иннокентія къ графу Н. А. Протасову и въ послужн. спискѣ Г. И. Веніаминова.

шенно посторонняго для нихъ человѣка, стали напутствовать троекратно на колѣняхъ молитвою! Да! не скоро и повѣрятъ этому... Да благословить васъ Господь сугубо тысящами благословеній за ваше благословеніе сына моего ¹⁾! Г. И. Веніаминовъ прибылъ на островъ Ситху въ мартъ 1849 года и тогда же, по прошенію, преосвященнѣйшимъ Иннокентіемъ, епископомъ Камчатскимъ, бывъ принятъ на служеніе въ Камчатскую епархію, посвященъ былъ въ стихарь и опредѣленъ исправляющимъ должность иподіакона (31 марта), а 1-го апрѣля назначенъ наставникомъ во второй классъ Новоархангельской духовной семинаріи; 26 апрѣля—исправляющимъ должность секретаря и бібліотекаремъ семинаріи, а вмѣстѣ, по представленію семинарскаго правленія, помощникомъ инспектора; по открытію же четвертаго класса семинаріи, переведенъ наставникомъ въ третій классъ ²⁾. Все это было въ томъ же 1849 г. И отъ 6 іюля этого года преосвященный Иннокентій писалъ о Г. И. Веніаминовѣ А. Н. Муравьеву: „о сынъ моему примолвлю, что онъ истинно утѣшаетъ и радуется меня не ученостию своею, но своею любовію и преданностію Богу и мнѣ. Во все время пребыванія моего въ Ситхѣ при немъ, онъ не отходилъ отъ меня и не упускалъ ни одной обѣдни. Слава и благодареніе за то Господу и Богу моему, безмѣрно мнѣ благодѣющему“ ³⁾! То же было и въ дальнѣйшей жизни и дѣятельности Г. И. Веніаминова. Въ 1850 году марта 30 дня Гавріиль Ивановичъ, по прошенію своему и по резолюціи архипастыря—родителя его, былъ уволенъ въ Москву и Петербургъ для избранія себѣ подруги жизни и для принятія сана священства, такъ какъ преосвященный Иннокентій, какъ родитель, не хотѣлъ самъ возлагать рукъ на сына своего для посвященія его въ санъ священства ⁴⁾. Онъ только напутствовалъ его горячею родительскою молитвою и письмами къ раз-

¹⁾ *Приб. къ твор. св. Отц.* 1889, XLIII, 568—569. См. *Письма м. Иннокентія I*, 233. Спб. 1897.

²⁾ Извлечено нами изъ послужнаго списка Г. И. Веніаминова въ архивѣ Моск. дух. консисторіи. Срав. *Письма м. Иннокентія I*, 236. 248.

³⁾ *Приб. къ твор. св. Отц.* 1889, XLIII, 571. См. *Письма м. Иннокентія I*, 236; сн. 260 и 266.

⁴⁾ См. тѣ же *Письма I*, 194. Письмо къ графу Протасову.

нымъ лицамъ, снабдивъ его и порученіями по сбору пожертвованій на вѣрненныя его архипастырскому попеченію церкви и миссіи ¹⁾. При этомъ посаженнымъ отцемъ своего сына при вступленіи въ бракъ быть преосвященный Иннокентій просилъ было А. Н. Муравьева ²⁾; но вмѣсто сего послѣдняго оказался таковымъ прежде незнакомый преосвященному, но, подобно многимъ другимъ, принявшій доброе участіе въ немъ и судьбѣ его сына извѣстный благотворитель Платонъ Васильевичъ Голубковъ ³⁾. Живѣйшее участіе въ устроеніи судьбы Гавриила Ивановича принимали и многіе другіе, особенно въ Москвѣ ⁴⁾. Сердечное участіе принялъ въ немъ и митрополитъ Московскій Филаретъ ⁵⁾, рукоположившій его во священника къ собору Михаила Архангела, что въ Новоархангельскѣ, 25 февраля 1851 года ⁶⁾. „Вы, между прочимъ, увѣдомляете меня,—писаль отъ 6 іюля 1851 года самъ преосвященный Иннокентій Н. Е. Ложечникову, о томъ, какое имѣтъ попеченіе одѣтяхъ моихъ высокопреосвященный Филаретъ Мос. Да, и въ этомъ я вижу милость Божию ко мнѣ; моя служба совсѣмъ не стоитъ того, чтобы меня такъ много и столь многіе любили. О! какъ много-милостивъ Господь нашъ! За малые труды для имени Его и за нѣкое пожертваніе для Него своими корыстями Онъ такъ щедро награждаетъ, такъ что нерѣдко приходитъ на мысль или, лучше сказать, я полагаю, что я уже *воспріемлю мзду свою* здѣсь!! Но да будетъ Его святая воля“ ⁷⁾. Подробности же всего о поѣздкѣ сына въ Москву для

¹⁾ Срав. тамъ же, стран. 279, 280.

²⁾ *Приб. къ твор. св. Отц.* 1889, XLIII, 575, 576. Сп. *Письма м. Иннокентія* I, 266. Отсюда же видно, что посаженною матерію у Г. И. Веніамінова была Варв. Серг. Шереметева.

³⁾ *Письма м. Иннокентія* I, 279.

⁴⁾ Особенно Шереметевы и Ложечниковы, какъ видно будетъ изъ дальнѣйшаго.

⁵⁾ Это видно будетъ ужъ и изъ дальнѣйшихъ словъ писемъ самого преосв. Иннокентія. Срав. между прочимъ *Письма митр. Филар. къ архим. Антонію* III, 65. Москва, 1883.

⁶⁾ Послужной списокъ Г. И. Веніамінова, извлеченный изъ архива Моск. дух. консисторіи. Изъ того же послужнаго списка видно, что во діакона рукополагалъ Г. И. Веніамінова 24 февраля преосвященный Филоевъ, викарій Московской митрополіи.

⁷⁾ *Письма митр. Иннокентія*, собр. Барсуковымъ I, 298. Срав. также стран. 300—302. 304 и др.

жеитьбы и принятія сана священства, о самомъ выборѣ подруги жизни, объ участіи, какое въ немъ приняли Москвичи и о прочемъ, до того относящемся, преосвященный Иннокентій пишетъ тому же Н. Е. Ложечникову отъ 20 августа 1851 года въ слѣдующихъ выраженіяхъ: „скажу вамъ, какъ моему лучшему другу, въ надеждѣ, что и вы порадуетесь моей радости, которою Господь наградилъ меня, недостойнѣйшаго, въ моихъ дѣтяхъ. Сынъ мой Гавріилъ такъ утѣшилъ меня своею преданностію Господу въ выборѣ подруги себѣ, что я даже уважаю его. Немного нынѣ найдется такихъ! да сохранить его Господь до конца дней его въ этомъ духѣ преданности Богу и любви ко мнѣ! Онъ самъ, добровольно давши обѣщаніе жениться на той, которую избересть ему Варвара Сергѣевна ¹⁾, которую онъ любилъ и уважалъ, какъ мать, а по этому и я поручилъ ей его; я самъ лично ее знаю очень плохо — и онъ это исполнилъ, не смотря на сильныя искушенія и даже на то, что избранная ему невѣста не понравилась ему, и онъ къ ней былъ совершенно равнодушенъ. Но не хотѣлъ измѣнить вѣры и надежды на Господа. Все это зналъ и владыка Московскій. Но за то премилосердый Господь наградилъ его, сверхъ любви многихъ, и подругою, которую онъ, испытавъ въ пути различными образами, узналъ и полюбилъ такъ, какъ только можно. Слава и благодареніе Богу за то! Судя по письмамъ его и вашему, и я не надѣялся найти ее такою, какова она есть. Съ перваго взгляда она и мнѣ не понравилась (это такая ея доля), не имѣя привлекательной наружности и свѣтскаго образованія, которымъ умѣютъ самую незамѣтную прелесть выказать на удивленіе и аханье. Первое, что заставило меня обратить на нее вниманіе, то ея черепъ головы (а я на это давно обращаю вниманіе и, кажется, еще не ошибался) ²⁾; вижу, голова у ней и профиль довольно хороши, даже очень хороши, долженъ быть умъ, и точно, она очень — очень не глупа, и разсудительна (когда узнала всѣ причины,

¹⁾ Княгиня Голицына.

²⁾ Срав. напр. наблюденія преосвщ. Иннокентія такіа же надъ черепомъ головы митрополита Московскаго Филарета и другихъ въ біографіи митр. Иннокентія, составленной *И. П. Барсуковымъ*, стран. 195. Москва, 1883.

заставляющія насъ оставить ее въ Аянѣ ¹⁾, она поняла и согласилась съ нами, разумѣется, не безъ слезъ). Потомъ ѣхавшій съ ними по Аянской дорогѣ чиновникъ не молодой (полякъ) съ удивленіемъ рассказывалъ всѣмъ, какъ о чудѣ, что жена сына моего при всѣхъ очень продолжительныхъ, частыхъ и различныхъ неприятностяхъ отъ комаровъ, отъ дождей, грязи и проч. ни разу не возроптала и не сердилась.—Это пало мнѣ уже прямо на сердце, и я сталъ испытывать и сердце ея разными испытаніями; сталъ съ нею бесѣдовать наединѣ и вниманіемъ моимъ приобрѣлъ ея довѣренность и любовь. Она рассказала про себя все, не скрывая ни своихъ слабостей, ни незнанія своего, а когда я ей рассказывалъ что нибудь Божественное или назидательное, она слушала со всѣмъ вниманіемъ и съ размышленіемъ. Наконецъ я увидалъ, что она не лѣнива молиться и молится часто въ церкви и со вниманіемъ. Сердце у ней очень доброе, чувствительное. Послѣ всего этого могъ ли я ее не полюбить? Могъ ли и могу ли я не благодарить Господа Бога моего, выну благодѣющаго мнѣ, недостойнѣйшему. Мнѣ остается теперь только молиться за нихъ и за всѣхъ ихъ благодѣтелей и любящихъ ихъ. Слова и благодареніе Господу! Если бы я не боялся наскучить вамъ моею говорливостію о сынѣ и невѣсткѣ моей, то я бы готовъ еще продолжать. Вы сами знаете, что когда полно сердце, тогда нѣтъ конца словамъ. Но довольно! Сущность дѣла вы уже знаете, и я увѣренъ вполнѣ, что и вы раздѣлите со мною и со всѣми нами радость нашу, и скажете съ нами: слава и благодареніе Господу! Ибо мы всѣ трое счастливы!—Сынъ мой повѣдалъ мнѣ все, случившееся съ нимъ со дня нашей разлуки—рѣшительно все, и такое, даже, чего иной сынъ побоялся бы сказать отцу своему! Слѣдовательно, я узналъ отъ него—кто какое въ немъ принималъ участіе, кто и какъ объ немъ заботился и хлопоталъ и проч. Понятна мнѣ любовь и заботливость Владыки ²⁾ о сынѣ моемъ. Понимаю,

¹⁾ Причины эти разъясняются въ томъ же письмѣ, выше. См. стран. 331 кн. I. *Письма митр. Иннокентія*. Спб. 1897.

²⁾ Т. е., митрополита Московскаго Филарета. Въ чемъ выражалась эта любовь и заботливость, о томъ еще сказано будетъ нами.

что и богатому не трудно сдѣлать помощь неимущему. Но не могу надивиться вашей и сестрицы моей, Александры Никитишной ¹⁾, любви и материнской заботливости, а также и Ольги Никитишной ²⁾. Сынъ мой мнѣ сказывалъ все, какъ онѣ хлопотали, съ какимъ радушіемъ, съ какою неутомимостію, съ какою заботливостію—бережливостію, даже со слезами. Боже мой! за что мнѣ все это? чѣмъ это я приобрѣлъ? Ахъ возлюбленнѣйшій мой—родной мой Николай Емельяновичъ! Вы рѣшительно поставили меня въ тупикъ. Я не нахожу никакой возможности отблагодарить васъ ни словами, ни дѣлами. Одно только мнѣ утѣшеніе—молиться о васъ. И, о! если бы Господь утѣшилъ меня тѣмъ, чтобы мнѣ гдѣ нибудь или какъ нибудь—когда нибудь оказать вамъ или дѣтямъ вашимъ какую либо услугу! Но дай, Господи, въ то же время, чтобы никогда ни вы, ни дѣти ваши не были въ нуждѣ—искать чьей либо услуги! Но что бы я ни говорилъ и ни наговорилъ здѣсь во изъявленіе моей къ вамъ глубочайшей благодарности, все будутъ только слова и слова, а тутъ нужны не слова и даже не *вещественныя* какія либо выраженія; ибо ваша любовь къ намъ постоянная, безкорыстная, чистая, христіанская, выше всякаго вещественнаго вознагражденія. Примите увѣреніе, мой возлюбленнѣйшій о Господѣ, что я высоко цѣню вашу любовь къ намъ и остаюсь и останусь благодарнымъ по гробъ мой, и о! если бы и за гробомъ моимъ могъ молить о васъ такъ же, какъ и здѣсь. Да воздастъ вамъ Господь Богъ за вашу любовь къ намъ и въ сей жизни и въ будущей! и ей, воздастъ, по Своему неложному обѣщанію: *пріемляй пророка* (я проповѣдника) *во имя пророче, мзду пророку пріиметъ* (Мате. X, 41). Мое недостойнство не лишитъ васъ должной мзды. Ей, буди, буди“ ³⁾. Въ одномъ изъ дальнѣйшихъ писемъ (именно въ письмѣ отъ 11 сентября того же 1851 года) преосвященный Иннокентій другому лицу ⁴⁾ сообщаетъ: „сынъ мой расскажетъ

¹⁾ Жены Н. Е. Ложечникова, которую преосвщ. Иннокентій звалъ сестрицею своей.

²⁾ Сестры Александра Никитишны.

³⁾ *Письма митр. Иннокентія I*, 331—334.

⁴⁾ Священнику-миссіонеру Н. В. Оморофоровскому, одному изъ сотрудниковъ преосв. Иннокентія.

вамъ про себя, какъ его полюбили въ Москвѣ. Какъ ему давали денегъ: г. Голубковъ ¹⁾ 1500 руб. сер., Шереметьевъ ²⁾ не меньше того, Московскій ³⁾ болѣе 600 р., такъ что онъ получилъ отъ меня 1000 руб. на женитьбу и на все, имѣетъ теперь кредиту 1500 руб., а между тѣмъ женился и одѣлъ жену свою и себя. Слава и благодареніе Господу, благодаренію намъ! а что всего дороже, то Онъ далъ ему такую жену, лучше которой и желать нельзя“ ⁴⁾. Въ частности митрополитъ Филаретъ Московскій, кромѣ помянутаго сейчасъ денежнаго подарка Г. И. Веніаминову, какъ жениху, выражалъ свою отеческую любовь и заботливость о немъ и въ иныхъ видахъ за время пребыванія его въ Москвѣ въ 1850—1851 годахъ. Такъ, отправляя его еще до женитьбы въ Лавру Сергіеву на богомолье, митрополитъ Филаретъ напутствовалъ его слѣдующими словами письма, къ намѣстнику Лавры архимандриту Антонію отъ 11 декабря 1850 года: „Представляю вамъ отецъ намѣстникъ, Веніаминова, сына преосвященнаго Камчатскаго. О немъ говорить не буду. Самъ возрастъ имать; самъ о себѣ да глаголетъ. Я только скажу: доставьте ему удобство провести въ Лаврѣ нѣсколько дней съ миромъ и съ пользою“ ⁵⁾. И какъ бы для того, чтобы еще сильнѣе запечатлѣть свою заботливость о сынѣ преосвященнаго Иннокентія, за отсутствіемъ послѣдняго, митрополитъ Филаретъ собственноручно сдѣлалъ памятную запись о главнѣйшихъ обстоятельствахъ прибытія и пребыванія Г. И. Веніаминова въ Москвѣ для женитьбы и принятія священнаго сана, съ присоединеніемъ общаго очерка и характера его молодой супруги, въ слѣдующихъ выраженіяхъ: „Въ 1850 г. преосвященный Иннокентій заблагоразсудилъ сына своего, студента семинаріи Гавріила Веніаминова, прислать въ Москву, чтобы онъ здѣсь избралъ себѣ невѣсту, вступилъ въ бракъ, получилъ рукоположеніе во священника и возвратился на востокъ для миссіонерскаго служенія. При посредствѣ одного

¹⁾ Платонъ Васильевичъ, помянутый выше, посаженный отецъ Г. И. Веніаминова.

²⁾ Графъ Дмитрій Николаевичъ († 1871).

³⁾ Т. е., митрополитъ Филаретъ.

⁴⁾ Письма митр. Иннокентія I, 340—341.

⁵⁾ Письма митр. Филарета къ архим. Антонію ч. III, стр. 65. Москва, 1883.

Московского священника ¹⁾, Гавріиль Веніаминовъ избралъ себѣ въ невѣсты сироту ²⁾ ³⁾ получившую образованіе въ семь заведеніи. Ей предварительно изъяснены были дальность переселенія, щедрая природа края, въ которой ей должно переселиться, и образъ миссіонерской жизни, по необходимости соединяемой съ разными неудобствами. Она приняла избраніе. Веніаминовъ вступилъ съ нею въ бракъ, рукоположенъ въ Москвѣ во священника и возвратился съ нею къ преосвященному Иннокентію⁴⁾. Потомъ, въ письмахъ къ митрополиту Московскому ⁴⁾, преосвященный Иннокентій отзывался о ней съ полнымъ одобреніемъ, и между прочимъ писалъ, что въ продолженіе путешествія, когда ей довелось нѣсколько сотъ верстъ ѣхать верхомъ по такой дорогѣ, на которой лошадь иногда увязала въ топкомъ грунтѣ, супруга священника Веніаминова не произносила ни одного слова ропота ⁵⁾; что она съ замѣчательнымъ усердіемъ исполняетъ нѣкоторыя правила домашняго благочестія, которыя получила въ Московскомъ домѣ призрѣнія ⁶⁾; что, при предположеніи преосвященнаго послать священника Веніаминова къ инородцамъ на рѣку Амуръ, она изъявила расположеніе учиться языку инородцевъ, чтобы учить дочерей ихъ и располагать къ принятію Христіанской вѣры⁷⁾. И въ дальнѣйшемъ своемъ служеніи

¹⁾ Потомъ протоіерея Спиридоньевской, въ Москвѣ, церкви Николая Димитріевича Лаврова († 7 дек. 1881), имѣвшаго весьма близкое отношеніе къ миссіонерскому дѣлу. Онъ и вѣнчалъ Г. И. Веніаминова.

²⁾ Екатерину Ивановну Попову. Замѣчательно, что и жену преосв. Иннокентія и старшую дочь его звали также Екатерина Ивановна. См. о семь въ *Письмахъ* его I, 291.

³⁾ Точки въ подлинной рукописи.

⁴⁾ Стало бытъ и митрополиту Филарету преосв. Иннокентій писалъ о молодой четѣ своей родной, и безъ сомнѣній въ томъ же тонѣ, какъ въ приведенномъ письмѣ къ Н. Е. Ложечникову.

⁵⁾ Срав. вышеприведенное письмо къ Н. Е. Ложечникову.

⁶⁾ Разумѣется домъ призрѣнія бѣдныхъ духовнаго званія, основанный Д. П. Горихвостовымъ и потому называемый „Горихвостовскимъ“ (въ Армянскомъ переулкѣ). Въ немъ было и учебно-воспитательное отдѣленіе для сиротъ—дочерей духовенства (закрытое по учрежденіи теперешняго Филаретовскаго епархіальнаго женскаго училища), которое и имѣлъ въ виду святитель Московскій, говоря, что невѣста Г. И. Веніаминова получила „образованіе въ семь заведеніи“.

⁷⁾ Рукопись Моск. Епарх. бібліотеки. См. у *И. П. Барсукова* въ біографіи митроп. Иннокентія, стран. 322, 323. М. 1833.

учебно-церковному и миссіонерскому дѣлу отецъ Г. И. Веніаминовъ вполне соответствовалъ доброму о немъ мнѣнію и ожиданіямъ своего родителя. По прибытіи въ Новоархангельскъ, священникъ Веніаминовъ 3 октября 1851 года, былъ опредѣленъ членомъ духовнаго правленія ¹⁾, занявъ прежнія должности и при Новоархангельской духовной семинаріи, при чемъ уже въ 1852 году получилъ денежную награду „за усердіе и ревность по службѣ“ въ семинаріи ²⁾. Въ томъ же 1852 году былъ назначенъ для исправленія требъ въ Аянѣ, въ Петровскомъ зимовьѣ, на островѣ Берингѣ ³⁾; а между тѣмъ и въ семинаріи съ того же года состоялъ экономомъ и наставникомъ 4 класса ⁴⁾. Съ 10 апрѣля 1853 года начинается болѣе широкая и плодотворная дѣятельность его на поприщѣ миссіонерскаго служенія. По желанію генераль-губернатора восточной Сибири графа Н. Н. Муравьева—Амурскаго и съ благословенія своего родителя—архипастыря ⁵⁾, Г. И. Веніаминовъ былъ назначенъ въ Амурскую экспедицію и, обративъ тамъ многихъ туземцевъ въ православную вѣру христіанскую, весьма сильно способствовалъ великому дѣлу присоединенія Амурскаго края къ Россіи,—дѣлу, обезсмертившему имена означеннаго генераль-губернатора (за то и получившаго прозваніе Амурскаго) и его родителя—преосвященнаго Иннокентія. За похвальное участіе въ этомъ дѣлѣ, ояъ. по ходатайству генераль-губернатора и по вниманію высшаго начальства къ его усердію и заслугамъ, уже въ 1854 году награжденъ камилавкою; въ 1856 году возведенъ въ санъ протоіерея и награжденъ набедренникомъ и въ томъ же году опредѣленъ благочиннымъ пріамурскихъ церквей и миссій, съ утвержденіемъ въ должности проповѣдника слова Божія между туземцами, живущими вблизи Николаевска и съ наименованіемъ старшаго миссіонера въ

¹⁾ Въ самый Новоархангельскъ, на островъ Ситху пріѣхалъ Г. И. Веніаминовъ съ своею супругою въ іюлѣ. См. *Письма митр. Иннокентія I*, 302. 304.

²⁾ Извлечено изъ послужнаго списка о. Г. И. Веніаминова въ архивѣ Моск. дух. Консисторіи.

³⁾ Оттуда же. Срав. *Письма митр. Иннокентія I*, 315.

⁴⁾ Изъ послужнаго списка.

⁵⁾ Срав. послужной списокъ о. Г. И. Веніаминова в *Письма митр. Иннокентія I*, 313. 315.

пріамурскомъ краѣ. При этомъ онъ въ одномъ 1857 году, во время путешествія по миссіонерскимъ обязанностямъ, обратилъ изъ язычества въ христіанство 154 человекъ. Такъ какъ во время войны 1853—1856 годовъ онъ находился въ Петровскомъ Зимовьѣ и Николаевскѣ, т. е. въ мѣстахъ, объявленныхъ въ осадномъ положеніи, то получилъ не только бронзовый крестъ за эту войну, пожалованный и всѣмъ священникамъ, но и еще бронзовую медаль на Андреевской лентѣ. А „за содѣйствіе своими трудами и усердіемъ въ возвращеніи Россіи Амурскихъ владѣній“, въ ноябрѣ 1858 года награжденъ орденомъ св. Владиміра 4 степени. Послѣ совершенія этого великаго дѣла о. Гавріиль, естественно, сталъ пользоваться еще большимъ почетомъ и уваженіемъ. Въ 1862 году мы видимъ его, сначала ключаремъ Благовѣщенскаго собора, а потомъ и исправляющимъ должность каѳедральнаго протоіерея; а въ 1863 году онъ награжденъ былъ наперснымъ крестомъ ¹⁾.

Въ 1865 году, стало быть еще при жизни святителя Московскаго Филарета, протоіерей Г. И. Веніаминовъ уволенъ былъ снова въ Москву и С.-Петербургъ по церковнымъ и собственнымъ надобностямъ ²⁾. Такъ какъ это увольненіе состоялось уже послѣ полученія преосвященнымъ Иннокентіемъ извѣстныхъ „замѣчаній“ митрополита Филарета (съ письмомъ послѣдняго) на „Отвѣты одного архіерея“ по раскольниковскому вопросу, то, напутствуя своего сына письмомъ къ святителю Московскому, преосвященный Иннокентій кстати имѣлъ въ виду и эти „замѣчанія“. Касательно сына своего собственно преосвященный Иннокентій писалъ митрополиту Филарету слѣдующее: „Исполняя искреннее и доброе желаніе сына моего Гавріила, за 15 лѣтъ рукоположеннаго вашимъ высокопреосвященствомъ во іерея, а нынѣ уже протоіерея, я уволилъ его въ отпускъ до сентября, давъ ему вмѣстѣ съ тѣмъ порученіе дѣлать сборъ на устроеніе церкви въ при—Амурскомъ краѣ, который, по милости Божіей, въ лучшихъ мѣстахъ болѣе и болѣе населяется переселенцами изъ южныхъ нашихъ губерній,

¹⁾ Слѣдствія эти извлечены изъ послужнаго списка о. протоіерея Г. И. Веніаминова, изъ архива Московской духовной Консисторіи.

²⁾ Такъ значится въ послужномъ спискѣ.

въ числѣ коихъ, благодареніе Господу, большая часть православныхъ, которые потому усердно желали имѣть въ своихъ селеніяхъ храмы, а въ то же время не имѣютъ, къ устроенію ихъ, денежныхъ средствъ. Число церквей и приходоѡ со вновь предполагаемыми селеніями будетъ простирается до 35. И нѣтъ сомнѣнія, что оно время отъ времени должно увеличиться еще; а средствъ къ тому представляется очень немного. И потому-то я принужденнымъ нашелся обратиться нынѣ ко всѣмъ преосвященнымъ, чрезъ епархіи которыхъ будетъ проѣзжать сынъ мой, также и къ вашему высокопреосвященству, съ моею просьбою—оказать нашимъ церквямъ пособіе если не деньгами, то священническими облаченіями и одеждами. Я не смѣю здѣсь повторять вашему высокопреосвященству моей просьбы: ибо вполнѣ увѣренъ, что все сдѣлаете для нашихъ церквей, что можно“¹⁾. И о протоіерея Г. И. Веніаминовъ, посѣтивъ Москву и Петербургъ въ 1866 году и пробывъ тамъ, особенно же въ гостепріимной Москвѣ, довольно долго, собралъ обильныя денежные и вещевыя пожертвованія для церквей епархіи своего родителя и весьма не тощимъ въ этомъ отношеніи вернулся къ послѣднему. Еще отъ 5 Мая 1866 года отецъ Гавріиль писалъ изъ Москвы своему родителю: „Припадая къ стопамъ вашимъ, со слезами умоляю васъ о прощеніи меня за долговременное молчаніе. Сознаю и глубоко чувствую, что я сильно оскорбилъ васъ тѣмъ; что долго не писалъ вамъ; но если вы выикнете въ мое положеніе и узнаете качество квартиры, которую я занималъ въ Питерѣ, то я питаю себя надеждою, получить отъ васъ все прощеніе въ моей винѣ. Рисканіе по городу съ ранняго утра до поздней ночи утомляло меня до нельзя;—а до нестерпимости холодная квартира принуждала меня, по возвращеніи домой, немедленно укрываться подъ одѣяломъ. Многое и очень многое имѣю сообщить вамъ, но ей Богу, не въ состояніи. Всѣ мысли у меня сосредоточены на сборѣ и чувствуется страшная

¹⁾ См. Біографію митр. Иннокентія, составл. *Ив. Пл. Барсуковымъ*, стран. 539. Москва, 1883. Далѣе за приведенными словами и слѣдуетъ указаніе на полученныя „Замѣчанія“ по части раскола, съ мыслями по поводу ихъ и оправданіемъ себя, по обычаю, весьма смиреннымъ.

усталость. Скажу обо всемъ кратко: дѣла мои, слава Богу, хороши. Въ Петербургѣ собралъ до 3-хъ тысячъ рублей и довольно вещей. Золотоискатели просили министра внутреннихъ дѣлъ изъ капитала, пожертвованнаго ими на благотворительныя заведенія въ Енисейской губерніи и простирающагося до 165 т. удѣлить 15 тысячъ на Амурскія церкви. Но министръ отказалъ въ этомъ на томъ основаніи, что въ поданномъ прошеніи подписались не жертвователи, и потому въ Красноярскѣ приходится мнѣ просить подписаться самихъ жертвователей. Это дастъ другой оборотъ дѣлу. Св. Синодъ пожертвовалъ, по моей запискѣ, богослужебныя книги, о чемъ уже сообщено вамъ. Въ Москвѣ собралъ до 300 р. ¹⁾. А графиня Варвара Алексѣевна Мусина-Пушкина и графиня Варвара Николаевна Гудовичъ своимъ стараніемъ наготовили весьма много разныхъ ризничныхъ отличныхъ вещей. По ходатайству Помпея Николаевича Батюшкова, купецъ Комиссаровъ пожертвовалъ весьма много вещей по моей запискѣ, въ которой я безъ всякаго преувеличенія изложилъ нужду каждой нашей церкви. Вещей этихъ я еще не видалъ. П. Н. Батюшковъ ²⁾ обѣщался обезпечить наши церкви и деньгами. Душеприкащики Куманина и Малютина обѣщаютъ пожертвовать на Амурскія церкви до 5 т. р. Въ настоящее время посылаютъ ко мнѣ изъ церкви ризницу. Вотъ въ какомъ положеніи мои дѣла. Слава Богу! но укупорка и отправка вещей страшно утомляетъ меня. Очень трудно безъ человѣка. Желавшихъ на Амуръ не вышло. 5 марта имѣлъ счастье представляться Императрицѣ. Она много спрашивала о васъ и высказала сожалѣніе, что давно не видала васъ. Оберъ-Прокуроръ былъ весьма внимателенъ ко мнѣ и поручилъ мнѣ передать вамъ искреннее почтеніе съ изъясненіемъ, что такихъ архіереевъ, какъ вы, мало въ Россіи. Нѣтъ у меня силъ благодарить за все благодѣтелей Шереметевыхъ,—особенно Елизавету Сергѣевну Деллеръ ³⁾, которая принимаетъ меня

¹⁾ Надобно замѣтить, что о. Гавріилъ писалъ это письмо вскорѣ по пріѣздѣ въ Москву изъ Петербурга. Срав. дальнѣйшее въ настоящемъ письмѣ.

²⁾ Скончался 20 марта 1892 г. Хотя онъ главное попеченіе имѣлъ о церквахъ сѣверо-западнаго края Россіи, однако, простиралъ благотворящую руку и на дальній востокъ.

³⁾ Урожденную Шереметеву. Мужъ ея былъ пианистъ и композиторъ.

какъ нѣжная мать. Впрочемъ, всѣ Шереметевы отлично расположены ко мнѣ. Спаси ихъ Богъ! Всѣ они усердно кланяются вамъ и просятъ вашего благословенія. Сестра Поликсенія ¹⁾ пріѣхала въ Москву. Александра и Ольга Никитишны ²⁾ просятъ вашего благословенія. Изъ Москвы думаю выѣхать около 20 мая,—ранѣе никакъ нельзя. Простите, что худо и мало пишу. Ей Богу, некогда, и при томъ пишу не дома, гдѣ столько вещей, что негдѣ повернуться“ ³⁾. Вскорѣ послѣ отъѣзда Г. И. Веніамина во свояси, именно отъ 5 июня того же 1866 г., митрополитъ Филаретъ писалъ преосвященному Иннокентію: „Съ радостію встрѣтилъ я и письмо ваше, и отца протоіерея Гавріила. Радуюсь, что онъ является достойнымъ своего родителя и полезнымъ церкви. Онъ не имѣлъ нужды въ моемъ содѣйствіи. Я склонилъ дѣятельныхъ любителей церкви, и въ слѣдствіе ихъ усердія, онъ возвратится къ вамъ не тощъ. Отъ меня получилъ онъ маленькое бремя. Примите отъ меня мантию и воздухи къ вашему служенію“ ⁴⁾.

Вотъ отзывъ мудраго и проніцательнаго святителя Московскаго Филарета о сынѣ преосвященнаго Иннокентія. Поэтому подлинно рано было въ 1843 году „бранить“ учениковъ Веніаминавыхъ. „Достойный своего родителя“, протоіерей Г. И. Веніамина удостоился и самъ быть въ перепискѣ съ святителемъ Филаретомъ. По крайней мѣрѣ вотъ что самъ святитель Филаретъ писалъ въ 1867 году отъ 12 сентября; слѣдовательно не за долго до кончины своей, одному изъ своихъ викаріевъ преосвященному Леониду (Краснопѣвкову), епископу Дмитровскому: „Возвращаю вамъ письма протоіерея Веніамина. Я отвѣчалъ на полученныя чрезъ него письма ⁵⁾ и послалъ отвѣтъ мой въ письмѣ къ нему“ ⁶⁾.

1) Въ мѣрѣ Прасковья Ивановна Веніамина, одна изъ дочерей преосвящ. Иннокентія.

2) А. Н. Ложечникова и Ольга Никитишна—сестра ея.

3) См. біографію митр. Иннокентія, составл. *И. П. Барсуковымъ*, стран. 542. 543. М. 1883.

4) См. тамъ же, стран. 543.

5) Ближе всего, безъ сомнѣнія, письма преосвящ. Иннокентія.

6) *Письма митр. Филарета къ преосвящ. Леониду* (отдѣльный оттискъ изъ *Духовносл. Читанія*), стран. 113. Москва, 1883.

Этотъ достопочтенный отецъ протоіерей вскорѣ за тѣмъ, когда Господь судилъ его родителю быть преемникомъ митрополита Филарета на кафедрѣ Московской, сопровождалъ преосвященнаго Иннокентія и въ Москву, бывъ здѣсь твердою и надежною опорою для святителя Иннокентія при потухавшемъ зрѣніи послѣдняго. Въ Москвѣ же онъ и почилъ отъ многихъ трудовъ своихъ, лишь на одинъ годъ съ небольшимъ переживъ своего родителя ¹⁾.

О другихъ дѣтяхъ преосвященнаго Иннокентія мы скажемъ лишь кратко ²⁾.

Кромѣ означенныхъ двухъ сыновей, у преосвященнаго Иннокентія были еще 4 дочери, изъ коихъ старшая, Екатерина Ивановна была уже до отправленія его Россію въ 1838 году въ такихъ лѣтахъ, что ее была пора отдавать не въ учебное какое либо заведеніе ³⁾, а замужъ, и она вскорѣ выдана была въ замужество за Илью Ивановича Пѣтелина ⁴⁾, бывшаго потомъ долгое время добрымъ сотрудникомъ преосвященнаго Иннокентія по миссіонерству ⁵⁾. Младшія же дочери его, бывшія въ 1839 году,—Ольга 10 лѣтъ, Прасковья 8 лѣтъ и Фекла 7 лѣтъ ⁶⁾, по всеподданнѣйшей просьбѣ родителя ихъ на Высочайшее имя, были приняты, по Высочайшему повелѣнію, для обученія и воспитанія, на казенномъ содержаніи, даже въ качествѣ пансіонерокъ Ихъ Императорскихъ Величествъ и Высочествъ, въ С.-Петербургскій Домъ Трудолюбія ⁷⁾. Изъ нихъ Ольга Ивановна, бывшая красавицею, по окончаніи здѣсь курса,

¹⁾ Бывъ сопричисленъ 11 іюня 1868 года еще за сибирскую свою службу къ ордену св. Анны 2 ст., о. протоіерей Г. И. Вениаминовъ, по переѣздѣ родителя его въ Москву, въ 1874 году былъ опредѣленъ протоіереемъ въ Московскій Новодевичій монастырь и получивъ здѣсь въ 1877 г. орденъ св. Владимира 3 ст., на этомъ мѣстѣ и скончался 18 іюля 1880 года.

²⁾ Болѣе подробныя свѣдѣнія о нихъ можно находить у *Барсукова* въ *Письмахъ* мятр. Иннокентія и биографіи его.

³⁾ См. *Письма митр. Иннокентія*, собр. И. П. Барсуковымъ, кн. I, Спб. 1897.

⁴⁾ Тамъ же, стр. 84. Письмо отъ 3 мая 1842 года, когда Екатерина Ивановна не только была замужемъ, но и имѣла сына—первенца, котораго скоро лишилась. См. тамъ же.

⁵⁾ Срав. тамъ же, стран. 137. 278. 366. 401 и др.

⁶⁾ См. тамъ же, стран. 35 и 38.

⁷⁾ См. тамъ же, стран. 35—39.

вышла замужъ за сына протопресвитера Музовскаго, но вскорѣ овдовѣла ¹⁾; Прасковья Ивановна, также красавица, по окончаніи курса, предпочла мірскимъ удовольствіямъ уединеніе монастырской жизни и, поступивъ въ Борисовскую Тихвинскую пустынь Курской епархіи въ 1852 году ²⁾, была потомъ пострижена въ монашество съ именемъ Поликсеніи ³⁾, а младшая, Ѳекла Ивановна, судя по одному изъ писемъ къ ней преосвященнаго Иннокентія, еще и въ 1849 году, оставалась въ институтѣ (Домѣ трудолюбія ⁴⁾; въ 1854 году когда она уже кончила курсъ, чадолюбивый родитель заботится о приисканіи ей жениха ⁵⁾, что по времени и удалось ⁶⁾. Она вышла замужъ за Молчанова, который былъ соборнымъ священникомъ въ Петергофѣ. Для характеристики отношеній къ нимъ родителя—архіерея, мы возьмемъ хотя два—три письма его, свидѣтельствующія всю нѣжность его любви къ нимъ, отеческую попечительность о нихъ и другія превосходныя качества его опытнаго ума и любвеобильнаго сердца.

Такъ, вотъ, напримѣръ, письмо къ Ѳеклѣ Ивановнѣ: „Милая моя Кушенька! Спасибо тебѣ за письмо твое, которое ты послала съ Ганей ⁷⁾. Ты теперь одна осталась въ институтѣ. Я думаю, скучно тебѣ. Но, моя милая, въ свѣтѣ будетъ еще скучнѣе. Сто разъ помянешь свою институтскую жизнь, да уже нельзя будетъ воротиться. Теперешнее твое состояніе, можно сказать, самое счастливое. Теперь тебѣ всѣ предметы свѣта кажутся иначе, какъ въ розовомъ цвѣтѣ, и ты мечтаешь о всегдашнемъ, не прерывномъ счастіи. Увы! все это обманъ. Божіе слово говоритъ: весь міръ во злѣ лежитъ; многими скорбями надлежитъ намъ дойти и доходить до надлежащей намъ цѣли. И все это—сущая, неизмѣняемая, вѣчная правда. Ганя мнѣ все расска-

¹⁾ Тамъ же, стран. 400.

²⁾ Тамъ же, стран. 366—368.

³⁾ Тамъ же, стран. 276. См. стран. 437. Письма къ ней преосвящен. Иннокентія см. тамъ же, стран. 262, 276, 365, 413 и др.

⁴⁾ См. тамъ же, стран. 236—237.

⁵⁾ См. тамъ же, стран. 417.

⁶⁾ См. у Барсукова, въ біогр. Иннок. стр. 419.

⁷⁾ Т. е., съ Гаврииломъ Ивановичемъ Веніаміновымъ, тогда (въ 1849 г.) только окончившимъ курсъ въ Слб. дух. семинаріи.

заль про всѣхъ васъ. Про тебя онъ сказалъ только, что ты не совсѣмъ прилежно учишься и шибко важничаешь, ведешь себя какъ баронесса. Я не сержусь на это, потому что всѣ вообще люди любятъ гордиться и важничать, предъ кѣмъ могутъ; но совѣтую тебѣ и прошу тебя—не важничай и веди себя проще и будь со всѣми ласкова. Кто гордится, тотъ показывается, что онъ глупъ. Умные люди никогда не гордятся и не важничаютъ, и при томъ, Богъ знаетъ, кѣмъ ты будешь въ свѣтѣ. Графиней тебѣ не бывать; не бывать тебѣ и богатой, потому что я приданаго тебѣ дать не могу. Кушенька, моя милая! утѣшь меня. Учись хорошенько, молись Богу усерднѣе и перестань важничать и гордиться. И часто не сердись. Удерживай твою вспыльчивость; иначе худо тебѣ будетъ потомъ. Всѣмъ класснымъ объяви отъ меня поклонъ и благодарность, и особенно—вашей мама. Прощай, Господь съ тобою отнынѣ и до вѣка¹⁾. А вотъ одно изъ писемъ къ Пращковѣ Ивановѣ, отъ 24 мая 1852 года: „Господь съ тобою, Пашенька, милая дочь моя! Сегодня я получилъ бумагу, въ коей прописано, что настоятельница пустыни, въ которой ты живешь, находить тебя, *по твоему скромному поведенію усердію къ церкви Божіей и монастырскимъ послушаніямъ*, достойною поступленія въ послушницы, и что желаешь навсегда оставаться въ этой пустыни²⁾. Я еще, кажда, никогда такъ не радовался о тебѣ, какъ порадовался и радуюсь сегодня. Слава и благодареніе Господу, давшему тебѣ желаніе поступить въ монастырь и укрѣпляющему тебя въ посильныхъ твоихъ служеніяхъ сестрамъ. Да укрѣпитъ тебя Господь Богъ до конца жизни твоей въ твоемъ намѣреніи посвятить себя Господу, небесному Жениху! О, Пашенька, радость моя! Благоую и преблагоую часть ты избрала, которая и не отнимется отъ тебя, если ты сама безумно не свергнешь съ себя ига Христова. Теперь у тебя одна забота: угодить Господу и для того бороться съ собою—и только! Я писалъ тебѣ³⁾, что стар-

¹⁾ Письма митр. Иннокентія I, 236—237. Св. Біогр. Иннокентія, стран. 256—257.

²⁾ Т. е. въ помянутой Борисовской Тихвинской пустыни.

³⁾ См. тѣ же Письма митр. Иннокентія, I, 278.

шая сестра твоя ¹⁾ завидуетъ теперешнему твоему состоянію, при всемъ томъ, что мужъ ея человѣкъ кроткій, съ которымъ у нихъ въ теченіе 13 лѣтъ не было перечнаго слова, и дѣти очень умныя и здоровыя; но при всемъ томъ она считаетъ тебя счастливѣе себя. У ней теперь забота и о мужѣ, и о дѣтяхъ, и о домѣ, и о будущемъ, и о душѣ своей,—и чѣмъ далѣе, тѣмъ болѣе будетъ заботъ. А сколько у нея страховъ за будущее. У тебя, дружочекъ мой, ничего этого нѣтъ и быть не можетъ. И такъ, радость моя, оставайся тамъ, гдѣ ты теперь, на всю жизнь твою. Не желай и не ищи свиданія съ родными ²⁾; Господь милостивъ, молись Ему—и мы всѣ нѣкогда увидимся тамъ, въ обителяхъ отца небеснаго, и увидимся въ вѣчной, неизреченной радости, и увидимся не на мѣсяцъ и не на годъ, а на всю вѣчность; а здѣсь на землѣ что за свиданіе! Молись, другъ мой, какъ можно болѣе; принуждай себя къ молитвѣ; охота къ молитвѣ есть даръ Божій, который дается не всегда, но непременно дается тѣмъ, кто принуждаетъ себя къ молитвѣ. Сначала тяжело и трудно кажется; а чѣмъ далѣе, тѣмъ легче и легче; а когда получишь даръ молитвы, тогда ты ничего лучше не будешь желать, кромѣ молитвы. Да укрѣпить тебя Господь Богъ! Преподобной матери игуменьѣ Арсеніи ³⁾ поклонъ отъ меня, а сестрамъ мое благословеніе. Да поможетъ имъ всѣмъ Господь Богъ достигнуть вѣчнаго царствія. Прощай, Господь съ тобою на вѣки! Отецъ твой Иннокентій, архіепископъ Камчатскій ⁴⁾ Равнымъ образомъ и въ 1855 году, снова убѣждая свою „возлюбленную, милую Пашеньку“, отказаться отъ желанія видѣться съ нимъ, родителемъ, въ сей жизни, преосвященный Иннокентій (въ письмѣ отъ 28 ноября изъ Якутска) писалъ ей: „Письмо твое утѣшаетъ меня въ особенности тѣмъ, что ты

¹⁾ Екатерина Ивановна Пѣтелина.

²⁾ Прасковья Ивановна хотѣлось видѣться съ нимъ, своимъ родителемъ. Послѣ, когда преосв. Иннокентій пріѣзжалъ въ Петербургъ на засѣданія Св. Синода, она и видѣлась съ нимъ. См. у Барсукова, въ биографіи митр. Иннокентія, стр. 419.

³⁾ По фамиліи Бѣлевцевой. Письмо преосв. Иннокентія къ дочери писано было отъ 24 мая 1852 года. Но игуменія Арсенія уже въ 1851 году скончалась. Это показываетъ, какъ медленно доходили на отдаленный востокъ вѣсти изъ Европейской Россіи.

⁴⁾ Письма митр. Иннокентія I, 365—367. Слб, 1897.

откровенно говоришь о твоихъ слабостяхъ и грѣхахъ лѣности и непослушанія. Если ты стала замѣчать ихъ въ себѣ—значитъ, ты становишься внимательною къ себѣ; а это великая милость Божія. Тебѣ думается, что ты не спасаешься,—мысль важная! Не имѣть ея худо, потому что можно впасть въ самомиѣніе и тщеславіе и, слѣдовательно, погибнуть, даже при нѣкоторыхъ добрыхъ дѣлахъ; а съ другой стороны, слишкомъ предаваться ей—опять худо, потому что можно впасть въ отчаяніе. Молись, молись, молись: вотъ все, что я могу сказать тебѣ въ отношеніи этого,-- и Господь вразумитъ тебя; а съ лѣностію борись, по крайней мѣрѣ, не поддавайся ей; положенное правило исполняй,—хоть и не хочется, но непременно исполняй; а этимъ мало по малу будешь одолевать твою лѣность. Вся задача, весь подвигъ твой въ томъ и состоитъ, чтобы бороться съ своими страстями. Борись,—помни, что ты въ Борисовѣ, слѣдовательно, борись!“¹⁾

Этого достаточно, чтобы видѣть характеръ отношеній преосвященнаго Иннокентія къ дѣтамъ своимъ. Переходимъ, далѣе къ предположенному нами отдѣлу изъ періода служенія его въ санѣ архіерейскомъ на дальнемъ востокѣ,—къ его заслугамъ государственнымъ.

в) Собственно и строго говоря, государственныя заслуги преосвященнаго Иннокентія восходятъ еще ко времени, когда онъ былъ священникомъ—миссіонеромъ. Еще тогда онъ велъ свои метеорологическія наблюденія и сообщалъ ихъ извѣстному мореплавателю и географу Θεодору Петровичу Литке²⁾, впоследствии графу и президенту Императорской Академіи Наукъ († 1882), придававшему этимъ наблюденіямъ большое значеніе³⁾. Не мало важное въ государственномъ отношеніи имѣли значеніе также и помянутыя въ свое время труды преосвященнаго Иннокентія лингвистическіе, также относящіяся ко времени до принятія имъ монашенства и тогда уже увѣнчанныя отъ Россійской Академіи Наукъ наградою⁴⁾. Но мы не бу-

¹⁾ См. тамъ же, стран. 478.

²⁾ Интересная переписка преосв. Иннокентія объ этомъ съ Θ. П. Литке издана въ 1-й книгѣ *Писемъ митр. Иннокентія*, стран. 9 и дал. Спб. 1897.

³⁾ См. напр. тамъ же, стран. 27 и 31.

⁴⁾ См. объ этомъ подробности тамъ же, стран. 21—22 примѣч., 25 и дал., 31 примѣч. и 33—34. Дѣло это относится именно къ 1835—1837 годамъ.

демь болѣе распространяться о нихъ. Не будемъ касаться подробно и „Записки“ преосвященнаго Иннокентія „о Сибирской торговлѣ“, хотя она относится и къ періоду его архіерейства, именно къ 1849 году; ибо эта „записка“ уже издана, при томъ съ предисловіемъ (Ив. Пл. Барсукова) въ *Русскомъ Архивѣ* за 1894 годъ (кн. I, стран. 202—208). Для сокращенія нашего очерка мы коснемся подробнѣе лишь заслугъ преосвященнаго Иннокентія по приобрѣтеніи Амурскаго края для Россіи и судьбы Россійско-Американскихъ владѣній, гдѣ такъ много и долго трудился въ миссіонерскомъ дѣлѣ преосвящ. Иннокентій.

Еще далеко раньше того времени какъ Русское правительство официально подняло вопросъ о приобрѣтеніи Амурскаго края, гораздо раньше и такъ называемой „Амурской экспедиціи“, обратилъ взоръ на этотъ, дотолѣ принадлежавшій Китайцамъ, край преосвященный Иннокентій. Еще отъ 16 іюля 1847 года писалъ онъ А. Н. Муравьеву: „свѣтъ Евангелія простирается и за предѣлы нашего отечества. Куда бы вы думали? Навѣрное, не угадаете. Въ Китай. Дѣло вотъ какъ! Въ 1845 году (т. е. когда Удская церковь была уже въ Камчатской епархіи), Удскій священникъ во время поѣздки своей окрестилъ 9 человекъ Нишдальцевъ—Китайскихъ подданныхъ, изъ числа тѣхъ, которые ежегодно приходятъ на Буруканъ—въ наши границы за промысломъ. Одинъ изъ сихъ 9 человекъ такъ искренно желалъ креститься, что шелъ для этого два мѣсяца въ лодкѣ по рѣкѣ съ своимъ семействомъ; а когда рѣка покрылась льдомъ, тащилъ на нарточкахъ ¹⁾ дѣтей своихъ, питаясь тѣмъ, что Богъ пошлетъ. А пришедши на Буруканъ, 20 дней терпѣливо ждалъ священника. И все это дѣлалъ именно для того, чтобы принять святое крещеніе, и принялъ его съ видимою радостію. Онъ сказывалъ, что лишь только онъ возымѣлъ желаніе креститься, то его кто—то будто понуждалъ и онъ не могъ спать спокойно ²⁾. Черезъ 5 мѣсяцевъ послѣ окрещенія означенныхъ 9 человекъ, священникъ получаетъ чрезъ Тунгуса грамотку отъ какого-то манджурца—изъ числа ежегодно сплывающихъ къ устью Амура,—писанную по—китайски и по—

¹⁾ Т. е. на дровахъ или салазкахъ большаго размѣра.

²⁾ Почти то же писалъ преосв. Иннокентій тогда и митрополиту Московскому Филарету, о чемъ см. *Приб. къ Твор. св. Отц.* за 1848 г., ч. VII, стр. 192—193.

японски, въ которой будто бы писано, чтобы священникъ Китайскихъ подданныхъ не объясачивалъ, съ мѣсть жительства не переводилъ и неволею не крестилъ. Точно ли таково содержаніе бумаги, здѣсь никто сказать не можетъ. Быть можетъ, тутъ какое нибудь объявленіе о сортахъ чая или тому подобное. Но я эту бумагу послалъ въ Св. Синодъ, съ испрашиваніемъ разрѣшенія, продолжать ли крещеніе инородцевъ, принадлежащихъ Китайскому государству? А я съ своей стороны не могъ дать на то официальнаго позволенія, но и не могъ воспретить искренно желающимъ креститься, помня слова Спасителя; и потому что не священникъ ѣздитъ въ Китайскія границы за крещеніемъ, а инородцы сами приходятъ въ наши границы. И притомъ эти инородцы считаютъ себя потомками Тунгусовъ, нѣкогда ушедшихъ изъ нашихъ границъ по какому-то стѣснительному для нихъ случаю. Они даже, говорятъ, готовы платить ясакъ Россіи, лишь бы только ихъ не переводили съ ихъ мѣсть жительства. Любопытно будетъ, что скажутъ на это¹⁾. Это писалъ святитель—апостоль изъ Аянскаго порта, ближайшаго къ Амурскому краю изъ всѣхъ мѣсть, принадлежавшихъ къ Камчатской епархіи. А самый Удскій край преосвященный Иннокентій предварительно самъ посѣтилъ²⁾. При этомъ посѣщеніи провицатальный, практически настроенный умъ его, безъ сомнѣнія, сразу увидѣлъ всю пользу присоединенія къ Россіи Амурскаго края; а глубокопатріотически настроенное сердце со всею силою побуждало его воспользоваться настоящимъ случаемъ для содѣйствія такому присоединенію. Этимъ объясняется, по нашему мнѣнію, между прочимъ и настойчивое его желаніе перенесенія самой архіерейской кathedры, съ острова Ситхи въ Аянъ,—желаніе, которое онъ началъ высказывать и объ исполненіи его ходатайствовать именно съ 1847 года³⁾. Не высказывая пока официально, напр. въ письмахъ къ графу Н. А. Протасову,

¹⁾ *Приб. къ Твор. Св. Отц.* 1889, XLIII, страц. 561—563. (Ся. Письма митр. Иннокентія I, 169—171).

²⁾ См. тамъ же, стран. 560 (сн. *Письма митр. Иннокентія I*, 168).

³⁾ См. напр. тамъ же, стран. 568 и 569. Подробнѣе объ обстоятельствахъ и причинахъ, побуждающихъ его просить такого перенесенія, преосв. Иннокентій писалъ къ графу Протасову, о чемъ см. *Письма его I*, 191—193. Сиб. 1897.

этой между прочимъ отдаленной причины своего желанія такого перенесенія, преосвященный Иннокентій не находилъ нужнымъ скрывать ее отъ такихъ друзей своихъ, какъ Н. Е. Ложечниковъ, которому онъ около того же времени писалъ: „я нынѣ представилъ о перенесеніи архіерейской каведры изъ Ситхи въ Аянъ; выгоды и удобства отъ этого значительны, и многія: главная изъ нихъ—сообщеніе Аяна водою со всѣми церквами, даже и съ Удскою... Къ устройству Аяна необходимо Охотскую дорогу закрыть и почтовые станціи перенести на Аянскую дорогу, а въ Аянѣ устроить казенные складочные магазины и почтовую контору, портъ и городъ Охотскъ перенести въ Петропавловскъ,—и тогда пойдетъ, какъ нельзя лучше“¹⁾. Такимъ образомъ при помощи не мерцающаго свѣтильника свѣта евангельскаго было легче и благоразумнѣе приводить къ осуществленію давно желанную мысль о присоединеніи къ Россіи Амурскаго края, имѣющаго столь важное значеніе для сообщенія Забайкальскаго края Сибири съ Восточнымъ океаномъ²⁾. Мысль эту делѣялъ и Государь Императоръ Николай Павловичъ³⁾. Но главнымъ проводникомъ этой мысли въ дѣло, главнымъ дѣятелемъ въ присоединеніи Амурскаго края къ Россіи былъ, безспорно умный, предприимчивый и энергичный генераль-губернаторъ Восточной Сибири Николай Николаевичъ Муравьевъ⁴⁾, за это великое дѣло получившій впослѣдствіи титулъ графа и прозваніе Амурскаго, который, хорошо понимая всю важность содѣйствія такого лица и такого человѣка, какъ преосвященный Иннокентій, съ самаго назначенія своего въ генераль губернаторы Восточной Сибири въ 1848 году вошелъ въ тѣсныя и наилучшія взаимныя съ нимъ отношенія⁵⁾, будучи къ тому же и человѣкомъ

¹⁾ Письма митр. Иннокентія I, 207.

²⁾ Срав. для сего Д. И. Завалишина, „Амурское дѣло и вліяніе его на восточную Сибирь и государство“, въ *Русской Старинѣ* 1881, т. XXXII, стран. 75—100.

³⁾ Срав. статью А. И. Заборинскаго, „Графъ Н. Н. Муравьевъ-Амурскій въ 1848—1856 гг.“ въ *Русской Старинѣ* 1883, XXXVIII, 627.

⁴⁾ Родился въ 1803 и умеръ въ 1881 году, слѣдовательно былъ въ полномъ разцвѣтѣ силъ, когда принялся за Амурское дѣло.

⁵⁾ Срав. письмо преосв. Иннокентія къ А. Н. Муравьеву (которому Н. Н. Муравьевъ былъ племянникъ), отъ 6 іюля 1849 года въ собраніи *Писемъ митр. Иннокентія I*, 233.

богобоязненнымъ ¹⁾. Отъ 30 сентября 1849 года преосвященный Иннокентій изъ Новоархангельска писалъ ему: „Ваше высокопревосходительство, милостивый государь! Прежде всего считаю долгомъ сказать: слава Богу и благодареніе Царю небесному и земному, что Онъ послалъ васъ въ нашъ край, а потомъ засвидѣтельствовать вамъ искреннюю мою благодарность за благорасположеніе ваше ко мнѣ, которымъ я очень дорожу, потому что сердечно уважаю и люблю васъ. Да продлитъ вамъ Господь жизнь вашу во всякомъ здравіи для блага многихъ—многихъ“ ²⁾. Два дѣятеля, изъ которыхъ каждый выходилъ далеко изъ ряда обыкновенныхъ и исполненъ былъ самыхъ благихъ, патріотическихкихъ намѣреній, вполне сошлись другъ съ другомъ и поняли другъ друга. „При семъ честь имѣю, —писалъ въ томъ же письмѣ къ Н. Н. Муравьеву преосвященный Иннокентій,—препроводить къ вашему высокопревосходительству мое маранье—нѣсколько мыслей объ улучшеніи торговли въ сѣверо-восточной Сибири ³⁾, о чемъ я имѣлъ честь говорить съ вами въ Камчаткѣ ⁴⁾. Подобное дѣло совсѣмъ не мое. Но я русскій, и при томъ смѣю похвалиться, не послѣдній по любви къ отечеству, считаю за грѣхъ не высказать того, что можетъ служить къ пользѣ его. А зная васъ, и давъ вамъ обѣщаніе—писать, могу ли я не написать? Въ этихъ мысляхъ не ищите порядка и большой основательности, а тѣмъ менѣе полноты въ изложеніи предмета. Это дѣло того, кто будетъ составлять проэктъ, и я только хотѣлъ указать на тѣ предметы, которые немногимъ извѣстны и которые, по мнѣнію моему, необходимы. Я бы желалъ, въ случаѣ, если это мое

¹⁾ См. статью *Б. В. Струве* въ *Русск. Старинѣ* 1883 г., т. XL, стр. 505.

²⁾ *Письма митр. Иннокентія* I, 241. Это было первое письмо преосв. Иннокентія къ Н. Н. Муравьеву. За тѣмъ ихъ переписка сдѣлалась болѣе оживленною.

³⁾ Это именно и есть та „Записка“, о которой мы говорили выше и которая напечатана въ *Русскомъ Архивѣ* за 1894 годъ.

⁴⁾ Когда въ 1848 году Государь Императоръ Николай Павловичъ послалъ Н. Н. Муравьева на должность генералъ-губернатора восточной Сибири, то при этомъ сказалъ ему, что, вѣроятно, онъ въ Камчаткѣ не будетъ, потому что туда затруднительно ѣхать и потребуетса слишкомъ много времени для проѣзда. Но Н. Н. Муравьевъ отвѣтилъ Государю: „Я постараюсь и туда добраться“. См. въ упомянутой статьѣ *Б. В. Струве* въ *Русск. Старинѣ* 1883, XL, 505. И изъ настоящаго письма преосв. Иннокентія къ Н. Н. Муравьеву ясно видно, какъ скоро, послѣ своего назначенія, Николай Николаевичъ добрался и до Камчатки.

маранье будетъ стоять того, что бы его показать кому либо, чтобы имя марателя было умолчано, если только можно. Я не ищу славы себѣ, а пользы краю¹⁾. И за тѣмъ, когда все болѣе и болѣе назрѣвалъ вопросъ о скорѣйшемъ присоединеніи Амурскаго края къ Россіи, преосвященный Иннокентій, постоянно шествуя руку объ руку съ Н. Н. Муравьевымъ на пути къ осуществленію этого важнаго дѣла, всѣми зависящими отъ него мѣрами способствовалъ ему въ достиженіи цѣли. Онъ писалъ объ этомъ, съ точки зрѣнія церковно-миссіонерской, въ виду заселенія устьевъ Амура, первенствующему члену Св. Синода митрополиту Новгородско-С.-Петербургскому Никанору и оберъ-прокурору Св. Синода графу Н. А. Протасову²⁾; когда сынъ его Гавр. Ив. Веніаміновъ, по принятіи сана священства въ Москвѣ, вернулся къ нему на дальній востокъ, онъ, согласно съ желаніемъ Н. Н. Муравьева, не пожалѣлъ его именно и послать миссіонеромъ на Амуръ³⁾; и мы уже знаемъ, какъ много пользы принесло краю такое посольство, и т. д. А между тѣмъ преосвященный еще отъ 11 іюля 1850 года изъ Аянскаго порта писалъ А. Н. Муравьеву: „Аянскія обстоятельства быстро мѣняются при дѣятельности Николая Николаевича Муравьева. Послѣдняя почта отъ г. Невельскаго⁴⁾ повезла къ нему важнѣйшія новости. Очень жаль, что я не могу вамъ сообщить всего, что теперь здѣсь дѣлается, и какія свѣтлыя надежды въ будущемъ... Потому что все держится еще въ секретѣ“⁵⁾. Въ 1852 году, если мы не забыли, въ помощь Н. Н. Муравьеву, посланъ былъ на дальній востокъ вице-адмиралъ Е. В. Путятинъ, также дѣйствовавшій въ тѣсномъ взаимоотношеніи съ преосвященнымъ Иннокентіемъ. Не безучастенъ къ дѣлу былъ и святитель Московскій Филаретъ. Еще отъ 4 августа 1851 года

¹⁾ Письма митр. Иннокентія I, 242—243. Срав. также въ *Русск. Архивъ* за 1894 г. кн. I, стран. 202.

²⁾ Письма митр. Иннокентія I, 263. Срав. стран. 287. 314 и др.

³⁾ Срав. о семъ тамъ же, стран. 313, 317 и др.

⁴⁾ Геннадій Ивановичъ Невельскій—одинъ изъ сотрудниковъ Н. Н. Муравьева, впоследствии адмиралъ († 1876). См. о немъ статью въ *Москов. Вѣдомостяхъ* 1897 г. № 295.

⁵⁾ Письма митр. Иннокентія I, 267. См. *Прим. къ Твор. Св. Отц. 1889, XLIII, 577.*

преосвященный Иннокентій писалъ Н. Н. Муравьеву: „Виѣсть съ письмомъ вашимъ я получилъ письмо и отъ высокопреосвященнѣйшаго Филарета, въ которомъ онъ пишетъ мнѣ, что Платонъ Васильевичъ Голубковъ оказываетъ мнѣ помощь для миссиі, и что вы изволили писать къ нему о расположеніи меня и Платона Васильевича, чтобы новая миссиа назначена была именно въ землѣ Гиляковъ ¹⁾. Вижу, говоритъ владыка ²⁾, въ семъ предположеніи побужденіе религиозное и патріотическое... Николай Николаевичъ смотритъ на ввѣренный ему край прозорливымъ окомъ и имѣетъ благія намѣренія. Да поможетъ Богъ вамъ и ему“ (! ³⁾)—Правда, начавшаяся въ 1853 году Крымская война, отразившаяся и на дальнемъ востокѣ, нѣсколько замедлила дѣло присоединенія Амурскаго края. Она помѣшала въ одинъ изъ ея годовъ и преосвященному Иннокентію посѣтить, какъ архипастырю, Амурское Зимовье съ его миссиами ⁴⁾. Но все же, во время этой войны, именно въ 1854 году, Н. Н. Муравьевъ и совершилъ свой знаменитый сплавъ по Амуру ⁵⁾. Еще отъ 29 апрѣля 1854 года преосвященный Иннокентій писалъ Н. Е. Ложечникову: „г. Генераль-Губернаторъ отправился за Байкаль съ тѣмъ, чтобы сплыть по Амуру и тѣмъ рѣшить вопросъ: удобно ли и свободно ли будетъ плаваніе для русскихъ по Амуру? При успѣхѣ сего важнѣйшаго предпріятія видъ Сибири совсѣмъ измѣнится, и Камчатка и Америка приближатся. Островъ Сахалинъ занятъ Русскими окончательно и отданъ Компаніи“ ⁶⁾. А отъ 31 іюня того же года и тому же лицу: „Наконецъ, вопросъ о возможности плаванія по Амуру рѣшенъ; г. Генераль-Губернаторъ благополучно проплылъ на пароходѣ, и при немъ до 70 плотовъ и лодокъ—пути всего было 31 день; но ночами не плыли;

¹⁾ Именно въ землю Гиляковъ, жившихъ около Амура, Н. Н. Муравьевъ, и просилъ преосвѣд. Иннокентія послать миссіонеромъ его сына.

²⁾ Митрополитъ Московскій Филаретъ.

³⁾ *Письма митр. Иннокентія I*, 313.

⁴⁾ См. о семъ *Письма митр. Иннокентія I*.

⁵⁾ Срав. объ этомъ въ упомянутой раньше статьѣ Д. И. Завалишина въ *Русск. Старинѣ* 1881, XXXII, хотя здѣсь вообще виднѣн слишкомъ ирраціональный взглядъ на дѣло. Проясненіе этого взгляда см. въ статьѣ А. И. Заборинскаго тамъ же за 1883 г., т. XXXVIII, стр. 623—658.

⁶⁾ Т. е. Россійско-Американской компаніи. См. *Письма митр. Иннокентія I*, 416.

разстояніе почти тоже, что по Ленѣ отъ Качуги до Якутска. Теперь дѣло за дозволеніемъ плаванія по Амуру со стороны китаецевъ; но, вѣроятно, и это скоро разрѣшится, и тогда Кяхта будетъ на Амурѣ и проч. и проч.“¹⁾ И отъ 3 ноября того же 1854 года А. Н. Муравьеву: „Не рано ли вы поправляете меня съ расширеніемъ епархіи моею присоединеніемъ Амура? И я удивляюсь, откуда вы узнали—23 іюля—о томъ, что Николай Николаевичъ проплылъ по Амуру, тогда какъ курьеръ отъ него М. С. Корсаковъ²⁾ проѣхалъ чрезъ Якутскъ 17 іюля?—Да, подлинно великое дѣло совершилъ Николай Николаевичъ, великое, и съ тѣмъ вмѣстѣ спасительное для Камчатки, какъ это вы можете видѣть изъ выписки изъ Камчатскихъ писемъ. Нельзя не удивляться путямъ Провидѣнія. Если бы Н. Николаевичъ не сплылъ по Амуру и не сплавилъ съ собою хлѣбъ и людей,—что въ самомъ дѣлѣ было крайне рискованно,—то Петропавловскъ былъ бы уничтоженъ непріателемъ. Конечно, Богъ знаетъ, что будетъ далѣе, но по крайней мѣрѣ теперь Камчатка спасена между прочимъ пособіемъ Амура... Николай Николаевичъ въ Якутскѣ былъ съ 31 августа по 4 сентября, и такъ же какъ и прежде былъ внимателенъ и милостивъ ко мнѣ. Мы съ нимъ условились на будущее лѣто свидѣться на Амурѣ“³⁾. Но именно въ лѣто 1855 года и помѣшала преосвященному Иннокентію побывать на Амурѣ Крымская война. По причинѣ военныхъ дѣйствій непріятелей онъ могъ достигнуть только до Аяна, а далѣе не могъ и возвратился въ Якутскъ⁴⁾. Но въ слѣдующемъ 1856 году преосвященный Иннокентій посѣтилъ Амурскій край,

1) Тамъ же, стран. 422.

2) Также олинъ изъ сотрудниковъ Н. Н. Муравьева, бывшій военнымъ губернаторомъ Забайкальской области.

3) *Приб. къ Твор. Св. Отц.* 1889, XLIII, 604, 605, Св. Письма митр. Иннокентія I, 426, 427.

4) См. *Письма митр. Иннокентія I*, 454 и дал. Письмо къ и. д. Синодальнаго Оберъ-Прокурора А. И. Карасевскому. Здѣсь же описывается и отношеніе къ нему самому непріятелей—Англичанъ, дѣйствовавшихъ на дальнемъ востокѣ. Не оставляя преосв. Иннокентій, по прежнему, и святителя Московскаго Филарета безъ извѣстій о событіяхъ того времени на дальнемъ востокѣ, при томъ не только церковныхъ (дѣла миссіи), но и гражданскихъ, между прочимъ, и о непріятельскихъ дѣйствіяхъ, отраженныхъ съ помощію Божіею и силою русскаго оружія. См. о семъ тамъ же, стран. 427, 428; срав. 429 и др.

осмотрѣлъ его подробно и со всѣхъ сторонъ своимъ прозорливымъ окомъ и составилъ, какъ всегда, свой взглядъ на него и его значеніе для Русской церкви и государства. Отъ 31 января 1857 года онъ писалъ А. Н. Муравьеву: „вѣроятно, вы бы хотѣли слышать отъ меня что нибудь и объ Амурѣ, по которому мнѣ привелось сплыть прошедшаго лѣта, о его окрестностяхъ и проч. Погодите, я составилъ записку ¹⁾ о семь предметѣ, смотря на него съ своей точки зрѣнія, и послалъ на пересмотрѣ Николаю Николаевичу Муравьеву, и когда получу отъ него, то сообщу вамъ. Теперь скажу только: помощи Господи Н. Н.—вичу докончить это великое его предпріятіе. Всякаго, кто говоритъ хорошо объ Амурѣ, слушайте и вѣрьте. И самъ Невельскій немного прихвастываетъ. А кто хулить Амуръ—не слушайте“ ²⁾. Это было почти предъ самымъ отъѣздомъ преосвященнаго Иннокентія въ С.-Петербургъ для участія въ засѣданіяхъ Св. Синода. Пребываніе его въ Европейской Россіи продлилось и до 1858 года. А между тѣмъ въ 1858 году, когда прекратившаяся Крымская война дала полную свободу, и послѣдовалъ знаменитый Айгунскій и дополнительный къ нему Тянь-цзинскій трактатъ между Россією и Китаемъ, обезсмертившій имена Н. Н. Муравьева и Е. В. Путятина, коимъ при—Амурскій край уступленъ былъ Китаемъ Россіи.—Въ виду обильной жатвы и для нивы Божіей въ этомъ краѣ и изъ сего края надлежало также подумать о перенесеніи каеэдры архіерейской поближе къ Амuru. „Мѣсту для каеэдры Камчатскаго или лучше сказать Амурскаго архіерея,—писалъ отъ 30 марта 1858 года изъ Иркутска, на обратномъ пути изъ Европейской Россіи преосвященный Иннокентій А. Н. Муравьеву,—мы съ Н. Н. ³⁾ рѣшили быть на

¹⁾ Эту записку см. на стран. 414 - 447 книги 2-й *Твореній митр. Иннокентія*. Москва, 1887. Срав. также въ биографіи его, состави *И. П. Барсуковымъ*, стран. 380 и дальн.

²⁾ *Приб. къ Твор. Св. Отц.* 1889, XLIV, 78—79. Изъ числа таквхъ-то озлобленнхъ хулителей Амuru и Амурскаго дѣла былъ между прочимъ покойный *Завалишинъ*, о статьѣ котораго по этому предмету мы упоминали выше.

³⁾ Т. е. Николаемъ Николаевичемъ Муравьевымъ, у котораго, въ генераль-губернаторскомъ домѣ въ Иркутскѣ, на пути изъ Россіи, по случаю простуды, долженъ былъ вѣкорое время пробыть преосв. Иннокентій. Объ этомъ см. въ томъ же письмѣ преосв. Иннокентія къ А. Н. Муравьеву, выше.

усть *Зей*—выше Манджурскаго города Айгуна верстахъ въ 30—35. Если Господу будетъ угодно, чтобы наконецъ и мы, православные, принялись за проповѣдь Евангелія сосѣдямъ нашимъ, подданнымъ Китая, то лучшаго мѣста для этой цѣли не найти. А управленію епархіею это не помѣшаетъ много; вѣдь управляли же изъ Иркутска даре Америкою, а между тѣмъ съ Зей сообщеніе съ Россіею гороздо удобнѣе. Послѣдняя почта оттуда въ Иркутскъ пришла въ двѣ недѣли (а изъ Якутска ходитъ обыкновенно въ 16 дней), а когда улучшится сообщеніе, то почта будетъ ходить еще скорѣе.—Теперь мы придумываемъ, какъ прозвать этотъ городъ, который со временемъ долженъ быть губернскимъ. Ник. Никол. предлагаетъ: *Благовѣщенскъ*. Но это названіе не вездѣ будетъ ловко. Я предлагаю: Зеймуръ, или Зейградъ, или Зейгородъ¹⁾. Городъ, какъ извѣстно, названъ былъ Благовѣщенскомъ. За тѣмъ, отъ 4 октября того же 1858 года преосвященный Иннокентій тому же А. Н. Муравьеву писалъ: „Я вполне увѣренъ, что и вы порадовались тому, что Амуръ опять нашъ. Прежде всего слава и благодареніе Господу, такъ дивно устроившему это дѣло, даровавшему силы и терпѣніе мирному герою нашему Николаю Николаевичу преодолѣть всѣ препятствія, и въ особенности представившіяся ему въ вашей столицѣ, и слава и благодареніе Господу за то, что Онъ и мнѣ помогъ устоять тротиву Нила“²⁾. Изъ всего этого ясно можно видѣть и даже нельзя не видѣть, что видно приходитъ время просвѣщенія истиннымъ свѣтомъ нашихъ давнихъ сосѣдей, даже болѣе. Кивоть православной церкви долженъ соблюстись на землѣ даже до пришествія Господня. Онъ донинѣ находится у насъ на святой Руси. Мы видимо становимся недостойными имѣть такое сокровище у себя, и вотъ Господь хочетъ перенести его туда, гдѣ онъ еще не бывалъ—въ Манджурію, Монголію и Китай... Теперь остается только между прочимъ желать, чтобы Господь помогъ Николаю Николаевичу по возможности

1) *Приб. къ Твор. Св. Отц.* 1889, XLIV, 87. 88.

2) Архіепископа Ярославскаго, засѣдавшаго въ 1857 г. въ Св. Синодѣ одновременно съ преосв. Инновентіемъ и сильно возстававшаго противъ его мнѣній, особенно о викаріатствахъ, о чемъ сра. письмо митроп. Московскаго Филарета къ преосв. Иннокентію въ *Русс. Архивъ* 1881, II, стран. 25—26.

устроить этотъ новый, обширный и благодатный край, а мнѣ устроить мою кафедру и семинарію и положить хотя начало просвѣщенія нашихъ самыхъ ближайшихъ сосѣдей (между ими и нами только рѣка). Храмъ уже начинается и къ лѣту навѣрное будетъ готовъ. Осенью 1859 г. примутся за построение дома для меня, а въ 1860 я думаю переѣхать туда и начать строить семинарію, въ которую будемъ принимать Манджуровъ. Предположено въ будущемъ же лѣтѣ приступить къ постройкѣ 5 храмовъ, а если можно, то и болѣе; всѣхъ ихъ на первый разъ предполагается 10,—и это конечно только на первый разъ, ибо что значать 10—20 церквей на разстояніи почти 4000 верстъ, не говоря уже о Манджурахъ. Вы конечно узнаете трактаты, заключенные Путятинымъ ¹⁾ и нашимъ героемъ ²⁾. 8-й пунктъ въ первомъ есть самый важный и самый благодѣтельный, т. е., что Китайцы не будутъ преслѣдовать своихъ подданныхъ за исполненіе христіанскихъ обязанностей, дозволяютъ миссіонерамъ нашимъ проникать внутрь ихъ земли, куда угодно, безъ всякаго препятствія. ³⁾ На основаніи этого конечно католики бросятся во всѣ углы Китая. Было бы и грѣшно и стыдно намъ, если бы мы не стали ничего предпринимать касательно сего. Мнѣ бы хотѣлось какъ можно скорѣе и какъ можно подалѣе въ Манджурію послать миссіонера нашего, дабы по возможности преградить путь западнымъ миссіонерамъ въ Манджурію... Если же мы пропустимъ западныхъ миссіонеровъ въ Манджурію, то тогда не скоро ихъ выживемъ, да пожалуй и не выжить, ибо у нихъ средства огромныя, а у насъ? рублишки, да и въ тѣхъ давай отчеты и росписки... и непремѣнно каждый мѣсяцъ“ ⁴⁾.

Такимъ образомъ совершилось великое и для церкви Русской

¹⁾ Ефиміемъ Васильевичемъ, уже извѣстнымъ намъ, который, въ качествѣ полномочнаго Императорскаго Коммисара и начальствующаго морскими силами въ Восточномъ океанѣ, имѣлъ весьма большое значеніе въ заключеніи этихъ трактатовъ, изъ коихъ текстъ перваго, заключеннаго именно Е. В. Путятинымъ, 1 іюня 1858 г., въ Тянь-Цзинѣ, можно видѣть въ Полн. Собр. Зак. Росс. Им. Собр. 2-мъ, т. XXXIV, № 34697.

²⁾ Т. е. Н. Н. Муравьевымъ.

³⁾ См. этотъ 8-й пунктъ Тянь-Цзинскаго трактата въ XXXIV томѣ 2-го Полн. Собр. Зак. № 34697. Вообще же этимъ трактатомъ устанавливалась свобода торговли для русскихъ въ Китаѣ, на сушѣ и на морѣ.

⁴⁾ Приб. къ Твор. Св. Отц. 1889, XLIV, 89—91.

и для государства Россійскаго дѣло присоединенія къ Россіи Амурско-Уссурійскаго края, въ связи съ свободою миссіонерскихъ дѣйствій и торговли Россіи въ Китаѣ, соотоявшееся при дѣятельномъ участіи преосвященнаго Иннокентія. 26 Апрѣля 1858 года преосвященный Иннокентій былъ уже въ Срѣтенскѣ, гдѣ ожидалъ пріѣзда Н. Н. Муравьева, и встрѣтившись съ нимъ здѣсь, поплылъ вмѣстѣ, во время ледохода, по рѣкѣ Амуру, на особыхъ баржахъ, съ двумя вооруженными катерами, для переговоровъ о разграниченіи Амура. Не доходя устья рѣки Зей, въ станицѣ Бибикова, они были встрѣчены чиновникомъ изъ Айгуна, который просилъ Н. Н. Муравьева подождать нѣкоторое время пріѣзда Цицикорскаго главнокомандующаго (Дзянь Зюня), назначеннаго уполномоченнымъ при переговорахъ о разграниченіи. 5 мая генераль Муравьевъ и преосвященный Иннокентій прибыли въ Усть-Зейскую станицу, гдѣ на другой день къ Н. Н. Муравьеву пріѣхалъ Айгунскій амбань (губернаторъ) Дзираминга и сообщилъ ему, что Цицикорскій главнокомандующій и уполномоченный уже прибылъ изъ Цицикора въ Айгунъ и проситъ его, хотя на нѣсколько дней, отсрочить свое дальнѣйшее плаваніе, чтобы имѣть возможность переговорить съ нимъ о разграниченіи, такъ какъ дѣло это крайне заботитъ ихъ правительство, и пограничные люди ихъ находятся въ тревогѣ и оторваны отъ сельскихъ занятій. При этомъ амбань намекнулъ Муравьеву, что онъ во всемъ успѣетъ и все сдѣлаетъ. Въ заключеніе Амбань просилъ назначить мѣстомъ для переговоровъ городъ Айгунъ и звалъ туда Николая Николаевича къ себѣ обѣдать. Владыка же остался въ Усть-Зейской станицѣ, гдѣ 9 мая заложенъ храмъ во имя Благовѣщенія, а самая станица переименована въ Благовѣщенскъ ¹⁾ 16 мая и заключенъ былъ самый Айгунскій договоръ, передавшій въ наши руки весь Амурскій и Уссурійскій край. На другой день Н. Н. Муравьевъ прибылъ изъ Айгуна въ Благовѣщенскъ, а 18-го мая, въ воскресенье, преосвященнымъ Иннокентіемъ совершено было благодарственное Господу Богу молебствіе о радостномъ и великомъ событіи присоединенія столь обширнаго края, и послѣ молебна преосвященный Иннокентій сказалъ

¹⁾ См. адмирала Г. И. Невельскаго посмертныя записки подъ заглавіемъ: „Подвѣдъ Русск. морск. офиц. на крайнемъ востокѣ Россіи“, стран. 400—401. Спб. 1878. Сн. Барсукова, біогр. н. Иннокентія, стран. 422.

Н. Н. Муравьеву рѣчь, въ которой, вознося благодареніе Богу за совершившееся, ставилъ высоко и заслугу ближайшаго виновника событія и раскрылъ значеніе самаго событія ¹⁾. Далѣе оставалось сѣять, насаждать, возвращать и укрѣплять то, что какъ въ зернѣ, сѣмени, заключалось въ предшествовавшемъ Айгунскому трактату дѣйствованіи гражданской и церковной власти на Амурѣ. И съ своей стороны преосвященный Иннокентій, по обычаю, энергически и умѣло, опытною рукою совершалъ это сѣяніе, насажденіе, возвращеніе и укрѣпленіе, что ясно можно видѣть изъ его же собственныхъ писемъ къ разнымъ лицамъ и между прочимъ къ митрополиту Московскому Филарету, равно какъ и изъ отвѣтныхъ писемъ къ нему послѣдняго ²⁾.—Высоко цѣня доброе, въ иныхъ случаяхъ незамѣнимое содѣйствіе и сочувствіе преосвященнаго Иннокентія своимъ предначертаніямъ и дѣйствіямъ на Амурѣ, Н. Н. Муравьевъ, самъ получившій, какъ замѣчено было раньше, за приобрѣтеніе Амурскаго края, титулъ графа съ прозваніемъ Амурскаго, всячески старался чѣмъ бы то ни было отблагодарить и преосвященнаго Иннокентія. Онъ исходатайствовалъ сыну его орденъ св. Владиміра 4 ст. прямо „за содѣйствіе своими трудами и усердіемъ въ возвращеніи Россіи Амурскихъ владѣній“ ³⁾, ходатайствовалъ и о томъ, чтобы преосвященному Иннокентію за то же пожалованъ былъ орденъ св. Владиміра I степени ⁴⁾. Онъ же называлъ, ради увѣковѣченія памяти преосвященнаго въ новопріобрѣтенномъ краѣ, какъ Усть-Зейскую станицу Благовѣщенскомъ ⁵⁾, такъ и одно изъ урочищъ именемъ „Иннокентіево“. Этимъ увѣковѣчена вмѣстѣ съ тѣмъ и государственная заслуга преосвященнаго Иннокентія въ дѣлѣ, о которомъ доселѣ мы вели рѣчь ⁶⁾.

Профессоръ И. Корсунскій.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ Самый текстъ рѣчи см. у *Барсукова*, въ біографіи митр. Иннокентія, стран 423—424.

²⁾ См. для сего *Барсукова*, біографію Иннокентія, стран. 486 и дал. 490 и дал. 515 и дал. и др. *Русск. Архивъ* 1881, II, 29—31 и др.

³⁾ Такъ значится въ послужномъ спискѣ о. Г. И. Веніамінова. Срав. *Барсукова*, біогр. м. Иннокентія, стран. 424.

⁴⁾ См. у *Барсукова*, тамъ же, стран. 442. Этотъ орденъ, какъ увидимъ далѣе, пожалованъ былъ ему уже въ 1867 году.

⁵⁾ Объясненіе этого названія и оправданіе его см. тамъ же, стран. 423.

⁶⁾ Срав. *Проповѣдь преосв. Амеросія еписк. Дмитровскаго*, стр. 161. Москва, 1883.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1898.

№ 6.

МАРТЪ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.

1898.

Πίστει νοοῦμεν.

Върою разумъваемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 31 Марта 1898 года.

Цензоръ Протоіерей *Павелъ Солтцовъ.*

СЛОВО

Преосвященнаго Амвросія, Архієпископа Харьновскаго,
въ день Благовѣщенія Пресвятыя Богородицы.

Объ ожесточеніи сердець.

*Днесь, аще гласъ Ею услышите,
не ожесточите сердець вашихъ
(Псал. 94, 7, 8).*

Нынѣ, празднуя возвѣщеніе Архангеломъ Гавріиломъ Пресвятой Дѣвѣ Маріи о зачатіи Ею Спасителя міра, мы съ особенною любовью и умиленіемъ должны возглашать Ей вмѣстѣ съ Церковію привѣтствіе Архангела: „радуйся благодатная! Господь съ Тобою!“ Такъ живо еще въ сердцахъ нашихъ чувство благоговѣнія, удивленія и радости о совершившемся въ странѣ нашей чудесномъ сохраненіи святой иконы Ея, именуемой „Знаменіемъ“ (разумѣется милосердія Божія къ намъ грѣшнымъ), отъ страшнаго взрыва, все вокругъ сокрушившаго. Не умолкаютъ предъ Ея чудотворною иконою пѣснопѣнія и молитвы вѣрующихъ, не прекращаются устныя бесѣды и газетныя статьи, разъясняющія это чудесное событіе и призывающія всѣхъ насъ къ размышленію и уразумѣнію значенія и цѣли его, какъ особеннаго дѣйствія Промысла Божія. Какъ раскаты грома,

вѣсти объ этомъ дивномъ событіи долго еще будутъ раздаваться во всѣ предѣлы нашего отечества,—подобно тому, какъ десять лѣтъ тому назадъ разносилась вѣсть о чудесномъ спасеніи Царя—Миротворца при крушеніи поѣзда.

Мы, служители церкви, съ своей стороны должны найти разъясненіе истиннаго значенія этого событія тамъ, гдѣ не только сохраняются всѣ божественныя истины и изображаются дѣла Божіи, но и раскрываются цѣли и намѣренія Божіи въ устроеніи нашего вѣчнаго спасенія и земнаго благополучія. Въ приведенномъ нами словѣ Псалмопѣвца, какъ бы въ сокращеніи, мы находимъ изъясненіе истиннаго смысла и цѣли недавняго чудеснаго событія и другихъ ему подобныхъ: *днесъ, аще гласъ Его услышите, не ожесточите сердцець вашихъ*, или, по русскому переводу: „о, если бы вы нынѣ послушали гласа Его: „не ожесточите сердца вашего“. И такъ, это событіе есть особый гласъ Божій къ намъ, подобно тѣмъ, какіе слышались въ чудесныхъ событіяхъ совершенныхъ предъ Изральтянами въ пустынѣ Аравійской, въ Палестинѣ во время ихъ благоденствія и и могущества, и во всѣ вѣка исторіи христіанскихъ царствъ и народовъ. Это одно и то же вѣщаніе и предостереженіе людямъ одного и того же гласа Божія „не ожесточите сердца вашего“, т. е. не доводите сердца вашего до ожесточенія.

Изъ ученія Слова Божія объ этомъ нравственномъ состояніи духа нашего мы поймемъ, чего хочетъ отъ насъ Господь Богъ нашъ, глаголющій намъ не въ словѣ Своемъ только, къ которому мы часто невнимательны и равнодушны, но и въ дивныхъ дѣйствіяхъ Его вседержавшей власти и всемогущества.

Какое же состояніе духа нашего называется въ Словѣ Божіемъ *ожесточеніемъ сердца?*—Это постепенная утрата

нашимъ сердцемъ ощущенія близости къ намъ міра духовнаго, общенія съ Богомъ и чувствительности его къ впечатлѣніямъ и дѣйствіямъ въ насъ благодати Божіей.

Въ душу язычника нельзя ввести сознанія этого состоянія, при смутныхъ и ложныхъ представленіяхъ его о божествѣ, совѣсти, нравственномъ долгѣ и достоинствѣ души человѣческой. Оно могло и можетъ быть понято только членами Церкви Божіей, призванными къ союзу съ Богомъ и получавшими отъ Него въ Ветхомъ Завѣтѣ благодатное озареніе, а въ Новомъ пріемлющими „сердце новое и духъ новый“ (Иезек. 36, 26). Это новое сердце бьется въ насъ христіанахъ съ младенчества, питаемое святыми таинствами, возбуждаемое молитвами и богослуженіемъ, возгрѣваемое ученіемъ о дѣлахъ Божіихъ, совершенныхъ Имъ для нашего спасенія и всегда радующееся въ чувствѣ невинности и чистоты душевной. Это именно то состояніе, объ утратѣ котораго такъ часто скорбятъ нынѣ образованные люди, потерявшіе вѣру въ ложныхъ умствованіяхъ и добрую совѣсть въ порокахъ. Трудно описать въ словѣ постепенное оупѣніе и ожесточеніе сердца къ духовнымъ впечатлѣніямъ; его можетъ каждый изъ насъ только самъ преслѣдить и разобрать въ себѣ въ минуты пробужденія и отрезвленія совѣсти. Но какъ страшно это состояніе души человѣческой въ полномъ и окончательномъ его развитіи! Это ясно изображаетъ намъ Слово Божіе.

Первая причина огрубѣнія сердца есть неумѣренное питаніе плоти и усиленіе въ сердцѣ страсти къ чувственнымъ наслажденіямъ, обращающее нашу душу главнымъ образомъ къ міру внѣшнему. „Утучнѣлъ Израиль, говорилъ еще Моисей евреямъ, и сталъ упрямъ, отолстѣлъ и разжирѣлъ, и оставилъ онъ Бога, создавшаго его, и презрѣлъ твердыню спасенія своего“ (Втор.,

32, 15). За этимъ общимъ отяжелѣніемъ духа подъ бременемъ плоти слѣдуетъ поврежденіе его внутреннихъ органовъ, обращенныхъ къ міру духовному,—слуха и зрѣнія. Иисусъ Христосъ обличаетъ современныхъ Ему плотскихъ Іудеевъ словами пророка Исаи: „огрубѣло сердце людей сихъ, и ушами съ трудомъ слышать, и уста свои сомкнули, да не узрятъ очами, и не услышатъ ушами и не разумѣютъ сердцемъ, и да не обратятся, чтобы Я исцѣлилъ ихъ“ (Мѡ. 6, 9). Тѣлесныя чувства и воспріимчивость души къ внѣшнимъ, особенно къ страстнымъ впечатлѣніямъ, даже дѣятельность ума работающаго для плоти въ людяхъ съ ожесточеннымъ сердцемъ остаются, но для міра духовнаго и его впечатлѣній они глухи и слѣпы: „слухомъ услышите, говоритъ пророкъ, и не уразумѣете, и очами смотрѣть будете, и не увидите“ (Матѡ. 13, 14). Отъ ожирѣвшаго сердца въ ихъ слухѣ духовномъ происходитъ, какъ у глухаго по выраженію врачей, „перерожденіе“ органа слуха, а въ очахъ духовныхъ, какъ у слѣпаго какъ бы „параличъ зрительнаго нерва“. Это видно изъ словъ Самого Бога о необходимости исцѣленія божественною Его силою пораженныхъ чувствъ духовныхъ: „не обратятся, да исцѣлю ихъ“.

Живое изображеніе этой слѣпоты и глухоты духовной представляетъ намъ Евангеліе въ описаніи отношеній фарисеевъ къ Христу Спасителю. Онъ смотрѣлъ на нихъ, по выраженію Евангелиста Марка, „съ гнѣвомъ, скорбя объ ожесточеніи сердець ихъ“ (Мар. 3, 5). И могло ли быть иначе? Какъ только услышали книжники и фарисеи іудейскіе о проповѣди Иисуса Христа, они не позаботились послушать и безпристрастно обсудить Его ученіе, а съ гордостью спросили: „какою властію Ты это дѣлаешь? И кто Тебѣ далъ такую власть?“ (Матѡ. 21, 23). Они и говорили съ Нимъ,

но, омраченные своими ложными понятіями о Мессіи, только съ цѣлю обличить Его въ противорѣчіи закону Моисееву (Матѣ. 12, 2—10). Они посылали къ Нему искусныхъ совопросниковъ съ цѣлю „уловить что нибудь изъ устъ Его, чтобы обвинить Его“ (Лук. 11, 54). Видя что народъ съ радостію слушаетъ ученіе Іисуса Христа и замѣтивъ это въ собственныхъ слугахъ своихъ, они съ негодованіемъ говорили: „увѣровалъ ли въ Него кто изъ начальниковъ, или изъ фарисеевъ? Но этотъ народъ, невѣжда въ законѣ, проклять онъ (Матѣ. 7, 28; Іоан. 7, 48—49). Они не могли отрицать чудесъ Его, но объясняли ихъ силою князя бѣсовскаго (Матѣ. 9, 34), не замѣчая противорѣчія въ своихъ мысляхъ, указаннаго имъ Іисусомъ Христомъ: „если сатана сатану изгоняетъ, то онъ разцѣлился самъ съ собою: какъ же устоитъ царство его?“ (Матѣ. 12, 26). Ожесточенные люди могли насытить злобу свою только крестною смертію Искупителя, но Онъ—любовь безконечная,—плакалъ объ Іерусалимѣ, предвидя страшную погибель постигшую его за то, что онъ „не узналъ времени посѣщенія“ его истиннымъ обѣтованнымъ Мессіею, что ожесточеніе сердца „сокрыло это отъ глазъ его“ (Лук. 19, 41—44).

Вотъ отъ какой опасности предостерегаетъ насъ слышимый нами въ новомъ чудесномъ событіи гласъ Божій: „не ожесточите сердець вашихъ“. Неужели въ самомъ дѣлѣ угрожаетъ намъ подобная опасность? Посмотрите на знаменія нашего времени. Евреи не вдругъ дошли до послѣднихъ своихъ заблужденій и крайняго ожесточенія, а въ теченіе не одного столѣтія; но несчастіе ихъ состояло въ томъ, что они раньше не замѣтили опасности, что и сказалъ имъ Іисусъ Христосъ: „Іерусалимъ! Іерусалимъ! избивающій пророковъ и камнями побивающій посланныхъ къ тебѣ! сколько разъ

хотѣлъ Я собрать чадъ твоихъ, какъ птица птенцовъ своихъ подъ крылья, и вы не захотѣли!“ (Лук. 13, 34).

Въ разныя времена въ различныхъ видахъ являются заблужденія и пороки, но всегда въ основаніи ихъ лежитъ „ожесточеніе сердца“, пропитаннаго гордостію, самолюбіемъ и сластолюбіемъ и препятствующее уму тщательно изслѣдовать истину, и совѣсти—сознать наше нравственное развращеніе. Іудеямъ это сердце воспрепятствовало познать истиннаго Мессію, и нашихъ „свободныхъ мыслителей“ отвлекаетъ отъ Мессіи познаваемаго и „принятаго въ міръ вѣрою“ (1 Тим. 3, 16). Евреи не восхотѣли собраться „подъ крылья“ Христа Спасителя, а наши „свободные мыслители“, пригрѣтые отъ рожденія и оживотворенныя благодатію Христовою, вырываются изъ подъ крыльевъ Его и разлетаются, какъ перепуганныя птицы въ разныя стороны. Развѣ не справедливо будетъ сказать о нихъ хвальныхъ величіемъ, богатствомъ и славою нашего отечества, съ самовосхваленіемъ приписывающихъ себѣ все его успѣхи въ цивилизаціи, съ гордостію предсказывающихъ его процвѣтаніе въ будущемъ единственно съ развитіемъ ихъ научнаго образованія: „утучнѣлъ Израиль и сталъ упрямъ, отолстѣлъ и разжирѣлъ, и оставилъ онъ Бога, создавшаго его и презрѣлъ твердыню спасенія своего“ (Втор. 32, 15). Развѣ не падаетъ на современныхъ матеріалистовъ осужденіе выраженное въ мессіанскомъ псалмѣ противъ распинателей Христовыхъ: *да помрачатся очи ихъ, еже не видѣти, и хребетъ ихъ выну сляцы*,—т. е. разслабь, оставь навсегда согбеннымъ (Пс. 68, 24), такъ что они обречены смотрѣть въ землю, подобно той женщинѣ, которая съ согнутымъ спиннымъ столбомъ не могла распрямиться и взглянуть на небо, и „выпрямилась только исцѣленная силою Христовою“ (Лук. 13, 11—12)? Развѣ въ ихъ презрѣніи къ вѣрующимъ, добрымъ христіанамъ,

въ которыхъ они не признають никакихъ достоинствъ, потому что „они невѣжды въ наукѣ“, не слышится фарисейская гордость: „народъ этотъ, невѣжда въ законѣ, проклятъ онъ?“ Развѣ въ ихъ усиліяхъ объяснить явныя чудеса „внушеніемъ, ясновидѣніемъ, еще неизслѣдованными силами природы“,—не чувствуется ихъ готовность признать въ чудесахъ чтò хотите, хотя бы силу веельзевула, только не силу Божію? Ясно, что въ глубинѣ ихъ мятущагося духа лежитъ *окаменелое сердце*, неспособное ощущать присутствіе Божіе и дѣйствіе Его благодати. А всѣ эти ихъ рабскіе послѣдователи голословно отрицающіе истины святой вѣры, уничижающіе Церковь Христову,—развѣ они—„люди науки?“ Нѣтъ! Это люди въ плотскихъ наслажденіяхъ утратившіе способность духа къ ощущеніямъ истины и силы Божіей, люди „съ ожесточеннымъ сердцемъ“, которые рады сослаться на науку, чтобы чѣмъ нибудь оправдать свою пустую жизнь и найти разрѣшенія на всѣ свои плотскія наслажденія, на всѣ нарушенія законовъ христіанской нравственности. Ихъ душевное состояніе въ Словѣ Божіемъ еще называется „мертвымъ сномъ“ (Ефес. 5, 14). И вотъ этимъ сномъ объясняется ихъ озлобленіе противъ христіанскаго ученія. Оно тревожитъ ихъ сонъ и они раздражаются, какъ человѣкъ глубоко спящій отбивается, когда его будятъ въ виду угрожающей ему опасности. Печальное положеніе!

Извѣстно изъ исторіи церкви, что Господь Богъ даетъ чувствовать Свой грозный и праведный гласъ народамъ невѣрующимъ и развращеннымъ въ физическихъ бѣдствіяхъ: гладѣ, морѣ, землетрясеніяхъ, войнахъ и пр., а также и милующій—въ избавленіи отъ такихъ бѣдствій. Но мы слышимъ этотъ гласъ чрезъ посредство Пресвятыя Богородицы, Ходатаицы нашей предъ Сыномъ Ея Иисусомъ Христомъ, какъ въ послѣднемъ, такъ

и въ прежнихъ многократныхъ чудесахъ отъ святыхъ Ея иконъ; потому мы не можемъ не видѣть, съ радостію, того, что отечество наше состоитъ подъ особымъ покровительствомъ Царицы Небесной,—такъ какъ у насъ преимущественно исполняется Ея пророчество о Себѣ: *отнынѣ ублажатъ Мя вси роди* (Лук. 1. 48). Нѣтъ города и селенія у насъ, гдѣ бы не было особо чтимой святой иконы Богоматери, гдѣ бы не было особыхъ празднествъ во славу Ея, или общественныхъ молебствій и крестныхъ ходовъ. Поэтому понятно вѣрующему сердцу, что между Нею и нашею отечественною церковію не прекращается живая духовная связь и общеніе съ нашей стороны—въ молитвахъ, а съ Ея стороны—въ благодѣяніяхъ намъ. Но вотъ, и въ годы нашихъ заблужденій и пороковъ, Владычица глаголетъ намъ не словомъ, а дѣломъ, не гнѣвомъ, а милостію. Она напоминаетъ намъ, что мы въ опасности навлечь на себя страшныя кары Божія правосудія, и что святой покровъ молитвъ Ея защищаетъ насъ въ надеждѣ нашего покаянія.

Не оставимъ безъ вниманія, что гласъ Божій призывающій къ покаянію подается намъ Матерію Господа изъ храмовъ, отъ святыхъ Ея иконъ. „Сюда, дѣти мои“, какъ бы такъ говоритъ намъ наша Небесная Матерь,—„здѣсь, въ церкви Спасителя вашего, ваше спасеніе, ваши надежды, ваше утѣшеніе и сила!“ И какое глубокое, живое назиданіе мы получаемъ изъ этого размышленія въ духѣ нашей святой православной вѣры!

Васъ, простыя вѣрующія души, укоряютъ незнаніемъ науки, вашимъ неумѣньемъ съ точностію исповѣдывать ученіе вѣры, но сердца ваши пламенѣютъ любовію ко Христу и Его Церкви, вы живете въ ней духомъ, вы въ ней свои и Господь съ вами. Онъ Самъ восполняетъ

недостатки вашего знанія, просвѣщая васъ озареніемъ Своей благодати въ святыхъ своихъ таинствахъ и молитвахъ церковныхъ. Сердца ваши при Немъ, совѣсти ваши проникнуты страхомъ Божиимъ и вамъ, при доброй христіанской жизни, принадлежитъ обѣтованіе: *блажени чистиі сердцемъ, яко тии Боги узрятъ* (Мѡ. 5. 8.). Заграждайте слухъ отъ богохульныхъ рѣчей, отвращайте очи отъ соблазновъ и обольстительныхъ порочныхъ наслажденій, не страшитесь порицаній, насмѣшекъ и гоненій; вы идете путемъ Господнимъ; Христосъ и Матерь Божія съ вами; *бодрствуйте, стойте въ вѣрѣ, мужайтесь, утверждайтесь* (1 Кор. 16, 13).

Вы, колеблющіеся въ вѣрѣ и своихъ убѣжденіяхъ, надѣющіеся путемъ человѣческаго знанія, богословскихъ споровъ и холодныхъ разсужденій выйти изъ мрака невѣрія, идите сюда, въ церковь. Вамъ нужно исцѣленіе сердца ожесточеннаго человѣческою гордостію, самоувѣніемъ и загруженнаго плотскими страстями и вожделѣніями; обратитесь ко Христу и Онъ возстановитъ въ васъ новаго человѣка, рожденнаго во св. крещеніи и неумирающаго до конца вашей земной жизни, человѣка съ новымъ духомъ и новымъ сердцемъ (Иезек. 36. 26), способнаго слышать гласъ Божій, уразумѣвать дѣла Его всемогущества и безконечнаго милосердія. Къ вамъ придетъ и познаніе вѣры; молитесь съ Давидомъ: *открыи очи мои, и уразумѣю чудеса отъ закона Твоего* (Пс. 118, 18).

Вы же развратители, соблазнители нашего православнаго народа, вы „фарисеи науки“, порицатели святыхъ иконъ и церковныхъ богослуженій, сѣющіе въ немъ плевелы ложныхъ ученій и сектъ, обольщающіе его блескомъ внѣшней образованности надмѣвающей умы и бесплодно волнующей сердца, науки лишенной

вѣры и силы нравственной, — углубитесь въ ваши собственные сердца: въ нихъ пусто, мрачно, тоскливо. Прислушайтесь къ голосу вашей совѣсти: она ропщетъ, какъ скоро замолкаютъ страстныя волненія вашего сердца. Въ васъ самихъ нѣтъ твердой вѣры въ долговѣчность вашихъ, съ каждымъ вѣкомъ измѣняющихся воззрѣній; нѣтъ и силы исполнить щедро разсыпаемыя вами обѣщанія счастья человѣчеству въ будущемъ, развращающемуся у васъ на глазахъ. Вы сами собою недовольны; зачѣмъ же смущать и развращать души невинныя, сердца мирныя, совѣсти чистыя? Но сердца ваши окаменѣли, милостивый голосъ Божій до нихъ не доходитъ; ждите же суда Божія: *не обманывайтесь; Богъ поругаемъ не бываетъ* (Гал. 6, 7).

Будемъ, братіе, молить Господа Иисуса Христа „да Самъ Онъ утвердитъ насъ въ вѣрѣ, да укрѣпитъ, да содѣлаетъ непоколебимыми“ (1 Петр. 5, 10), будемъ съ любовію и слезами умиленія и радости припадать къ Матери Божіей нашей заступницѣ и покровительницѣ, оберегающей насъ отъ грѣховъ, предупреждающей отъ грядущаго гнѣва Божія и всегда милостивой и любвеобильной раздавательницѣ даровъ духовныхъ и благъ земныхъ отъ безконечнаго богатства Единороднаго сына Ея Иисуса Христа. Въ мирномъ же дѣланіи и попеченіи о спасеніи нашемъ, съ христіанскою любовію будемъ молиться и о заблуждающихся, и о врагахъ вѣры нашей словами церковной молитвы: „и ищущимъ Тебе, Господи, явленъ буди, еще и враговъ нашихъ сердца къ Тебѣ обрати“ ¹⁾. Аминь.

¹⁾ Молитва на молебніи въ день Рождества Христова.

Мысли св. Григорія Богослова о христіанской жизни уединенно-созерцательной и общественно-дѣятельной.

Принято различать два главнѣйшихъ рода христіанской жизни: уединенно-созерцательную (подвижническую, иноческую) и общественно-дѣятельную. Возникаетъ рядъ вопросовъ: какое отношеніе этихъ родовъ жизни другъ ко другу, какая изъ нихъ по существу выше, чище, превосходитѣе, ближе къ морально-догматическимъ основоположеніямъ христіанства? Какой путь предпочтительнѣе избрать для удобнѣйшаго осуществленія цѣлей человѣческаго существованія на землѣ, полагаемыхъ христіанствомъ? Наконецъ, какими основаніями опредѣляется самое различеніе двухъ означенныхъ родовъ жизни, и состоятельно ли оно? По всѣмъ этимъ вопросамъ у насъ, въ обществѣ, существуютъ очень неотчетливыя, весьма разнорѣчивыя мнѣнія. Одни считаютъ дѣятельную жизнь, направленную ко благу общества, единственно-совершенною и спасительною, другіе—жизнь въ уединеніи. Оба рода жизни представляются многимъ не только несродными одинъ другому, но даже взаимно противоположными, исключаящими другъ друга. Многіе изъ сочувствующихъ жизни уединенно-подвижнической признаютъ жизнь въ обществѣ путемъ духовно-погибельнымъ, не спасительнымъ.

Люди же, ведущіе въ мірѣ широкую дѣятельность на благо обществу, отрицаютъ иногда жизнь уединенно-созерцательную, какъ бесполезную.

Вопросъ сводится, очевидно, къ разъясненію того, какой изъ указанныхъ путей жизни ближе споспѣшествуетъ христіанскимъ заботамъ о спасеніи собственной души, гдѣ т. е. это

спасеніе легче и удобнѣе можетъ быть достигнуто—въ мірѣ, или въ удаленіи отъ міра?—Одни моралисты утверждаютъ, что человѣкъ, и по христіанскому ученію, и по естественнымъ законамъ жизни человѣческаго общества, долженъ жить въ мірѣ (а не въ пустынномъ уединеніи), и своимъ служеніемъ обществу содѣйствовать созиданію общественнаго блага,—что личное спасеніе и состоитъ въ этомъ дѣятельномъ служеніи ближнему. Другіе строго различаютъ эти двѣ задачи—личное спасеніе и служеніе общественному благу, и полагаютъ, что христіанинъ призванъ заботиться прежде всего о личномъ спасеніи—о личномъ духовномъ усовершенствованіи, которое легче и удобнѣе создается въ иноческомъ уединеніи, въ удаленіи отъ общества, въ свободѣ отъ мірскихъ привязанностей, въ отрѣшеніи отъ житейскихъ заботъ и суеты мірской.

Прекрасныя, глубоконазидательныя сужденія по всѣмъ вышеуказаннымъ недоумѣннымъ вопросамъ изложены во множествѣ въ твореніяхъ св. Григорія Богослова. Попробуемъ собрать и послѣдовательно изложить всѣ эти сужденія.

Мысли св. отца въ данномъ случаѣ могутъ составлять предметъ особеннаго интереса и потому, между прочимъ, что св. Григорій и пустынное уединеніе любилъ, и выступалъ на общественное служеніе въ званіи христіанскаго пастыря. Онъ съ дѣтства имѣлъ склонность къ жизни религіозно-созерцательной. Испрошенный у Бога молитвами своей матери и, по обѣту ея вскорѣ по рожденіи посвященный Богу, св. Григорій рано обнаруживалъ влеченіе къ монашескому уединенію. У него не было склонности къ мірской жизни; супружество и внѣшнія блага—богатство, слава, власть—не прельщали его ¹⁾). Господу Богу онъ добровольно отдалъ все—и имѣнье, и знатность, и здоровье, и даръ слова ²⁾). Пустыню онъ возлюбилъ дороже всего, и избралъ ее себѣ руководительницею всей жизни, „какъ содѣйственницу и мать божественнаго восхожденія, какъ обожительницу“ ³⁾). Окончивъ въ юности свое образованіе

¹⁾ Творенія св. Григорія Богослова. Изд. 3-е Москва, 1889 г., часть IV, стр. 228 и слѣд.; II, 90.

²⁾ Твор. I, 51.

³⁾ I, 7.

въ Аѳинахъ, св. Григорій, вмѣстѣ съ другомъ своимъ Василиемъ (впослѣдствіи св. Василиемъ Великимъ), возымѣлъ твердое намѣреніе уединиться въ пустыню, и тамъ посвятить себя спасительному *любомудрію* ¹⁾. И онъ часто удалялся въ пустыню для подвиговъ поста и самоотреченія, для молитвенной бесѣды съ Богомъ, и въ сообществѣ мужей совершенныхъ и христоносныхъ, т. е. подвижниковъ, жившихъ въ уединеніи, находилъ для себя лучшее утѣшеніе и наслажденіе, какъ жаждущій олень въ прохладномъ источникѣ ²⁾.

Но, хотя завѣтное желаніе св. Григорія было—удалиться изъ міра въ пустыню и жить только религіознымъ созерцаніемъ, Духъ Божій, невидимо располагающій судьбою людей, вызвалъ его на широкое поле общественнаго служенія и сдѣлалъ его великимъ свѣтильникомъ для всей вселенской церкви.

Такимъ образомъ самыя обстоятельства жизни св. Григорія вызывали его на глубокое обсужденіе преимуществъ жизни уединенной и общественно-дѣятельной. Любопытно поэтому прослѣдить, какъ онъ, искренній любитель пустыни и вмѣстѣ ревностный пастырь церкви, *практически* рѣшалъ вопросъ о выборѣ между уединеніемъ и обществомъ, и какъ вообще смотрѣлъ онъ на жизнь уединенно—созерцательную и на дѣятельное служеніе общественному благу.

I.

Отшельничество, соединенное съ подвижничествомъ и любомудріемъ, св. Григорій признавалъ изъ всѣхъ родовъ жизни высшимъ и совершеннѣйшимъ ³⁾. Онъ называетъ монаховъ избранныѣйшими и наиболѣе мудрыми въ церкви ⁴⁾; достохвальными чертами описываетъ ихъ жизнь, подвиги самовоздержанія, поста и молитвы, одежду и весь вообще внѣшній бытъ ⁵⁾.

¹⁾ I, 7, 15—16, 124, 126, 202, 239; II, 115, ср. II, 157; IV, 53, 65, 68 и слѣд., 236, 247, 263; VI, 87, 101. Подъ *любомудріемъ* у св. Григорія Богослова разумѣется религіозное богомысліе, жизнь уединенно-созерцательная, подвижническая.

²⁾ IV, 247.

³⁾ I, 202; V, 239—240.

⁴⁾ IV, 67—68.

⁵⁾ I, 177—178, 252.

Въ своемъ увѣщательномъ посланіи къ нѣкому Гелленію, гдѣ св. Григорій ходатайствуетъ предъ нимъ за монаховъ ¹⁾, онъ такъ между прочимъ, пишетъ объ отшельникахъ вообще: „они шествуютъ тѣснымъ путемъ, которымъ идутъ здѣсь не многіе изъ людей; они входятъ скорбными вратами, куда со многими трудами вступаютъ добрые. Таково достояніе Христово, такой плодъ Своихъ страданій Христосъ приносить отъ земли Отцу! Это опора слова, слава людей, основаніе міра, уподобляющееся небеснымъ лѣпотамъ! Ихъ родъ и для меня свѣтоносець“ ²⁾. „Умоляю тебя о душахъ и о небесной жизни“, обращается далѣе св. Григорій къ Гелленію, „умоляю о членахъ, истончаемыхъ духомъ. Окажи милость къ дневнымъ трудамъ, къ ночнымъ пѣснопѣніямъ, къ возлежанію на голой землѣ, къ слезамъ, къ ветхимъ рубищамъ, къ истомленнымъ очамъ, къ чистому уму, къ священнымъ словамъ“ ³⁾.

Подвижники христіанскіе стараются быть „какъ бы безплотными, изнуря смертное безсмертнымъ“ ⁴⁾. Это люди, „почитающіе для себя наслажденіемъ не имѣть никакихъ наслажденій, смиряющіеся ради небеснаго царства, не имѣющіе ничего въ мірѣ и стоящіе выше міра, живущіе во плоти какъ бы внѣ плоти“ ⁵⁾. Они не имѣютъ у себя ни пропитанія, ни пристанища, не имѣютъ почти ни плоти, ни крови, и тѣмъ приближаются къ Богу... Они живутъ долу, но выше всего дольнаго; среди людей, но выше всего человѣческаго; связаны, но свободны; стѣсняемы, но ничѣмъ неудержимы; ничего не имѣютъ въ мірѣ, но обладаютъ всѣмъ премірнымъ; живутъ сугубою жизнію, и одну презираютъ, о другой же заботятся; чрезъ умерщвленіе безсмерты, чрезъ отрѣшеніе отъ твари соединены съ Богомъ; не знаютъ любви страстной, но горятъ любовію божественною, безстрастною; ихъ наслажденіе—Источникъ свѣта, и еще здѣсь—Его озаренія, ангельскія псалмопѣнія, всеночное стояніе, преселеніе къ Богу ума предвосхищаемаго; чистота и

¹⁾ IV, 275 и слѣд.

²⁾ Тамъ же, 278.

³⁾ Тамъ же, 284.

⁴⁾ I, 144.

⁵⁾ I, 178.

непрестанное очищеніе, какъ не знающихъ мѣры въ восхожденіи и обоженіи; ихъ утесы и небеса, низложенія и престолы; нагота и риза нетлѣнія, пустыня и торжество на небесахъ; поправіе сластей и наслажденіе нескончаемое, неизреченное¹⁾.

О себѣ самомъ св. Григорій пишетъ, что Христосъ воодушевилъ его горячею любовію къ божественной мудрости и къ жизни монашеской—*начатку жизни будущей*²⁾. „Ищу съ Іереміею“, пишетъ св. Григорій, *„виталица послѣдняго* (Іер. 9, 2), и желаю быть одинъ съ самимъ собою. Ибо для меня всего кажется лучше, замкнувъ какъ бы чувства, отрѣшившись отъ плоти и міра, безъ крайней нужды не касаясь ни до чего человѣческаго, бесѣдуя съ самимъ собою и съ Богомъ, жить превыше видимаго, всегда носить въ себѣ божественные образы, чистые, не смѣшанные съ дольными и обманчивыми впечатлѣніями, быть и непрестанно дѣлаться какъ бы неомраченнымъ зеркаломъ Бога и божественнаго, пріобрѣтать ко свѣту свѣтъ,—къ менѣе ясному лучезарнѣйшій; пока не взойдемъ къ Источнику тамошнихъ озареній, и не достигнемъ блаженнаго конца, когда дѣйствительность сдѣлаетъ ненужными зеркала“³⁾.

У св. Григорія Богослова былъ братъ по имени Кесарій, челоѣкъ весьма образованный, занимавшій высокія общественныя должности. Когда онъ жилъ и служилъ въ Никее, случилось тамъ страшное землетрясеніе, истребившее почти всѣхъ жителей, самый городъ былъ разрушенъ. Кесарій, въ числѣ немногихъ знатныхъ, спасся отъ всеобщей гибели. Это обстоятельство произвело на него такое сильное впечатлѣніе, что онъ тогда же положилъ въ сердцѣ своемъ оставить всѣ мірскія почетныя должности, предаться уединенію и любомудрію. Св. Григорій весьма обрадовался, когда узналъ отъ Кесарія объ этихъ его намѣреніяхъ, и совѣтовалъ ему возможно скорѣе осуществить ихъ. Онъ и раньше внушалъ Кесарію оставить мірскую жизнь и общественныя должности, сожалѣя, какъ самъ писалъ, что всякія дарованія Кесарія „обращены на худ-

¹⁾ I, 102—105; ср. II, 131—132.

²⁾ IV, 242, ср. VI, 203.

³⁾ II, 133. См. еще IV, 252, 276—277.

шее, что душа столько любомудрая погружена въ дѣла общественныя и угодобляется солнцу закрытому облакомъ“¹⁾.

Жизнь въ удаленіи отъ міра болѣе, чѣмъ жизнь мірская, благопріятствуетъ нравственному самовоспитанію и непреткновенному движенію по стезямъ духовнаго совершенства, потому что отшельникъ свободенъ отъ внѣшнихъ соблазновъ, которыми такъ полонъ міръ, и которые часто уловляютъ праведнаго, живущаго среди мірской суеты. Оглашеннымъ, которые подъ разными неосновательными предлогами медлили креститься, св. Григорій даетъ, между прочимъ, слѣдующія наставленія: „ты (оглашаемый) живешь въ обществѣ, отъ обращенія съ людьми— не безъ оскверненія; потому страшно, чтобы не истощилось Божіе къ тебѣ милосердіе (въ случаѣ, если будешь грѣшить по крещеніи)? Отвѣтъ на сіе простъ. Если можно, бѣги и торжища съ своимъ добрымъ сопутникомъ (даромъ крещенія). Подвяжи себѣ крылья орлиныя, или, собственнѣе скажу, голубиныя; ибо что тебѣ до кесаря и принадлежащаго кесарю, пока не почишь тамъ, гдѣ нѣтъ ни грѣха, ни очерненія, ни змія, угрызающаго на пути и препятствующаго тебѣ шествовать по Бозѣ. Исхити душу свою изъ міра; бѣги Содома; бѣги пожара; иди не озираясь, чтобы не отвердѣть въ соляной камень, спасайся въ гору, чтобы и тебя не постигла вмѣстѣ гибель“²⁾.

Но подвижничество, отшельничество на сколько высоко и важно само по себѣ, настолько оно и трудно, даже „выше силъ человѣческихъ“. При томъ же, жизнь пустынная, неизбежно удаляющая отшельника отъ общенія съ людьми, ограничивается лишь небольшимъ кругомъ лицъ—иноковъ, посвятившихъ себя ей, и не даетъ благопріятныхъ условій къ обнаруженію „общительности и свисходительности“—свойствъ *любви*, которая есть одна изъ первыхъ достохвальныхъ христіанскихъ добродѣтелей. Наконецъ, иноческая и отшельническая жизнь, такъ какъ она не обнаруживается въ дѣлахъ, не можетъ быть повѣряема и даже *сравниваема* съ другими родами жизни (каково, напримѣръ, дѣятельное служеніе въ мірѣ на пользу ближ-

1) ↑, 207, VI; 111—112; ср. VI, 203.

2) III, 238—239.

нихъ) ¹⁾. Общій выводъ отсюда тотъ, что пустынное подвижничество есть хотя и совершеннѣйшій образъ жизни, но исключительный, лежащій внѣ обычнаго порядка, вышеестественный, къ которому поэтому и призываются и могутъ быть способны только очень немногіе избраннѣйшіе и совершеннѣйшіе члены церкви Христовой, и который не можетъ быть закономъ, нормою и обязательнымъ удѣломъ всѣхъ ²⁾.

II.

Жизнь въ обществѣ, въ кругу другихъ, вызываетъ челоѣка на общественную дѣятельность, доставляетъ ему благопріятную почву къ проявленію лучшихъ сторонъ челоѣческаго духа въ подвигахъ любви и состраданія, и въ этомъ отношеніи служить „испытаніемъ добродѣтели“ челоѣка. Плодами любви, труда и самопожертвованія жизнь общественная распространяется на *многихъ*, и ближе соотвѣтствуетъ порядку Божіа домостроительства, которое „и сотворило все, и связало все узами любви, и нашъ родъ, послѣ того какъ онъ утратилъ свою доброту чрезъ прившедшій грѣхъ, снова воззвало посредствомъ соединенія и обращенія съ нами“ ³⁾. Значить, и жизнь въ обществѣ, сопровождаемая дѣятельностію на пользу ближнихъ, имѣетъ свои высокія преимущества, какія чужды жизни уединенной—созерцательной. Потому-то св. Григорій, имѣя отъ природы склонность къ иночеству, укрѣпленную къ тому же и домашнимъ воспитаніемъ, достойно восхваляетъ также и тѣхъ, которые, живя въ мірѣ свидѣтельствовали силу вѣры и красоту своего нравственнаго духа *отъ дѣлъ своихъ*, направленныхъ ко благу ближняго. Такъ св. Григорій ублажаетъ нѣкоего христіанина—философа Ирона, который изъ двухъ христіанскихъ путей жизни, каковы—иночество и служеніе общественное, призвалъ послѣдній путь наиболѣе полезнымъ какъ для *себя лично*, такъ и для большинства христіанъ. „Ибо признакомъ души наиболѣе совершенной и любомудрой почиталъ онъ при всякомъ дѣлѣ сообнимать въ частномъ и общее; по-

¹⁾ II, 221.

²⁾ V, 169; I, 202; ср. I, 125.

³⁾ II, 221—222.

тому что каждый изъ насъ получилъ бытіе не для одного себя, но и для всѣхъ, которые имѣютъ съ нимъ одну природу, и произведены однимъ Творцемъ и для однихъ цѣлей“ ¹⁾).

Когда Кесарій, братъ св. Григорія, вскорѣ по окончаніи образованія, пристроился въ высокихъ должностяхъ при царскомъ дворѣ, то Григорій сильно упрекалъ его за это, и однажды написалъ къ нему очень укоризненное письмо, выражая глубокую скорбь, что „епископскій сынъ (Кесарій) нынѣ уже въ службѣ, домогается мірскихъ чиновъ и славы, уступаетъ надъ собою побѣду корыстолюбію“ ²⁾). Но потомъ св. Григорій посмотрѣлъ на поступокъ Кесарія совершенно иначе, когда убѣдился въ истинно-христіанскомъ благочестіи и добрыхъ намѣреніяхъ Кесарія, равно и въ искренности его челоѣрколюбія. Св. Григорій писалъ: „Кесарій первые плоды учености посвятилъ своей родинѣ, и своими трудами заслуживъ должное уваженіе, потомъ увлеченъ былъ желаніемъ славы и, какъ меня увѣрялъ, желаніемъ сдѣлаться полезнымъ для города. Онъ отправился къ царскому двору,—что мнѣ не совсѣмъ нравилось, и не по моему было расположенію; ибо для меня лучше и выше быть послѣднимъ у Бога, нежели занимать первое мѣсто у земного царя. Однако же, поступокъ Кесаріевъ не заслуживалъ и укоризны; ибо жизнь любомудренная, какъ всего выше, такъ и всего труднѣе; она и возможна не для многихъ, а только для тѣхъ, которые призваны къ сему высокимъ Божіимъ умомъ, благопоспѣшествующимъ въ благомъ предпріятіи. Но не мало важно и то, ежели кто, избравъ второй родъ жизни, сохраняетъ непорочность, и болѣе помышляетъ о Богѣ и о своемъ спасеніи, нежели о своей славѣ; кто дѣйствуя на позорищѣ сего міра, хотя принимаетъ почести, какъ сѣнь или личину разнообразнаго и временнаго, однако же самъ живетъ для Бога, и блюдетъ въ себѣ образъ, о которомъ знаетъ, что получилъ его отъ Бога, и за который обязанъ дать отчетъ Даровавшему. *А я знаю, что таковъ точно былъ образъ мысли Кесарія“* ³⁾).

¹⁾ II, 221. Этотъ Иронъ претерпѣлъ тяжкія страданія отъ аріанъ за православіе, и долгое время находился въ изгнаніи. Слово св. Григ. Бог. 25-е въ похвалу философа Ирона (II, 217 и слѣд.).

²⁾ VI,

³⁾ I 202.

Умѣстно упомянуть здѣсь одну подробность, которую св. Григорій передаетъ о другѣ своемъ—св. Василии (Великомъ), а отчасти и о себѣ самомъ. Св. Григорій похваляетъ Василия за то, что тотъ, не смотря на свою любовь къ пустынѣ, покинулъ ее, когда узналъ, что православной церкви Каппадокійской угрожала опасность отъ еретиковъ—аріанъ. Св. Василий возвратился тогда въ Кесарію изъ Понтійской пустыни, въ которой находился, и явилъ себя ревностнымъ поборникомъ православія. „Прекрасно и весьма любомудренно разсудилъ онъ самъ въ себѣ по духовному разумѣнію, что, если уже и власть иногда въ малодушіе, то для сего есть другое время, именно время безопасности, а при нуждѣ—время великодушію; поему тотчасъ отправляется изъ Понта, ревнуетъ объ истинѣ, которая была въ опасности, дѣлается добровольнымъ сподобникомъ, и самъ себя предаетъ на служеніе матери—Церкви“¹⁾. **Вмѣстѣ** съ Василиемъ Великимъ возвратился въ этотъ разъ изъ Понтійскаго уединенія и самъ св. Григорій, и вмѣстѣ съ нимъ подвизался за истину²⁾.

Жизнь въ мирѣ и служеніе благу ближнихъ есть трудный и продолжительный подвигъ, къ совершенію котораго требуется великая духовно-нравственная подготовка, если только общественный дѣятель хочетъ быть воистину полезнымъ обществу плодами своего труда и таланта. Въ этомъ кроется немаловажная причина; почему и самъ св. Григорій, сознавая свои духовныя немощи, вообще уклонялся отъ призванія къ общественной дѣятельности. Поставленный противъ воли во пресвитера и назначенный въ помощь своему отцу—епископу—для управленія Назіанвской паствой, св. Григорій тотчасъ по рукоположеніи удалился въ Понтійскую пустыню къ св. Василию³⁾. Возвратившись оттуда къ празднику Пасхи, онъ произноситъ глубокопоучительное слово, въ которомъ излагаетъ причины—и своего удаленія въ Понтъ по рукоположеніи, и—возвращенія оттуда. Онъ весьма убѣжденно и убѣдительно раскрываетъ здѣсь высоту и важность общественнаго служенія вообще, а пастыр-

1) IV, 69—71.

2) Тамъ же, 70—71; ср. III, 262.

3) VI, 14—15.

скаго—въ особенности, равно и великую отвѣтственность, лежащую на пастырѣ церкви, въ случаѣ нерадиваго или неумѣлаго исполненія возлагаемыхъ на него обязанностей. Многія сужденія св. отца, излагаемыя въ означенномъ словѣ, имѣютъ характеръ общихъ, принципиальныхъ сужденій объ общественномъ служеніи вообще, и то, что онъ говоритъ собственно о высотѣ и отвѣтственности *пастырскаго* служенія, можетъ быть легко приложимо въ общихъ чертахъ и ко всякому начальствованію и ко всякаго рода общественной дѣятельности. Поэтому-то указанное слово св. Григорія такъ поучительно и для нашей цѣли настолько важно, что мы передадимъ его содержание болѣе или менѣе подробно.

III.

Изъ самаго начала слова видно, что уже во времена св.—Григорія Б. были поборники идеи служенія общественному благу, которые зорко слѣдили за всѣми поступками св. Григорія, соблазнялись его бѣгствомъ въ пустыню и оставались въ долгомъ и глубокомъ недоумѣніи, почему это онъ, Григорій, уклоняется отъ служенія христіанскому обществу въ званіи іерея и пастыря. Для вразумленія этихъ то соблазнившихся св. Григорій и передаетъ причины своего удаленія въ пустыню по рукоположеніи.

Въ тѣлѣ человѣческомъ есть члены главные—высшіе и второстепенные—низшіе. Подобно сему и въ церкви, какъ и во всякомъ общественномъ организмѣ, должны быть,—говоритъ св. Григорій,— начальники и подначальные, управители и управляемые, избыточествующее и недостаточное, руководители и руководимые, кратко—пастыри и пасомые. Не думаю,—разсуждаетъ св. отецъ,—чтобы безначаліе и беспорядокъ были для людей полезнѣе порядка и начальства (особенно въ церковномъ обществѣ, гдѣ и чистыхъ по вѣрѣ и жизни членовъ нужно соблюсти и возвысить, и колеблющихся—укрѣпить и поддержать, и совратившихся возвратить на истинный путь). Еслиже хорошо и законно—быть начальникамъ и подначальнымъ—то слѣдуетъ отсюда, что было бы одинаково незаконно и противно порядку какъ всѣмъ искать начальства, такъ и никому не принимать онаго. И св. Григорій соглашается, что если-бы

всѣ избѣгали священнаго званія пастыреначальника, то прекрасной полнотѣ церкви недоставало бы самаго существеннаго, и она не была бы уже вполне прекрасною. Кто тогда совершалъ-бы и святое богослуженіе?... Съ другой стороны, въ порядкѣ вещей и то, что нѣкоторые подначальные,—въ случаѣ, если окажутся способными и достойными,—поставляются въ начальники, все равно какъ и мужественный воинъ производится въ начальники отряда, а хорошему начальнику отряда поручается все войско и распоряженіе всѣми военными дѣлами.

Исповѣдуя такія убѣжденія, самъ св. Григорій однако убѣждалъ въ пустыню по рукоположеніи въ пресвитера. Но это случилось, ближайшимъ образомъ, вслѣдствіе неожиданности самаго поставленія его во пресвитера, такъ что онъ не могъ въ потребную минуту собраться съ мыслями и поступить вполне обдуманно,—онъ растерялся—подобно человѣку, пораженному внезапнымъ громомъ. И такъ какъ св. Григорій съ дѣтства воспиталъ въ себѣ наклонность къ безмолвію и уединенію, и даже успѣлъ уже отчасти вкусить совершенныхъ плодовъ безмятежной жизни вдали отъ міра (когда жилъ въ Понтійскомъ уединеніи вмѣстѣ съ другомъ своимъ—св. Васильемъ Вел.): то ему очень тяжело было сознавать, что его какъ бы насильно отрываютъ отъ созерцательной жизни, которую онъ такъ возлюбилъ, и въ предверіи которой уже находился. И вотъ почему новопоставленный пресвитеръ, растерянный и огорченный, ничего другого не нашелся сдѣлать, какъ убѣжать въ пустыню¹⁾.

Къ этому присоединялась внутренняя скорбь и стыдѣніе св. Григорія за нѣкоторыхъ недостойныхъ искателей священнаго сана, которые добивались его безъ достаточной духовной подготовки, безъ сознанія важности и отвѣтственности пастырскаго служенія, почитая священныи санъ лишь средствомъ пропитанія и самовольнымъ начальствованіемъ, не дающимъ никому отчета въ дѣйствіяхъ.

Самъ же св. Григорій глубоко сознавалъ высокую важность, трудность и отвѣтственность пастырскаго служенія. Въ этомъ и заключается,—какъ утверждаетъ св. отецъ,—*главнѣйшая* при-

¹⁾ I, 13—16.

чина удаленія его въ пустыню по рукоположеніи его во іерейскій санъ. „Человѣку, который съ трудомъ умѣетъ быть подъ начальствомъ, еще, кажется, гораздо твуднѣе—умѣть начальствовать надъ людьми, особенно—имѣть такое начальство, каково наше (т. е. папство), которое основывается на Божіемъ законѣ, и возводитъ къ Богу,—въ которомъ, чѣмъ больше высоты и достоинства, тѣмъ больше опасности даже для имѣющаго умъ“¹⁾). Каждый начальникъ,—а пастырь—тѣмъ болѣе,—но долженъ имѣть, съ отрицательной стороны, никакого нравственнаго пятна или порока. На начальника смотрятъ какъ на образецъ для подражанія, какъ на руководителя подчиненныхъ. Потому порокъ его скоро перестаетъ быть его личнымъ недостаткомъ, а распространяется и среди его подначальныхъ, и чѣмъ больше число сихъ послѣднихъ, тѣмъ худшее зло происходитъ. „И не такъ удобно ткань принимаетъ въ себя невыводимую краску, и близкія вещи занимаютъ одна отъ другой зловоніе или благовоніе, не такъ быстро разливается въ воздухъ, и изъ воздуха сообщается животнымъ какое—нибудь вредное испареніе, производящее заразу и называемое заразою, какъ подчиненные, въ скорѣйшемъ обыкновенно времени, принимаютъ въ себя пороки начальника, и даже пороки гораздо легче, нежели противное пороку—добродѣтель. Въ семь пороковъ и беретъ особенно верхъ надъ добродѣтелію. И я всего болѣе скорблю при мысли (разсуждаетъ св. Григорій), что порокъ есть дѣло, удобно возбуждающее къ соревнованію и безъ труда исполняемое, что всего легче сдѣлаться порочнымъ, хотя-бы никто насъ въ томъ не руководствовалъ; напротивъ того, стяжаніе добродѣтели есть дѣло рѣдкое и трудное, хотя бы и многое къ ней влекло и побуждало... Добродѣтель не удобопріемлема для человѣческой природы, какъ и огонь для влажнаго вещества; но большая часть людей готовы и способны принимать въ себя худое, подобно тростнику, который, при сухости своей, легко воспламеняется и сгараетъ при вѣтрѣ отъ искры. Ибо всякій скорѣе принимаетъ въ себя въ большей мѣрѣ малый порокъ, нежели высокую добродѣтель въ малой мѣрѣ. Такъ небольшое количество полныи тотчасъ

¹⁾ I, 17.

сообщаетъ горечь свою меду, а медъ и въ двойной мѣрѣ не сообщаетъ полныи своей сладости. Выдерни малый камень: онъ повлечетъ за собою всю рѣку на открытое мѣсто; удержать-же и преградить ее едва возможетъ самая твердая плотина¹⁾.

Итакъ принимающему на себя званіе христіанскаго пастыря (равно какъ и всякое другое начальствованіе) слѣдующей прежде всего бояться того, чтобы не оказаться „худымъ живописцемъ чудной добродѣтели“, особенно же „негоднымъ подлинникомъ“ (образцомъ) для другихъ живописцевъ—подчиненныхъ и пасомыхъ (которыхъ, по числу, можетъ быть много, а нѣкоторые изъ нихъ могутъ быть люди очень достойные, лучше самихъ начальниковъ), или чтобы не оказаться въ положеніи чело-вѣка, который берется лечить другихъ, тогда какъ самъ покрытъ заразительными струпамн. Но пастырство имѣетъ свою задачу не только отклонять другихъ отъ пороковъ, но и учить добродѣтели. Поэтому желающему вступить на общественное служеніе въ званіи пастыря недостаточно быть безпорочнымъ, но, съ *положительной* стороны, нужно быть добродѣтельнымъ чело-вѣкомъ. Ему слѣдуетъ непрерывно усовершенствоваться въ духовномъ отношеніи, и при этомъ считать не столько приоб-рѣтеніемъ то, что достигнуто, сколько потерей то, что не приоб-рѣтено. Мѣрою здѣсь должна быть для него безконечная широта заповѣди о совершенствѣ (ср. Мѡ. V, 48), а не примѣръ ближнихъ. Въ частномъ чело-вѣкѣ нужно считать порокомъ то, что сдѣлано имъ худого, влечетъ за собою наказаніе и преслѣ-дуется закономъ, а въ начальникѣ и предстоятелѣ даже то, что онъ не стремится къ возможному совершенству и не пре-успѣваетъ постоянно въ добрѣ; „потому что ему надобно—превосудствомъ своей добродѣтели привлекать народъ къ порядку, и *не силой* обуздывать, но доводить до порядка *убиждениемъ*. Ибо все, что дѣлается не добровольно, кромѣ того, что оно насильственно и не похвально, еще и не прочно. Вы-нужденное, подобно растенію, насильно согнутому руками, какъ скоро бываетъ оставлено на волѣ, обыкновенно возвращается въ прежнее свое положеніе. Напротивъ того, что дѣлается по

¹⁾ I, 18—19.

свободному произволенію, то, какъ скрѣпляемое узами сердечнаго расположенія, и весьма законно и вмѣстѣ надежно. Посему законъ нашъ и самъ Законоположникъ особенно повелѣваетъ пасты стадо не нуждою, но волею“ ¹⁾ (I Петр. 5, 2).

Чтобы быть хорошимъ пастыремъ, нужно, кромѣ того, обширное знаніе и духовная опытность. „Ибо править человекомъ, самымъ хитрымъ и измѣнчивымъ животнымъ, по моему мнѣнію, дѣйствительно есть искусство изъ искусствъ, и наука изъ наукъ“ ²⁾. Эту мысль св. Григорій подробно раскрываетъ далѣе сравненіемъ врачеванія душъ, составляющаго предметъ пастырскаго попеченія, съ врачеваніемъ тѣла,—указываетъ, насколько первое труднѣе и важнѣе второго и по свойству врачуемаго, и по силѣ требуемаго знанія, и по цѣли врачеванія, и по чрезвычайному разнообразію средствъ врачеванія—соотвѣтственно разнообразію наклонностей и стремленій врачуемыхъ. „Сколько бы кто ни употреблялъ тщанія и ума, невозможно всего изобразить словомъ и объять мыслию въ такой подробности, чтобы вкратцѣ былъ видѣнъ весь ходъ врачеванія“ ³⁾.

Не легка также и „многаго ума требуетъ“ обязанность пастыря учить своихъ пасомыхъ догматамъ вѣры и правиламъ благочестія. Особенно же трудно преподавать слово христіанской истины людямъ, которые, или по невѣжеству, или по легкомыслию и упорству, искажаютъ правое ученіе. „Легче вновь напечатлѣвать истину въ душѣ, которая подобна еще неиспанному воску, нежели по старымъ письменамъ, то есть, послѣ принятыхъ худыхъ правилъ и догматовъ, начертывать слово благочестія, въ какомъ случаѣ оно сливается и смѣшивается съ первыми.... Лучше писать на душѣ, которую не избородило еще негодное ученіе, и на которой не врѣзались глубоко начертанія порока. Иначе благочестивому краснописцу два будутъ дѣла—изглаждать прежнія изображенія, и на мѣсто ихъ написать лучшія, „достойныя сохраненія“ ⁴⁾.

¹⁾ I, 19—20.

²⁾ Тамъ же.

³⁾ I, 28.

⁴⁾ I, 33—34.

Церковь, какъ живое общество вѣрующихъ, имѣетъ, подобно организму, многое множество членовъ—вѣрующихъ, равняющихся между собою по разуму, настроенію и наклонностямъ. Потому и пастырю церкви нужно быть многосвѣдующимъ, многоопытнымъ, чтобы умѣть съ пользою бесѣдовать со всякимъ вѣрующимъ и преподавать каждому потребное наставленіе—примѣнительно къ его духовнымъ нуждамъ. Младенцы по вѣрѣ нуждаются въ простыхъ и первоначальныхъ урокахъ, зрѣлые же и возросшіе требуютъ знанія совершеннаго, мудрости высшей. Кто же имѣетъ достаточное къ тому знаніе и опытность? „Знаемъ“, пишетъ св. Григорій, „что лучше другимъ искуснѣйшимъ вручить бразды правленія надъ собою, нежели быть несвѣдущими правителями другихъ, что лучше приклонять благопокорное ухо, нежели двигать ненаученный языкъ. Посовѣтовавшись о семъ съ самимъ собою (можетъ быть и не худымъ совѣтникомъ, а если и не такъ, то, по крайней мѣрѣ, доброжелательнымъ), я разсудилъ, что незнающему ни того, что должно говорить, ни того, что должно дѣлать, лучше—учиться, нежели, не зная, учить. Ибо счастливъ тотъ, въ кого хотя въ глубокой старости достигнетъ старческое слово, которое можетъ принести пользу душѣ, еще юной по благочестію. А посему брать на себя трудъ—учить другихъ, пока самъ еще не научился достаточно, и, по пословицѣ, на большемъ глиняномъ сосудѣ учиться дѣлать горшки, то есть, надъ душами другихъ упражняться въ благочестіи, по моему мнѣнію, свойственно только людямъ крайне неразумнымъ и дерзкимъ,—неблагоразумнымъ, если они не чувствуютъ своего невѣжества,—дерзкимъ, если, сознавая оное, отваживаются на дѣло¹⁾).

Христіанская мудрость есть вѣдѣніе о божественномъ и человѣческомъ, есть совершеннѣйшая наука, и несравненно выше всякихъ человѣческихъ искусствъ. Но, если даже для того, чтобы обучиться пляскѣ и игрѣ на музыкальномъ инструментѣ требуется продолжительное ученіе, сопровождаемое непрерывнымъ трудомъ, терпѣніемъ, большими денежными за-

1) I, 35—36.

тратами и всякими лишеніями; то тѣмъ болѣе требуется пред-варительное глубокое изученіе христіанской мудрости, заключающей въ себѣ всѣ блага, чтобы быть въ состояніи учить ей другихъ. Св. Григорій ставитъ далѣе св. ап. Павла въ живой примѣръ того, сколькихъ трудовъ и заботливости, какой духовной опытности, бдительнаго душепопеченія, вѣдѣній знаній, сострадательности и самоотверженія требуетъ пастырское служеніе, проходимое достойно. И далѣе приводитъ изъ священнаго Писанія ветхаго и новаго Заветъ, съ одной стороны, ученіе о важности пастырскаго служенія и о высокихъ обязанностяхъ, возлагаемыхъ на служителей церкви, съ другой стороны,—и особенно,—прещенія Божія на недостойныхъ пастырей и угрозы праведнымъ судомъ и наказаніемъ за нерадивое, небрежное исполненіе ими пастырскаго дѣла. „Такія мысли“, заключаетъ отсюда св. Григорій, „не оставляютъ меня день и ночь, сушатъ во мнѣ мозгъ, истощаютъ плоть, лишаютъ бодрости, не позволяютъ ходить съ поднятыми высоко взорами. Сіе смиряетъ мое сердце, сокращаетъ умъ, налагаетъ узы на языкъ, и заставляетъ думать не о начальствѣ, не объ исправленіи и назиданіи другихъ (что требуетъ избытка дарованій): но о томъ, какъ самому избѣжать грядущаго гнѣва, и сколько-нибудь стереть съ себя ржавчину пороковъ. Надобно прежде самому очиститься, потомъ уже очищать; умудриться, потомъ умудрять; стать свѣтомъ, потомъ просвѣщать; приблизиться къ Богу, потомъ приводить къ нему другихъ; освятиться, потомъ освящать. Руководителю необходимы руки; совѣтнику потребно благоразуміе“¹⁾.

Св. Григорій предвидитъ здѣсь возраженіе. Человѣкъ истинно багочестивый, скромно думающій о себѣ и своихъ достоинствахъ, хотя и будетъ достаточно совершенъ съ духовной стороны, все таки будетъ, пожалуй, думать, что онъ внутренно не подготовленъ еще къ пастырству и недостойнъ принять на себя это священное званіе. Въ такомъ случаѣ наступитъ ли и время—быть ему пастыремъ? Поставится ли свѣтильникъ на *свѣтничникъ*, и на что тогда употребится талантъ, данный Бо-

1) I, 48.

гомъ? Въ такомъ (важномъ) дѣлѣ,—отвѣчаетъ св. Григорій,—каково принятіе званія пастыря—защитника истины, священнодѣйствующаго съ ангелами и самимъ Христомъ,—и глубокая старость—недолговременная отсрочка. „Ибо сѣдина съ благоразуміемъ—лучше неопытной юности, разсудительная медлительность—неосмотрительной поспѣшности, кратковременное царствование—продолжительнаго мучительства, подобно какъ малая доля драгоцѣнности предпочтительнѣе обладанія многимъ не имѣющимъ цѣны и прочности, небольшое количество золота—многихъ талантовъ свинцу, малый свѣтъ—великой тѣмѣ. А что касается до сей поспѣшности, поползновенности и излишней ревности,—опасно, чтобы онѣ не уподобились или тѣмъ сѣменамъ, которыя пали на камни, и, будучи не глубоко въ землѣ, тотчасъ взошли, но не могли вынести перваго солнечнаго зноя, или тому основанію, положенному на песокъ, которое не устояло при небольшомъ дождѣ и вѣтрѣ“¹⁾.

Чувствуя себя духовно-слабымъ, недостойнымъ быть пастыремъ—невѣстоводителемъ, увѣщивающимъ души Богу,—который есть чистѣйшій и непреступный свѣтъ, всякая доброта и превыше всякой доброты,—св. Григорій и положилъ въ сердцѣ своемъ оставить всѣ мірскія блага, быть подвижникомъ, жить исключительно для Христа, и въ пустынномъ уединеніи поучаться словесамъ Божиимъ. „Вести такую любомудрую жизнь“, говоритъ св. отецъ, „лучше нежели принять на себя власть и управленіе душами, и когда еще самъ не научился быть хорошимъ пасомымъ, не очистилъ надлежащимъ образомъ душу свою, какъ обязатья должностію—править паствою? притомъ, въ такія времена, когда, смотря на людское крушеніе и мятежи, всего возжелннѣе—бѣгомъ бѣжать изъ общества, удалиться въ надежный пріютъ, укрыться отъ бури и тьмы лукаваго; когда члены одного тѣла взаимно враждуютъ, когда исчезаетъ послѣдній остатокъ любви, а съ другой стороны слово: іерей... признается однимъ пустымъ именемъ“²⁾.

Далѣе св. Григорій яркими чертами изображаетъ церковныя смуты и волненія своего времени, происходившія не только

¹⁾ I, 49.

²⁾ I, 51.

отъ явныхъ еретиковъ, но и отъ тѣхъ неразумныхъ ревнителей правой вѣры, которые, по умственному невѣжеству и упорству, стояли за *малости*, не хотѣли уступить противникамъ въ вещахъ безразличныхъ, подвизались за Христа не по Христу, и потому—своею неразумною ревностію вовсе не содѣйствовали умиротворенію христіанскаго общества, а еще болѣе разстраивали и возмущали его.

При такомъ разладѣ и отсутствіи единодушія между самими правовѣрующими, св. Григорій чувствовалъ себя немощнымъ вступать въ открытую борьбу съ врагами церкви Христовой. Сюда же присоединить нужно и брань внутреннюю—борьбу со страстями, происходящими отъ грѣховныхъ вождельній нашего естества. И потому, заключаетъ св. отецъ, „пока не препобѣждена мною, по возможности, персть, пока не очищенъ умъ, пока далеко не превосхожу другихъ близостію къ Богу; не безопаснымъ признаю принять на себя попеченіе о душахъ и посредничество между Богомъ и челоувѣками, что составляетъ также долгъ іерея“¹⁾.

Примѣрами изъ ветхозавѣтной исторіи и нѣкоторыми постановленіями обрядоваго Моисеева закова св. Григорій доказываетъ далѣе, какъ небезопасно и небезобоязно пастырю, внутренне-неочищенному, неблагоговѣйному, приближаться къ Богу, входитъ во святилище, касаться святынь, и совершать великія христіанскія таинства. Желаящему быть пастыремъ нужно всего себя принести Богу въ жертву святую и угодную. „Зная сіе“, говорятъ св. Григорій, „могъ ли я облечься въ образъ и санъ іерея, пока не освятилъ рукъ преподобными дѣлами, пока не приобучилъ ока взирать здраво на тварь, и единственно удивляться Творцу, а не уничивать Создателя,... пока ноги мои не поставлены на *камни* (Пс. 39, 3), не совершенны какъ ноги еленей (Пс. 17, 34), и *стопы мои не направлены* по Богу (Пс. 118, 133); пока всякій членъ не содѣлался *оружіемъ правды* (Пс. 7, 2, 6, 13), не отложилъ всякую мертвенность *пожертвую животомъ* (2 Кор. 5, 4) и уступившую мѣсто Духу?“²⁾. Кто не чувствуетъ сердцемъ сладости сло-

¹⁾ I, 56.

²⁾ I, 58.

весь Божественнаго Писанія, кто не имѣеть духовнаго богатства, кто не извѣдалъ красоты Господней въ жизни благодатной, кто не имѣеть христіанскаго разумѣнія и не расположилъ себя къ самоотверженію, тотъ ужели,—вопрошаетъ св. Григорій,—ужели „охотно и съ радостію приметъ, чтобы поставили его во главу полноты Христовой? По крайней мѣрѣ, я не даю на сіе приговора и совѣта. Напротивъ того, вижу здѣсь причины къ самому сильному страху, и самую крайнюю опасность для созвѣщающаго и важность преуспѣянія и пагубныя слѣдствія погрѣшенія въ дѣлѣ. Пусть другой, разсуждалъ я, кто многоопытенъ въ мореходствѣ и торговлѣ, плыветъ за куплею, переходитъ обширныя моря, борется всегда съ вѣтрами и волнами, многое, если удастся, приобрѣтая, и много бѣдствуя. А для меня, который держуся суши, веду не глубокую и легкую борозду жизни, съ выгодами и моремъ раскланиваюсь издали, пріятнѣе жить такъ, какъ могу, съ небольшимъ и скуднымъ кускомъ хлѣба, и влачить дни въ безопасности и безмятежии, нежели для большихъ выгодъ кидаться на долговременную и большую опасность. Для человѣка, поставленнаго высоко, и то уже потеря, если онъ не предприимлетъ большаго, не распространяетъ доблестей своихъ на многихъ, но останавливается на маломъ числѣ людей, и какъ бы большимъ свѣтомъ освѣщаетъ малый домъ, или юношескимъ всеоружіемъ покрываетъ дѣтское тѣло. А для человѣка маловажнаго всего безопаснѣе нести малое бремя, не возбуждать смѣха и не увеличивать опасности возложеніемъ на себя чего-либо не по силамъ. Ибо, какъ слышимъ, и башню строить прилично тому только, у кого есть, чѣмъ ее довершить (Лук. 14, 28) ¹⁾.

Таковы причины *блѣства* св. Григорія въ пустыню по рукоположеніи его въ пресвитера. Въ дальнѣйшемъ продолженіи своего слова св. отецъ излагаетъ мотивы своего *возвращенія* оттуда. Однимъ изъ такихъ мотивовъ было то, что св. Григорій, любившій самъ жителей Назіанза, своимъ возвращеніемъ къ нимъ хотѣлъ доказать имъ, что онъ по долгу уважаетъ и цѣнитъ ихъ расположеніе и любовь къ себѣ, по которой они

¹⁾ I, 59—60.

сами, добровольно, даже вопреки его личнымъ намѣреніямъ, избрали и поставили его себѣ въ пресвитера. Другимъ мотивомъ была сыновняя заботливость св. Григорія о своихъ престарѣлыхъ родителяхъ. Имѣть попеченіе о нихъ, упокоить ихъ въ виду старческой ихъ немощи—было для св. Григорія первымъ обѣтомъ, который онъ и исполнялъ всегда по мѣрѣ возможности, рѣшилъ исполнить его и теперь, дабы не лишиться родительскаго благословенія. Эти двѣ причины взяли перевѣсъ надъ вышеизложенными причанами удаленія св. Григорія въ пустыню, и онъ, наконецъ, покорился судьбѣ и тѣмъ, которые, противъ его воли, возвели его въ санъ пресвитера. „Ибо думаю“, пишетъ св. Григорій, „что иногда также благо- временно—уступить надъ собою побѣду, какъ бываетъ время и для всякаго другаго дѣла; и лучше быть честно побѣждену, нежели одержать побѣду со вредомъ и незаконно“¹⁾.

Самую же важную причину своего возвращенія изъ пустыни св. Григорій указываетъ въ сознаніи необходимости повиноваться и въ боязни оказаться неблагопокорнымъ. Припоминаетъ при этомъ примѣръ Іоны пророка, потерпѣвшаго наказаніе за непослушаніе. Но это послѣднее для Іоны извинительно, если тщательно уразумѣть случившееся съ пророкомъ²⁾. „Но осталось-ли бы“, вопрошаетъ св. Григорій, „какое извиненіе и мѣсто къ оправданію для меня, если бы сталъ я да- лѣе упорствовать и отрицаться отъ возлагаемаго на меня (не знаю какъ назвать), легкаго или тяжелаго, но все-же ига служенія. Ибо ежели-бы иный не попрекословилъ мнѣ въ томъ (что одно и можно въ настоящемъ случаѣ сказать, какъ нѣчто твердое), что я весьма недостойнъ священнослуженія предъ Богомъ,.... то другой, можетъ быть, не освободилъ-бы меня отъ

¹⁾ I, 61.

²⁾ Причина, почему св. прор. Іона, посланный Богомъ къ Ниневитянамъ съ проповѣдію покаянія, уклонился отъ этой проповѣди и медлилъ исполнить повелѣніе Божіе, указывается св. Григоріемъ, между прочимъ, въ томъ, что Іона предвидѣлъ паденіе Израиля и предположилъ, что пророчественная благодать уже переходитъ отъ Израиля къ язычникамъ. Грустно было сознавать это пророку, ревновавшему о превосходствѣ своего отечественнаго, богоизбраннаго народа предъ всѣми язычниками. И вотъ Іона бѣжалъ отъ лица Божія и, вмѣсто Ниневіи, попалъ въ Іонію, а оттуда предпринялъ путешествіе въ Фарсісъ. См. I, 62—64.

обвиненія въ неповиновеніи. Но страшны угрозы, ужасны наказанія за неповиновеніе, равно какъ и за противное сему⁴ (если кто нибудь легкомысленно и необдуманно соглашается принять на себя начальство, какъ бы дѣло очень легкое и удобоисполнимое, едва лишь успѣютъ слегка предложить ему оное) ¹⁾).

Св. Григорію предстояли, такимъ образомъ, два исхода, противоположныхъ одинъ другому, но одинаково опасныхъ: страшно было и принять на себя духовное начальство (быть пастыремъ), страшно было и отказаться отъ него. Находясь въ пустынѣ, св. Григорій раздумывалъ, какъ поступить, какой изъ двухъ исходовъ избрать. Колебанія были у него равномѣрно въ ту и другую сторону. Наконецъ, послѣ долгихъ размышленій,—пишетъ св. отецъ, „уступилъ я *сильнѣйшему*; меня препобѣдилъ и увлекъ страхъ оказаться *непокорнымъ*. И смотрите, какъ прямо и вѣрно держусь я среди сихъ страховъ, не домогаясь начальства неданнаго и не отвергая даннаго. Ибо первое означало бы дерзость, послѣднее же—непокорность, а то и другое вмѣстѣ—невѣжество. Но я соблюдаю средину между слишкомъ дерзновенными и между слишкомъ боязливими; я боязливѣе тѣхъ, которые хватаются за всякое начальство, и дерзновеннѣе тѣхъ, которые всякаго убѣгаютъ. Такъ я разумѣю дѣло сіе, и выражусь еще яснѣе: противъ страха быть начальникомъ подасть, можетъ быть, помощь законъ благопокорности; потому что Богъ по благодати Своей вознаграждаетъ вѣру, и дѣлаетъ совершеннымъ начальникомъ того, кто на Него уповаешь, и въ Немъ полагаетъ всѣ надежды. Но не знаю, кто будетъ помощникомъ, и какое слово внушить упованіе, въ случаѣ непокорности. Ибо опасно, чтобы намъ о вѣряемыхъ нашему попеченію не услышать слѣдующаго: души ихъ *отъ рукъ вашихъ взычу* (Иезек. 3, 18). Какъ вы отвергли Меня, и не захотѣли быть вождями и начальниками народа Моего: такъ и Я отвергнусь васъ, и не буду вашимъ царемъ. Какъ вы не послушали гласа Моего, но презрительно обратили ко мнѣ хребетъ, и не повиновались: такъ будетъ и

¹⁾ I, 64.

вамъ; когда призовете Меня, не призрю на молитву вашу, и не услышу ея¹⁾.

Обращаясь далѣе къ свидѣтельству священной библейской исторіи, св. Григорій указываетъ, что одни мужи, призывавшіеся благодатію Божіею къ разнымъ чрезвычайнымъ служеніямъ въ богоизбранномъ народѣ, съ готовностію принимали избраніе и безпрекословно повиновались премудрой волѣ Избравшаго, другіе же медлили принимать высокое званіе, первые—по ревности, вторые—изъ боязни. Но ни тѣ, ни другіе не подвергались осужденію, потому что ревностные повиновались по вѣрѣ въ Призывающаго, а отрекавшіеся отъ призванія страшились важности служенія, къ которому призывались. Къ первымъ относятся, на примѣръ, Ааронъ, Исаія, ко вторымъ—Моисей, Іеремія.

Всѣ эти размышленія успокоили волновавшійся духъ св. Григорія. „Въ помощники къ симъ размышленіямъ“, говоритъ далѣе св. отецъ, „беру я время, и въ совѣтники—Божіи оправданія, которымъ вѣрилъ я всю жизнь свою“²⁾. Такъ, въ заключеніе всего, св. Григорій видитъ въ перемѣнѣ своей судьбы исполненіе предначертаній о немъ Божественнаго Промысла, и, подклоняясь и смираясь подъ крѣпкую руку Божью, онъ съ вѣрой и упованіемъ на всеильную помощь свыше вступилъ затѣмъ въ дѣйствительное служеніе церкви Христовой въ званіи пресвитера—пастыря.

IV.

Извѣстны чрезвычайныя духовныя дарованія и ученость св. Григорія Богослова. А между тѣмъ, въ тогдашнія тяжкія и смутныя времена церковь Христова, страдавшая отъ еретическихъ тревоженій, весьма нуждались въ мужахъ богомудрыхъ, сильныхъ въ словѣ, просвѣщенныхъ христіанскимъ и мірскимъ вѣдѣніемъ, въ мужахъ стойкихъ въ православіи и непоколебимыхъ въ благочестіи,—каковъ былъ св. Григорій. Въ виду этихъ соображеній, ближайшіе совѣтники и руководители св. Григорія: отецъ—его епископъ Назіанзскій и другъ—св. Ва-

¹⁾ 1, 64—65.

²⁾ 1, 66.

силій Великій, расширяютъ поле общественнаго служенія,—возводятъ пресвитера Григорія въ санъ епископа. Случилось это вопреки желанію самого Григорія, главнымъ образомъ—по волѣ и настоянію св. Василія, который былъ тогда уже архіепископомъ Кесарійскимъ ¹⁾. Взволнованный и смущенный неожиданностію событія, св. Григорій опять удалился въ пустыню. По возвращеніи оттуда, онъ также произнесъ, въ присутствіи своего отца и св. Василія, краткое защитительное слово. Здѣсь онъ сначала передаетъ о своихъ прежнихъ предположеніяхъ—вести гдѣ—нибудь въ пустынѣ жизнь уединенную, любомудренную, въ безмолвіи и покоѣ. „Пусть для другихъ“, рассуждалъ св. отецъ, „будутъ почести и труды, для другихъ брани и отличія за побѣды, а для меня, избѣгающаго браней и углубляющагося въ самого себя, довольно жить, какъ могу, какъ бы на легкомъ суднѣ преплыть небольшое море, и скудостію, здѣшней жизни бріобрѣсть себѣ малую обитель въ жизни будущей. Можетъ быть, болѣе низости, но за то и болѣе осторожности показываетъ мысль—равно удалиться и высоты и паденія“ ²⁾. Далѣе св. Григорій излагаетъ причины своего возвращенія изъ пустыни. Это были—долгъ дружества по отношенію къ св. Василю и обязанность попеченія о престарѣломъ отцѣ. Припоминаетъ недовольство, какое онъ чувствовалъ въ печали, увыннѣ и *омраченіи* ума (въ пустыни) по отношенію къ св. Василю, насильно привлечшему его къ епископскому служенію. „Но теперь“, продолжаетъ св. Григорій, перемѣняя свои мысли, и самъ перемѣняюсь, что—гораздо справедливѣе прежняго, а для меня приличнѣе“ ³⁾. И затѣмъ онъ, спокойный и умиротворенный, самъ же оправдываетъ образъ дѣйствій св. Василія по отношенію къ нему и указываетъ побужденія, почему тотъ поставилъ его во епископа. Онъ объясняетъ это великою ревностію св. Василія о Св. Духѣ, котораго онъ предпочелъ дружеству, и на служеніе которому собственно и привлекъ своего достойнаго друга. Св. Василій не могъ снести, чтобы великій талантъ св.—Григорія оставался

1) II, 114—120; IV, 263; VI, 16—97 и др.

2) I, 239.

3) I, 240—241.

безъ употребленія, закопаннымъ въ землѣ и не приносящимъ пользы, чтобы свѣтильникъ долго скрывался подъ спудомъ. Но достоинъ ли былъ, дѣйствительно, св. Григорій высшей іерархической степени, объ этомъ знаетъ,—скромно заявляетъ самъ онъ,—только Св. Троица ¹⁾).

Когда отецъ св. Григорія, по преклонности своихъ лѣтъ, поручилъ ему, посвященному во епископа, попеченіе о собственной (Назіанзской) паствѣ, св. Григорій снова произнесъ слово. Здѣсь онъ говоритъ сначала, что собственное его желаніе было—удалиться въ горы и пустыни и жить въ безмолвіи, углубиться въ самого себя, отрѣшиться отъ земныхъ помысловъ и бесѣдовать только съ Богомъ. Духъ же (Божій) требовалъ, чтобы св. Григорій „выступилъ на среду, принесъ плодъ обществу, искалъ для себя пользы въ пользѣ другихъ, распространялъ просвѣщеніе, приводилъ къ Богу *люди избранны* (Тит. 2, 14), *царское священіе, языкъ святъ* (1 Петр. 2, 9), и сдѣлалъ, чтобы въ большемъ числѣ людей очищался образъ“ (Божій) ²⁾. Долго св. Григорій колебался и недоумѣвалъ, на что ему рѣшиться—удовлетворить ли собственному желанію, или покориться велѣніямъ Духа. Наконецъ, св. Григорій рѣшилъ поступить такъ: „я разсудилъ“, пишетъ онъ, „что всего лучше и безопаснѣе соблюсти средину между желаніемъ и страхомъ, и въ одномъ уступить желанію, въ другомъ—Духу. А сіе нашелъ я возможнымъ, если не вовсе буду убѣгать служенія, чтобы не отринуть благодати, *что было бы опасно*; и не возьму на себя бремени выше силъ своихъ, что было бы тягостно. Для перваго нужна другая голова, для послѣдняго—другія силы; вѣрнѣе же сказать, то и другое высокоумно. Напротивъ того, благочестиво и вмѣстѣ безопасно соразмѣрять служеніе съ силами и, какъ поступаемъ при употребленіи пищи, что по силамъ, принимать, а что выше силъ, оставлять. Ибо такъ умѣренностію въ томъ и другомъ приобрѣтается и тѣлесное здравіе, и душевное спокойствіе“ ³⁾).

Сдѣлаемъ общій выводъ изъ вышеизложенныхъ проповѣдни-

¹⁾ I, 241—242.

²⁾ I, 272.

³⁾ I, 152—153; ср. II, 134—135, I, 3, 66.

ческихъ словъ св. Григорія. Оказывается, что св. отецъ уклонялся отъ призванія къ общественной дѣятельности не потому, чтобы признавалъ подвижничество единственно возможнымъ путемъ ко спасенію, а жизнь въ обществѣ—путемъ погибельнымъ, и для ревнителя духовной чистоты недостойнымъ, унизительнымъ. Наоборотъ, какъ видимъ, св. отецъ смотрѣлъ на общественное служеніе какъ на великій нравственный подвигъ, который требуетъ самаго высокаго духовнаго образованія, нравственной чистоты и самоотверженія,—который даже и небезопасно принимать на себя человѣку съ слабыми духовными силами, въ виду постоянныхъ мірскихъ соблазновъ для добродѣтели человѣка, а равно и строгой отвѣтственности за нерадивое или неумѣлое служеніе общественному благу. И самъ св. Григорій, мужъ—свѣдущій въ познаніяхъ божественныхъ и человѣческихъ, строгій ревнитель правой вѣры, весь проникнутый духомъ христіанскаго благочестія, дышавшій любовью и человѣколюбіемъ,—и онъ смиренно сознавалъ себя духовно-немоцнымъ, недостойнымъ того, чтобы стать свѣтильникомъ на *сотнищѣ* общественнаго служенія. Лично для себя онъ находилъ болѣе разсудительнымъ жить въ уединеніи и самому совершенствоваться духовно, нежели выступить на поле общественнаго служенія въ званіи духовнаго пастыря—руководителя христіанскихъ душъ, потому что боялся оказаться недостаточно подготовленнымъ къ этому званію и быть худымъ строителемъ общественнаго блага. Но, съ другой стороны, этотъ же святой мужъ, посвященный Богу отъ чрева *матере своея*, съ дѣтства обнаруживавшій склонность къ уединенной, созерцательной жизни, возлюбившій пустыню *паче всего*, и уже вкусившій сладкихъ плодовъ подвижническаго уединенія, этотъ инокъ и отшельникъ по призванію, послѣ продолжительнаго и всесторонняго обсужденія смиренно покидаетъ пустыню, спокойный и умиротворенный—идетъ въ міръ; покорно, безъ всякаго ропота и недовольства выступаетъ, въ высокомъ званіи пастыря церкви, на общественное, служеніе, къ которому былъ такъ неожиданно призванъ. Сопротивляться въ данномъ случаѣ и непреклонно оставаться въ пустынѣ—св. отецъ почиталъ съ своей стороны противленіемъ Духу Божію,

выраженіемъ неразумнаго упорства и крайней непокорности, нарушеніемъ любви къ ближнимъ и заповѣди о почтеніи и привязанности къ родителямъ. Ревностный подвижникъ, пламенно возлюбившій иночество и пустыню, не признавалъ однако же разумнымъ и богоугоднымъ, если бы онъ, изъ стремленія къ уединенію, нарушилъ добрыя, миролюбивыя отношенія къ ближнимъ, презрѣлъ законы дружества (къ св. Василию Великому), и не исполнилъ лежавшаго на немъ сыновняго долга (попеченіе о родителяхъ), вытекающихъ изъ естественныхъ мірскихъ привязанностей. вмѣстѣ съ тѣмъ, въ самомъ фактѣ воззванія себя отъ пустыни на общественное служеніе, св. отецъ усматривалъ повелительный *перстъ* Божій, указывавшій ему новый путь жизни. И онъ покорно, радостно и твердою стопою пошелъ по этому пути, съ непоколебимою надеждою, что всемогущая помощь Божія не оставитъ его и благодать Божія, восполнивъ недостающее въ его собственномъ немощномъ существѣ, будетъ постоянно содѣйствовать ему въ достойномъ прохожденіи указаннаго ему служенія.

П. Борисовскій.

(Окончаніе будетъ).

УЧЕНІЕ ЛЮТЕРА О ТОМЪ, ЧТО ПАПА—АНТИХРИСТЪ.

Приписывая папѣ всевозможные пороки и злодѣянія; признавая его преступнѣйшимъ и зловреднѣйшимъ изъ всѣхъ людей, когда либо жившихъ на землѣ; считая папѣ и папство хуже Турокъ, бывшихъ въ то время самими опасными и страшными разрушителями христіанства и грозными, почти непобѣдимыми врагами Европы, разрушительнаго нашествія которыхъ трепетали всѣ христіанскіе народы: приравнивая папу къ злему духу, приравнивая не метафорически, а какъ два существа, сходныя по природѣ, жизни, дѣятельности, по степени грѣховности и злотворности; объявляя папство учрежденіемъ, а папу слугою діавола, или даже самымъ діаволомъ во плоти, могъ-ли Лютеръ не признать папу дѣйствительнымъ, настоящимъ антихристомъ? Люди видѣли антихриста даже въ Наполеонѣ, между тѣмъ какъ Наполеонъ гораздо менѣе похожъ на антихриста, нежели папа по описанію Лютера. Если бы никто никогда до Лютера не называлъ папу антихристомъ, Лютеръ при своей оцѣнкѣ папы совершенно естественно и неизбѣжно, по логической послѣдовательности мысли, пришелъ бы къ мысли и убѣжденію, что папа—настоящій антихристъ. Объявляя папу антихристомъ, Лютеръ въ своемъ описаніи его какъ антихриста ничего существеннаго и не прибавляетъ къ своему основному взгляду на папу, какъ на величайшаго злодѣя и воплощеннаго діавола. Самъ Лютеръ, подвергая разбору и осмѣянію буллу папы Льва X *Coenae Domini*, въ которой Лютеръ былъ вторично осужденъ какъ еретикъ, и прилагая къ папѣ изображеніе во второй половинѣ девятаго псалма,

въ стихахъ съ 22 по 39, нечестиваго, преслѣдующаго бѣдныхъ, въ заключеніе говорить, что каждый видитъ, что правленія, подобнаго папскому, не было съ самаго начала міра, и что нельзя ждать другаго послѣдняго антихриста (Endchrist), потому что невозможно, чтобы на землѣ могло быть правленіе хуже этого и которое губило бы больше душъ, чѣмъ папство ¹⁾. Такимъ образомъ взглядъ Лютера на недостатки, злоупотребленія и пороки папства, чрезмѣрно преувеличенный его фантазіей, поджигаемой ненавистію къ папѣ и папству, внушилъ Лютеру мысль и убѣжденіе, что сдѣлать зла больше, чѣмъ сколько сдѣлано его папствомъ, на землѣ никто никогда не могъ и въ будущемъ никто не сможетъ сдѣлать, что въ злѣ и злотворности для человѣка идти дальше уже невозможно; а такъ какъ по ученію Священнаго Писанія зло на землѣ высшей своей степени достигнетъ въ антихристѣ и его царствѣ, то для Лютера становился яснымъ и неизбѣжнымъ выводъ, что папа есть не кто иной, какъ настоящій или послѣдній антихристъ. Дѣйствительно, Лютеръ въ своихъ сочиненіяхъ постоянно называетъ папу *антихристомъ, настоящимъ антихристомъ, послѣднимъ антихристомъ*, т. е., тѣмъ антихристомъ, который, по предсказанію Священнаго Писанія, придетъ предъ кончиною міра. Этотъ взглядъ на папу Лютеръ высказываетъ и въ самыхъ раннихъ, и въ позднѣйшихъ, и, наконецъ, въ самыхъ послѣднихъ, предсмертныхъ своихъ сочиненіяхъ. Въ одномъ мѣстѣ Лютеръ прямо говоритъ, что этотъ взглядъ былъ всегдашнимъ его убѣжденіемъ. И въ самомъ дѣлѣ, онъ высказываетъ его не только постоянно, но и выражаетъ его безъ малѣйшаго сомнѣнія или колебанія, рѣшительно, опредѣленно, сильно, рѣзко, не какъ мнѣніе, или догадку, или предположеніе, а какъ твердое убѣжденіе, какъ безспорную истину. Лютеръ столь часто говоритъ о папѣ, какъ антихристѣ, столько разъ прямо называетъ его антихристомъ, что привести всѣ подобныя мѣста нѣтъ ни возможности, ни надобности; укажемъ нѣкоторые, придерживаясь въ сообщеніи ихъ хронологическаго порядка.

¹⁾ Эта була и направленное противъ нея сочиненіе Лютера были изданы въ 1521 г., т. е. всего четыре года спустя послѣ разрыва Лютера съ папою и латинскою церковію. См. В. 24, s. 164—202.

Мысль, что папа—антихристь, возникла въ Лютерѣ очень рано. Въ декабрѣ 1518 года онъ пишетъ своему другу Линку: „Ты можешь видѣть, по праву ли я полагаю, что при Римскомъ дворѣ царствуетъ истинный антихристь“ (wahrhaftige Antichrist) ¹⁾.

Въ 1519 году 13 марта онъ пишетъ Спалатину: „на ушко тебѣ говорю, не знаю, папа—уже не самъ ли антихристь (Antichristus ipse), или апостолъ его; поэтому отъ него въ декретахъ бѣдственно извращается и распинается Христъ, т. е., истина“ ²⁾.

Въ томъ же 1519 году онъ писалъ: „Намъ все еще грезится хорошее состояніе Церкви, и мы не замѣчаемъ антихриста (Antichristus) посреди храма“ ³⁾.

Послѣ Лейцигскаго диспута съ докторомъ Эккомъ въ февралѣ 1520 г. Лютеръ писалъ, что онъ почти не сомнѣвается въ томъ, что папа есть собственно антихристь (Antichristus) ⁴⁾.

Въ то время, какъ докторъ Эккъ везъ изъ Рима въ Германию буллу, отлучавшую Лютера отъ церкви, Лютеръ издалъ въ началѣ августа 1520 г. сочиненіе подъ заглавіемъ: An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung (Христіанскому дворянству нѣмецкаго народа объ улучшеніи христіанскаго состоянія). Въ этомъ сочиненіи Лютеръ безстрашно изображаетъ порчу церкви и причины этой порчи и этимъ рѣзкимъ описаніемъ навсегда порываетъ свои подчиненныя отношенія къ Римскому двору, которыхъ доселѣ онъ еще не покидалъ. Въ одномъ мѣстѣ этого сочиненія, которое въ двѣ недѣли разошлось болѣе, чѣмъ въ четырехъ тысячахъ экземпляровъ, Лютеръ прямо говоритъ, что если бы не было никакого другаго злого дѣла, которое подтверждаю бы, что папа есть настоящій послѣдній антихристь (recht Endchrist), то одного этого дѣла, т. е., отпущенія грѣховъ за деньги, было бы достаточно, чтобы доказать это ⁵⁾.

¹⁾ Bornemann. Die Thessalonicherbriefe, s. 414.

²⁾ A. a. O. S. 414.

³⁾ Bornemann. A. a. O. s. 414.

⁴⁾ Bornemann. A. a. O. s. 414.

⁵⁾ B. 21, s. 388. Слово Endchrist буквально значитъ христіанствъ конца; но

Въ декабрѣ того же 1520 г. Лютеръ сдѣлалъ нападеніе на самое папскую буллу въ сочиненіи, написанномъ на латинскомъ языкѣ, а потомъ самимъ же Лютеромъ изданномъ на нѣмецкомъ языкѣ, при чемъ сочиненіе на нѣмецкомъ языкѣ рѣзче по выраженіямъ и больше объемомъ, нежели латинское. Увѣренный, хотя и не вполне, въ подлинности буллы, т. е., въ томъ, что она издана папою, Лютеръ говоритъ, что кто бы ни былъ сочинителемъ ея, онъ считаетъ его антихристомъ, а также объявляетъ антихристами и всѣхъ тѣхъ, которые примутъ ее. Какъ глубоко въ это время Лютеръ былъ убѣжденъ въ томъ, что папа—настоящій антихристъ, и какъ смѣло онъ высказывалъ это свое убѣжденіе, это ясно видно изъ самаго заглавія сочиненія: *Wider die Bulle des Endchris* (противъ буллы антихриста). Въ этомъ небольшомъ сочиненіи Лютеръ говоритъ, что составители буллы самихъ себя обрекаютъ на осужденіе въ томъ, что они—злѣйшіе антихристы—еретики ¹⁾. Въ другомъ мѣстѣ онъ говоритъ, что Христосъ низвергнетъ антихриста (*Endchrist*) и предастъ его уму ложному и превратному (Римл. I, 28) ²⁾. Въ третьемъ мѣстѣ онъ взываетъ ко всѣмъ христіанамъ, чтобы они о папѣ думали не иначе, какъ о настоящемъ, главномъ антихристѣ (*rechten Erzendchrist*), о которомъ говоритъ все Писаніе ³⁾. Въ заключеніе Лютеръ провозглашаетъ, что если папа не опровергнетъ и не осудитъ этой буллы и притомъ не накажетъ доктора Экка съ его товарищами; то никто не долженъ сомнѣваться въ томъ, что папа есть врагъ Божій, гонитель Христа, разрушитель христіанства и настоящій антихристъ (*rechte Endchrist*), такъ какъ доселѣ никогда не было слыхано, чтобы ктонибудь осуждалъ христіанскую вѣру такъ, какъ дѣлаетъ эта адская, проклятая булла ⁴⁾.

Въ своемъ „Отвѣтѣ“ на книгу Бока Эмзера, появившемся въ 1521 г., Лютеръ говоритъ, что ясно, что папство съ своею іерархіею

значить также Христосъ конца или послѣдній Христосъ; въ этомъ значеніи и употребляетъ его Лютеръ. Такъ какъ антихристъ будетъ выдавать себя за Христа и явится предъ кончиною міра, то Лютеръ и называетъ его *Endchrist*.

¹⁾ В. 24, с. 40. ²⁾ В. 24, с. 42. ³⁾ В. 24, с. 50. ⁴⁾ В. 24, с. 52.

есть царство діавола и антихристово (endchristisch) правленіе ¹⁾. Въ другомъ своемъ сочиненіи, вышедшемъ въ свѣтъ также въ 1521 г., подъ заглавіемъ: Von der Beichte, ob die der Papst Macht habe zu gebieten (Объ осповѣди, имѣеть-ли папа власть узаконять ее), Лютеръ говоритъ, что папа пренебрегаетъ тѣмъ, что Богъ заповѣдалъ, и приказываетъ исполнять то, чего Богъ не заповѣдалъ, что онъ этимъ ставитъ себя выше Бога, требуетъ болѣе Бога, а потому онъ есть антихристъ (Endchrist) ²⁾. Описывая злоупотребленія исповѣдію при превратномъ пониманіи ея у папистовъ, Лютеръ говоритъ. „Такъ весь міръ ужасно грѣшитъ вслѣдъ за папою, и папа виновенъ во всѣхъ грѣхахъ, которые чрезъ это происходятъ, о чемъ святой Павелъ хорошо сказалъ во Второмъ Посланіи къ Ѳессалоникійцамъ: Онъ—человѣкъ грѣха и сынъ погибели, потому что онъ во всемъ мірѣ умножаетъ грѣхъ и растлѣніе, вопреки Христу, Который есть человѣкъ благодати и сынъ спасенія, такъ какъ Онъ во всемъ мірѣ приуготовилъ благодать и спасеніе. Поэтому Онъ называется Христомъ, а папа—антихристомъ (Antichristus), что по нѣмецки значитъ Widerchrist, противникъ Христа, совершающій дѣло, противное разуму, и однако подъ именемъ Христа, намѣстникомъ котораго хвастливо называетъ себя“ ³⁾.

Въ томъ же 1521 году были написаны Лютеромъ проповѣди на Евангелія и Посланія. Въ проповѣди на Праздникъ Трехъ Царей, изъясняя повѣствованіе Евангелиста Маттея о поклоненіи родившемуся Христу трехъ волхвовъ, Лютеръ уподобляетъ Богослуженіе духовенства римской церкви коварному обману Ирода поклониться новорожденному царю іудейскому и признаетъ это Богослуженіе не согласнымъ съ Словомъ Божиимъ, говоритъ, что, по предсказанію Писанія, множество людей впадетъ въ заблужденіе, и больше всего тѣ, отъ которыхъ всего меньше можно ждать этого, что долженъ царствовать антихристъ и обольщать міръ, что на землѣ почти не останется людей благочестивыхъ, и что это есть послѣднее и

¹⁾ В. 27, с. 293.

²⁾ В. 27, с. 352.

³⁾ В. 27, с. 355—356.

худшее время. Едва есть люди, разсуждаетъ Лютеръ, которые имѣютъ Слово Божіе и привержены ему. Поэтому если кто сомнѣвается, что папа—антихристъ (Endchrist), то Слово Божіе и истинное Богослуженіе достаточно убѣждать его въ этомъ ¹⁾.

Въ проповѣди на 25-ю недѣлю послѣ Троицы, изъясняя 24-ю главу Евангелія отъ Маттея и въ частности слова о мерзости запустѣнія, стоящей на святомъ мѣстѣ, Лютеръ доказываетъ, что папа замѣняетъ ученіе о спасеніи вѣрою во Христа ученіемъ о спасеніи чрезъ исполненіе тѣхъ дѣлъ, которыя онъ приказываетъ дѣлать. „Смотри же, заключаетъ Лютеръ, не были ли папа высочайшая первоисточная мерзость изъ мерзостей, о которой возвѣщаютъ Христосъ и Даніиль, и подлинный антихристъ (rechte Endchrist), о которомъ написано, что онъ сядетъ въ храмъ Божіемъ, въ народѣ, гдѣ именуется Христосъ, гдѣ должны быть Его царство, Духъ, крещеніе, слово и вѣра. И по справедливости называется онъ опустошительною мерзостію, т. е., такую, которая только и состоитъ въ томъ, что она все разрушаетъ и опустошаетъ. Потому что Христосъ и дѣло папы не могутъ быть одно при другомъ: если пребываетъ одно, то другое неизбѣжно должно пасть и разрушиться; и папа совершенно опустошилъ царство Христово въ тѣхъ предѣлахъ, на которые простирается его владычество, и тѣ, которые стоятъ за него, всѣ они отвергли Христа. И все это о немъ предвозвѣстилъ святой Павелъ во Второмъ Посланіи къ Фессалоникійцамъ, 2, 3. 4. Что паписты опорочиваютъ само Слово Божіе, преслѣдуютъ и убиваютъ христіанъ, это они считаютъ высшимъ Богослуженіемъ, равно какъ высшимъ служеніемъ, какое они могутъ оказать своему богу—папѣ. Не значить-ли это антихриста дѣйствительно поставлять и почитать выше Бога?“ ²⁾.

Въ проповѣди на первую главу Посланія къ Евреямъ Лютеръ заявляетъ, что онъ уже болѣе не имѣетъ никакого сомнѣнія въ томъ, что папа—антихристъ (Antichrist) вмѣстѣ съ турками ³⁾.

¹⁾ В. 10, с. 418—414.

²⁾ В. 14, с. 325—328.

³⁾ В. 7, с. 185.

Въ сочиненіи: *Wider den falsch genannten geistlichen Stand des Papstes und der Bischöfe* (Противъ ложно названнаго духовнаго званія папы и епископовъ), появившемся въ 1522 г., сказавши о томъ, что ученіе, законы и дѣйствія папы и его іерархіи совершенно несогласны съ Словомъ Божіимъ и даже противны ему, Лютеръ дѣлаетъ слѣдующее заключеніе: „Откуда ты долженъ знать, что папа—подлинный, истинный, послѣдній антихристъ (*der Papst der rechte, wahrhaftige, letzte Antichrist ist*), о которомъ говоритъ все Писаніе, котораго Господь Иисусъ началъ умерщвлять духомъ устъ своихъ и скоро совѣмъ сокрушитъ и уничтожилъ сіяніемъ Своего, ожидаемаго нами, пришествія“¹⁾.

Въ томъ же сочиненіи Лютеръ называетъ епископовъ волками, тираннами, душегубцами и апостолами антихриста (*des Endchrists Apostel*), растлѣвающими міръ²⁾.

Въ упомянутомъ выше сочиненіи о Папѣ—ослѣ, которое написано въ 1523 г., объяснивши значеніе различныхъ членовъ уroda, Лютеръ въ заключеніе говоритъ: „Этимъ я хочу предостеречь каждаго, чтобы не пренебрегали столь великимъ знаменіемъ Божіимъ и оберегали себя отъ проклятаго антихриста и его приверженцевъ“³⁾.

Для характеристики ученія Лютера о папѣ, какъ антихристѣ, имѣетъ свособразное и особенное значеніе сочиненіе *Von der Wiedertaufe, an zwei Pfarrherrn* (О перекрещиваніи, къ двумъ пасторамъ), вышедшее въ свѣтъ въ началѣ 1528 года. Въ этомъ сочиненіи Лютеръ возстаетъ противъ перекрещиванія, которое допускали и даже требовали и осуществляли на дѣлѣ сектанты—перекрещенцы во главѣ съ Балтазаромъ Губмейеромъ. Однимъ изъ основаній для перекрещиванія было то, что перекрещенцы хотѣли, чтобы у нихъ ничего не было отъ папы, какъ антихриста (*Endechrist*). Лютеръ признаетъ это основаніе пустымъ, на которомъ перекрещенцы не создадутъ ничего хорошаго. „Такъ какъ, разсуждаетъ Лютеръ, мы все

¹⁾ В. 28, с. 129.

²⁾ В. 28, с. 176.

³⁾ В. 29, с. 7.

Священное Писаніе имѣемъ отъ папы, то имъ пришлось бы отвергнуть его, и они должны были бы создать новое Священное Писаніе. Точно также мы должны были бы отказаться отъ Ветхаго Завѣта, чтобы ничего не имѣть отъ невѣрующихъ Іудеевъ. Принимаютъ же перекрещенцы деньги и вещи, которыя были въ рукахъ у злыхъ людей, у папы и турокъ, или у еретиковъ. Отъ всего такого они должны были бы отказаться, если они не хотятъ имѣть ничего хорошаго отъ дурныхъ людей. И Христосъ нашелъ въ Іудейскомъ народѣ злоупотребленія со стороны фарисеевъ и книжниковъ, однако Онъ на этомъ основаніи не отвергъ всего изъ того, что они имѣли и чему учили. Мы исповѣдуемъ, что подъ властію папства есть много христіанскаго добра, даже есть все христіанское добро, и оттуда оно перешло къ намъ; а именно, мы признаемъ, что въ папствѣ есть истинное Священное Писаніе, истинное крещеніе, истинное причащеніе, истинное право отпущенія грѣховъ, истинное священство, истинный катехизисъ, равно какъ десять заповѣдей, члены вѣры, отче нашъ. Прибавлю, что подъ властію папы есть истинное христіанство, и папа имѣетъ съ нами общее“.

Говоря это, не отрекся ли Лютеръ отъ своего ученія о папѣ, какъ антихристѣ, или не лицемѣритъ-ли онъ предъ папою? Ни мало. Вслѣдъ за приведенными словами онъ говоритъ: „Послушай самъ что святой Павелъ говоритъ во Второмъ Посланіи къ Фессалоникійцамъ, 2, 4: Антихристъ (Endechrist) сядетъ въ храмъ Божіемъ. Если теперь пала—настоящій антихристъ (der recht Endechrist) (какъ я иначе никогда и не думалъ), то онъ долженъ сидѣть или царствовать не въ стойлѣ діавола, но въ храмѣ Божіемъ. Онъ никогда не будетъ сидѣть тамъ, гдѣ суетный діаволъ и невѣрующіе, или гдѣ нѣтъ ни Христа, ни христіанства: такъ какъ онъ долженъ быть противникомъ Христа, то поэтому онъ и долженъ быть между христіанами. Вѣдь храмомъ Божіимъ называется не груда камней, а святое христіанство (1 Кор. 3, 17), въ которомъ онъ долженъ царствовать“. „Если теперь подъ властію папы христіанство, то оно должно быть, конечно, тѣломъ и членами Христа. А если оно—Его тѣло, то оно обладаетъ истиннымъ Духомъ, Евангеліемъ, вѣрою, крещеніемъ,

тайнствами, ключами, священствомъ, молитвою, Священнымъ Писаніемъ и всѣмъ, что должно имѣть христіанство. И мы всѣ все еще находимся подъ властію папства и оттуда имѣемъ эти блага христіанства. По этому то папа преслѣдуетъ насъ, проклиняетъ насъ, отлучаетъ насъ, изгоняетъ насъ, сожигаетъ насъ, губить насъ и вообще обращается съ нами,—бѣдными христіанами, такъ, какъ долженъ обходиться съ христіанствомъ настоящій антихристъ (ein rechter Endchrist). Такіе христіане истинно крещены и суть истинные члены Христа, а иначе они никогда бы не могли одержать такую побѣду чрезъ смерть въ борьбѣ противъ антихриста (Endchrist)“. „Мы не отмечаемъ всего, что папа имѣетъ въ своей власти, ибо иначе мы отвергли бы и христіанство, храмъ Божій, со всѣмъ тѣмъ, что оно имѣетъ отъ Христа. Но мы ратуемъ противъ того и отрицаемъ то, что папа не допускаетъ пребывать съ тѣми благами христіанства, которыя онъ унаслѣдовалъ отъ Апостоловъ, но дѣлаетъ къ нимъ и сверхъ нихъ свои діавольскія прибавленія и употребляетъ тѣ блага не для усовершенствованія храма Божія, а для разрушенія, чтобы его заповѣди и установленія ставили выше, чѣмъ установленіе Христа. Хотя при этомъ разрушеніи Христосъ все таки поддерживаетъ свое христіанство, какъ Онъ сохранилъ Лота въ Содомѣ, о чемъ и Святой Петръ предвозвѣстилъ (2 Петр. 2, 6, 7), такъ чтобы оставалось то и другое: антихристъ (Endechrist) сидитъ въ храмѣ Божіемъ дѣйствіемъ діавола (2 Фесс. 2, 4. 9) и тѣмъ не менѣе, храмъ Божій существуетъ и остается храмомъ Божіимъ чрезъ сохраненіе отъ Христа“.

„Перекрещенцы, признавая неистиннымъ все, что имѣетъ папа, и желая имѣть въ иномъ видѣ то и это, что есть въ папствѣ, хотятъ этимъ доказать, что они—великіе враги антихриста (Endechrists). Но они не замѣчаютъ, что этимъ они его до крайности усиливаютъ, а христіанство чрезвычайно ослабляютъ и себя самихъ обманываютъ; нападаютъ на храмъ Божій, а въ антихриста (Endechrist), который въ немъ сидитъ, не попадаютъ. Они должны бы были помочь бѣдному христіанству, которое антихристъ имѣетъ подъ собою и мучить, и

сильно вооружиться противъ папы; но они наносятъ ударъ не папѣ, а скорѣе жалкимъ образомъ убиваютъ христіанство, находящееся подъ папою¹⁾.

Эти мысли Лютера ясно показываютъ, что онъ вполне и безъ колебанія признавалъ существованіе и въ Латинской церкви всѣхъ проявленій и принадлежностей Божественной стороны Церкви или христіанства, не отрицалъ и того, что въ ней есть истинные христіане и святые люди; и въ то же время онъ не сомнѣвался въ томъ, что владыка этой церкви—настоящій антихристъ, и сама она въ цѣломъ—царство антихриста. Этимъ ученіемъ, что въ Латинской церкви пребываютъ Христъ и антихристъ, Богъ и діаволъ, добро и зло, святые люди и нечестивые, истинное христіанство и христіанство извращенное, Божественное ученіе и истинная вѣра, а, съ другой стороны, діавольская ложь и человѣческія измышленія, благодатное дѣйствование Духа Божія и таинства, а, съ другой стороны, повсемѣстное и владычественное дѣйствование діавола и антихриста папы, что сама Латинская церковь есть храмъ Божій и тѣло Христа и вмѣстѣ съ тѣмъ синагога діавола и царство антихриста, Лютеръ отчасти обезоруживаетъ тѣхъ латинянъ, которые говорятъ, что признаніе Латинской церкви царствомъ антихриста опасно для самаго протестанства, такъ какъ послѣднее получило Писаніе и вѣру отъ Латинской же церкви.

Въ одной изъ многочисленныхъ проповѣдей своихъ, написанныхъ въ началѣ двадцатыхъ годовъ, именно въ проповѣди на 25-е воскресенье послѣ Троицина дня, изъясняя 15—28 стихи 24-й гл. Евангелія отъ Матѳея, Лютеръ говоритъ между прочимъ слѣдующее: „Папа сидитъ не въ тѣлесномъ храмѣ или домѣ Божіемъ, а въ духовномъ, новомъ и живомъ, о которомъ Павелъ говоритъ: *если кто осквернитъ храмъ Божій, того покараетъ Богъ, ибо храмъ Божій святъ, сей храмъ—вы* (1 Кор. 3, 17^а). Ничего не говоря о спасеніи вѣрою, папа научаетъ вступить въ монашескій орденъ или совершать такія-то и такія-то дѣла.

¹⁾ В. 26, с. 257—260.

„Въ виду этого не есть-ли папа высшая мерзость изъ всѣхъ мерзостей, на которую указываютъ Христосъ и Данииль, и настоящій антихристъ (*rechte Endechrist*), о которомъ написано, что онъ сядетъ въ храмъ Божіемъ, въ народѣ, гдѣ призывается Христосъ, гдѣ должны быть царство Христа, Духъ, крещеніе, слово и вѣра“. Если папа научаетъ исполнять свои богопротивныя заповѣди, оуждать Слово Божіе, преслѣдовать и убивать христіанъ и признавать высшимъ богослуженіемъ то почитаніе, которое они воздаютъ своему богу—папѣ, то не значить-ли это, что антихристъ (*Endechrist*) дѣйствительно поставленъ и почитается выше Бога? ¹⁾ Въ сочиненіи, озаглавленномъ: *Dr. Martin Luther's Warnung an seine Lieben Deutschen* (Доктора Мартина Лютера предостереженіе его любезнымъ нѣмцамъ), и появившемся въ началѣ 1531 года, Лютеръ называетъ папистовъ людьми антихриста или противниками Христа (*des Endeschrists oder Widerchrists*). ²⁾

Въ проповѣди на 21-ю главу Евангелія отъ Луки, написанной въ 1532 году, разсуждая о признакахъ приближенія кончины міра и втораго пришествія Христа, Лютеръ говоритъ: „Мы слышимъ и видимъ, какъ антихристъ (*Endechrist*), оба (антихриста)—папа и Турки,—свирѣпствуетъ и неистовствуетъ противъ имени Христа и противъ христіанской крови, и можемъ-ли мы смотрѣть спокойно на гнуснаго діавола, какъ онъ непрерывно и полновластно производитъ всю игру, и при этомъ молчать и не вопіять?“ ³⁾

Въ декабрѣ 1536 года Лютеръ написалъ сочиненіе, которое сдѣлалось символическою книгою протестантскаго исповѣданія,—разумѣемъ *Articuli Smalcaldici* (Шмалкалденскіе члены). Четвертый членъ второй части этого маленькаго сочиненія озаглавляется: *Articulus de Papatu* (членъ о папѣ). Здѣсь говорится, что папа вовсе не есть глава христіанства *jure divino*, т. е., на основанія Слава Божія, такъ какъ это имя прили-

¹⁾ В. 14, г. 326—328.

²⁾ В. 16, г. 17.

³⁾ В. 16, г. 17.

чувствуетъ только одному Иисусу Христу, а есть только епископъ и пастырь Римской церкви и тѣхъ, которые добровольно или въ силу обстоятельствъ подчинились ему, и что епископы должны быть сотоварищами и братьями папы, какъ это и было въ древности, а между тѣмъ въ настоящее время никакой епископъ не смѣетъ называть папу братомъ, но и епископы и цари обязываются называть его владыкою надъ всѣми. Все, что папа столь притязательною, дерзкою, лживою, богохульною и хищнически присвоенною властію предпринялъ и сдѣлалъ и доселѣ дѣлаетъ, было и есть дѣйствія и учрежденія истинно діавольскія, направленные къ погубленію всей святой Церкви и къ уничтоженію перваго и главнаго члена объ искупленіи, чрезъ Иисуса Христа. Упомянувши затѣмъ о незаконности, чрезмѣрности, ненадобности и зловредности власти папы и о непризнаніи этой власти Востокомъ, Лютеръ заявляетъ, что Церковь не можетъ быть лучше управляема и сохраняема, какъ въ томъ случаѣ, если мы всѣ будемъ жить подъ однимъ Главою—Христомъ, и если всѣ епископы, равные по званію, будутъ соединены между собою единствомъ ученія, вѣры, таинствъ, молитвы, благотворенія и проч.

Но изъ этихъ по существу правильныхъ разсужденій Лютеръ дѣлаетъ преувеличенный выводъ. „Это ученіе, говоритъ онъ, очень ясно показываетъ, что папа есть самъ истинный антихристъ (*Papa esse ipsum verum Antichristum*), который превознесся надъ Христомъ и противъ Христа, какъ какъ онъ не хочетъ, чтобы христіане были спасены безъ его власти, которая однако есть ничто и отъ Бога ни установлена, ни заповѣдана. Объ этомъ именно и сказано, что *онъ превознесется выше и противъ Бога* (2 Тесс. 2 гл.). И это поистиннѣ дѣлаютъ не Турки и не Татары, которые, сколь ни жестокие они враги христіанъ, дозволяютъ кому угодно вѣровать во Христа и берутъ съ христіанъ только дань, требуютъ внѣшняго или тѣлеснаго подчиненія. Но папа запрещаетъ эту вѣру, говоря, что нужно ему повиноваться, если кто хочетъ спастись. Но дѣлать это мы не желаемъ, хотя бы намъ ради этого пришлось умереть во имя Господа. И въ мірѣ распро-

страивалось, будто папа на основаніи божественнаго права (*jure divino*) соблаговолилъ быть верховнымъ главою христіанской церкви. А это показываетъ, что онъ самого себя сравнивалъ со Христомъ и даже превознесся надъ Христомъ и сталъ объявлять себя главою, потомъ владыкою церкви, а затѣмъ и всего міра и, просто сказать, земнымъ богомъ, даже и у самихъ Ангеловъ на небѣ попысился восхитить то и это¹⁾. Далѣе Лютеръ говорить, что въ виду разнорѣчія между ученіемъ папы и Священнымъ Писаніемъ ясно обнаруживается, что ученіе папы согласовано съ гражданскимъ, цезарскимъ и языческимъ правомъ и что оно обсуждаетъ, какъ показываютъ декреталии, политическія дѣла и права, а затѣмъ и предписываетъ церемоніальные уставы о храмахъ, одеждахъ, пищѣ, лицахъ и подобныхъ игрушкахъ и глупостяхъ свше мѣры, и среди всего этого ровно ничего не говоритъ о Христѣ, о вѣрѣ и о заповѣдяхъ Божіихъ, и наконецъ представляетъ самого діавола, разсѣвая вопреки Богу папскія лживыя измышленія о миссахъ, о чистилищѣ, о монастырской жизни, о личныхъ дѣлахъ и выдуманныхъ обрядахъ (въ этомъ одномъ и состоитъ служеніе папства), а всѣхъ тѣхъ христіанъ, которые не хотятъ провозглашать и почитать эти мерзости папы выше всего, осуждаетъ, убиваетъ, распинаетъ. „Поэтому, заключаетъ Лютеръ, какъ мы не можемъ поклоняться самому діаволу и почитать его вмѣсто Господа и Бога: такъ не можемъ терпѣть апостола его, папу или антихриста (*Antichristum*) въ его царствѣ какъ главу и владыку; ибо лгать и убивать, души и тѣла навѣки погублять, это свойственно папскому царству, какъ это самое я нагляднѣйшимъ образомъ доказалъ во многихъ книгахъ“¹⁾.

Въ одиннадцатомъ Членѣ Третьей Части говорится, что запрещающіе бракъ и обременяющіе божественное служеніе священниковъ всегдашнимъ безбрачіемъ дѣлаютъ это коварно, безъ всякой честной причины и въ этомъ совершаютъ дѣло антихриста, тиранновъ и худшихъ мошенниковъ и даютъ поводъ

1) *Libri Symbolici ecclesiae lutheranae*. Ed. Fr. Francke. Editio stereotypa Lipsiae. 1846. Pars secunda. Pag. 16—79.

къ ужаснымъ, мерзкимъ, безчисленнымъ грѣхамъ гнуснаго сладострастія, въ которомъ и до нынѣ упражняются ¹⁾).

Къ Шмалкалденскимъ Членамъ было присоединено приложеніе подъ заглавіемъ: De potestate et primatu papae. Tractatus per theologos Smalcaldiae congregatos conscriptus. Anno MDXXXVII. (О власти и главенствѣ папы. Трактатъ, составленный богословами, собравшимися въ Шмалкаленѣ въ 1537 г.). Въ этомъ трактатѣ указаны три члена въ ученіи о главенствѣ папъ, а именно, Римскій Первосвященникъ утверждаетъ, во—1-хъ, что онъ божественнымъ закономъ поставленъ главою надъ всѣми епископами и пастырями; во—2-хъ, что онъ на основаніи божественнаго закона имѣетъ и *другой мечъ*, т. е., власть надъ царствами, и, въ—3-хъ, что вѣровать въ это—необходимо для спасенія. И въ силу всего этого онъ называетъ себя *намыстникомъ Христа* на землѣ. Эти три члена ученія составители Трактата объявляютъ ложными, нечестивыми, тиранническими и пагубными для Церкви и затѣмъ подробно опровергаютъ ихъ.

Въ частности относительно третьяго члена они говорятъ, что Римскіе епископы съ своими приверженцами содержатъ нечестивое ученіе и нечестивые обряды, и что, несомнѣнно, свойства антихриста (Antichristi) совмѣщены въ царствѣ папы и въ его членахъ. Ибо Павелъ, описывая антихриста Фессалоникійцамъ, называетъ его *противникомъ Христа, превозносящимся надъ всѣмъ, что называется или почитается Богомъ, сидящимъ въ храмъ Божіемъ, какъ Богъ*. Итакъ, онъ говоритъ о нѣкомъ, царствующемъ въ Церкви, а не о языческихъ царяхъ, и называетъ сего *противникомъ Христа*, потому что онъ измыслилъ ученіе, борющееся съ Евангеліемъ, и присвоилъ себѣ божескую власть. Прежде всего, есть на лицо то, что папа царствуетъ въ Церкви и, подъ предлогомъ церковной власти и управленія, онъ установилъ для себя это царство; а предлогомъ служатъ слова: *Дамъ тебѣ ключи*. Поэтому, ученіе папы разнообразно борется противъ Евангелія и

¹⁾ Ibid., pag. 37.

папа заявляетъ притязанія на божескую власть тройко: во-первыхъ, онъ присвоетъ себѣ право измѣнять ученіе Христа и Богослуженіе, установленное Богомъ; во-вторыхъ, онъ усвоетъ себѣ власть не только вязать и рѣшить въ этой жизни, но и беретъ на себя право суда относительно душъ послѣ этой жизни; въ-третьихъ, папа не хочетъ быть судимымъ ни Церковію, ни кѣмъ бы то ни было и свою власть ставитъ выше суда соборовъ и цѣлой церкви. Что онъ не желаетъ подлежать суду Церкви, или чьему бы то ни было, это и значить, что онъ дѣлаетъ себя Богомъ. Наконецъ, эти столь ужасныя заблужденія и такое нечестіе онъ обороняетъ съ величайшею жестокостію и убиваетъ разногласящихъ съ нимъ.

Если все это такъ, то всѣ хрістіане должны остерегаться, какъ бы не сдѣлаться участниками нечестиваго ученія, богохульства и незаконной кровожадности папы. По этому они должны покинуть и проклясть папу съ его членами, какъ царство антихриста (*Antichristi*)... Явны заблужденія царства папы, и Писаніе громкимъ голосомъ возвѣщаетъ, что эти заблужденія—ученіе демоновъ и антихриста (*daemoniorum et Antichristi*)... Итакъ, хотя бы Римскій епископъ и имѣлъ главенство на основаніи божественнаго закона, однако послѣ того, какъ онъ узаконяетъ нечестивые обряды и ученіе, противоборствующее Евангелію, ему не слѣдуетъ повиноваться, а скорѣе противодѣйствовать, какъ антихристу (*Antichristo*)¹⁾.

Должно упомянуть, что Шмалкалденскіе Члены были подписаны сорока тремя представителями протестантизма и въ числѣ ихъ, кромѣ самаго Лютера, Юстомъ Іоною, Іоанномъ Бугенгагеномъ, Георгіемъ Спалатиномъ, Андреемъ Озіандеромъ, Филиппомъ Меланхтономъ,—последнимъ съ тою оговоркою, что если папа признаетъ Евангеліе, то можно ради мира и общаго спокойствія хрістіанъ и впредь оставить въ его власти тѣхъ, которые уже находятся у него въ подчиненіи, и признать за нимъ, на основаніи человѣческаго права, главенство надъ епископами, насколько онъ его уже имѣетъ. А дополни-

¹⁾ Ibid., pag. 42, 50, 51, 53.

тельный къ Шмалкалденскимъ членамъ Трактатъ подписали тридцать два представителя протестанскаго исповѣданія. Шмалкалденскіе Члены, включая и дополненіе къ нимъ, стали одною изъ символическихъ книгъ протестантскаго исповѣданія. Это придаетъ особенную важность ученію этой книги о томъ, что папа—истинный антихристъ. Это ученіе сдѣлалось для протестантовъ не только заслуживающимъ полнаго довѣрія, такъ какъ оно высказано Лютеромъ, но и обязательнымъ какъ одинъ изъ членовъ вѣры, потому что вошло въ одну изъ ихъ символическихъ книгъ. Что отцы протестантской вѣры придали этому ученію достоинство символическаго ученія, это было главною причиною, почему оно было усвоено всѣмъ протестантскимъ міромъ и удержалось даже до настоящаго времени.

Довольно ясное указаніе на то, что царство папы съ его притязаніями на неограниченное господство свѣтское и духовное есть царство антихриста, находится еще въ другой символической книгѣ протестантскаго исповѣданія, въ Апологіи Аугсбургскаго исповѣданія, въ членѣ о Церкви ¹⁾.

Въ сочиненіи: *Der Artikel von der Donatio Constantini, durch Luthern verdeutschet und mit einer Vorrede, Glosse und Nachschrift verselen* (Пунктъ о дарѣ Константина, Лютеромъ переведенный на нѣмецкій языкъ и снабженный Предисловіемъ, Объясненіемъ и Послѣсловіемъ), написанномъ въ 1537 году, Лютеръ говоритъ о тяжести наказанія, которому подвергнутся папа и его приверженцы. По его мнѣнію, повѣсить ихъ, утопить, обезглавить, сжечь, это было бы слишкомъ снисходительнымъ для нихъ наказаніемъ. Онъ, Лютеръ, желалъ бы, чтобы это съ ними случилось, чтобы чрезъ это отвратился отъ нихъ или смягчился гнѣвъ Божій, который, въ противномъ случаѣ, они должны вѣчно переносить въ адѣ. Ибо святой Павелъ говоритъ (2 Тесс. 1, 8), что антихриста (Endechrist) будетъ судить Самъ Господь нашъ Христосъ: сначала убьетъ его духомъ устъ Своихъ, т. е., словомъ Своимъ, а потомъ истребитъ своимъ свѣтлымъ пришествіемъ. Поэтому ни Церковь, ни соборъ,

¹⁾ Concordia. Pia et unanimi consensu repetita Confessio fidei et doctrinae... Lipsiae. Pag. 149.

ни верховная власть, ни людская сила, не накажутъ папства и не отмстятъ ему по его заслугамъ. Папы въ своемъ лукавствѣ, мошенничествѣ, лжи и порокахъ зашли слишкомъ высоко, слишкомъ глубоко, слишкомъ далеко, слишкомъ широко, и совершаютъ ихъ слишкомъ грубо и рѣзко, такъ что человѣческіе гнѣвъ и наказаніе не могутъ быть въ уровнѣ съ ихъ пороками; но судъ имъ въ словахъ: Идите отъ Меня проклятыя, въ огонь вѣчный, уготованный діаволу и ангеламъ его (Матѳ. 25 41). Ибо ангелами діавола называются не одни духи или другіе діаволы, но также папы, епископы и кардиналы, какъ свидѣтельствуется Откровеніе Іоанна; равно какъ и ангелы Христа суть не одни небесные духи, но и благочестивые, святые епископы, священники и проповѣдники на землѣ въ христіанствѣ. ¹⁾

Въ 1538 г. Лютеръ написалъ Предисловіе и Объясненія къ Мѣншію о Церкви нѣкоторыхъ выборныхъ кардиналовъ, написанному и обнародованному именемъ и по порученію папы Павла III^a. Въ Предисловіи Лютеръ прилагаетъ къ папѣ слова книги пророка Даніила, 11 гл. 16 ст., объ антихриствѣ, что онъ будетъ такимъ царемъ, который дѣлаетъ, что хочетъ, а именно, что онъ будетъ богомъ, не подчиненнымъ никакому закону, но владыкою и господиномъ всѣхъ законовъ ²⁾. Нѣсколько ниже Лютеръ говоритъ, что нужно молить, чтобы имя Божіе свяtilось и прославлялось, а имя папы посрамлялось и проклиналось вмѣстѣ съ его богомъ, діаволомъ,—чтобы царство Божіе пришло, а царство антихриста погнѣло ³⁾.

Въ Толкованіи первой и второй главы Іоанна (Auslegung des ersten und zweiten Kapitels Iohannis), состоящемъ изъ проповѣдей и написанномъ въ 1537 и 1538 годахъ, Лютеръ говоритъ слѣдующее: „Такъ какъ папа ужасно богохульствуетъ своею ложью и діавольскими ученіями и ими въ теченіе столь долгаго времени обольстилъ безчисленное множество душъ, а чистое ученіе со всею силою самъ и чрезъ своихъ могущественныхъ сообщниковъ прокликаетъ и осуждаетъ и, какъ гнуснѣй-

¹⁾ В. 25, s. 200.

²⁾ В. 25, s. 149.

³⁾ В. 25, s. 151.

шее еретичество, преслѣдуетъ, держаетъ его искоренить со всѣми, которые его распространяютъ, проповѣдуютъ, и привязаны къ нему, а свою нечестивую мерзость защищаетъ и поддерживаетъ, какъ ученіе правое и святое; то онъ есть ужаснѣйшій медвѣдь—волкъ и душегубецъ, подобнаго которому никогда на землѣ не являлось. Поэтому мы должны отъ всего сердца благодарить милосердаго Бога за то, что Онъ милостиво освободилъ насъ отъ тяжкаго плѣна и желѣзнаго ига папы и въ это послѣднее время столь свѣтло и ярко озарилъ насъ спасительнымъ свѣтомъ Евангелія, которое показываетъ намъ путь къ истинному вѣчному свѣту; и мы увѣрены, что папа—настоящій антихристъ (der rechte Widerchrist), и все его ученіе, которое онъ восхвалялъ какъ свѣтъ для міра, есть суетная діавольская ложь, зловоніе, соръ¹⁾.

Въ проповѣдяхъ на Евангеліе отъ Маттея, написанныхъ съ 1537 г по 1540 годъ, Лютеръ, какъ и въ другихъ своихъ сочиненіяхъ, много говоритъ о папѣ и папистахъ. Въ частности, нѣкоторыя изреченія 24-й главы Евангелія отъ Маттея Лютеръ примѣняетъ къ папѣ, какъ антихристу. Подъ лжехристами, о которыхъ Евангелистъ упоминаетъ въ 24 стихѣ, Лютеръ разумѣетъ папъ; потому что они, приписывая себѣ главенство надъ церковію, тѣмъ самымъ хотятъ подчинить себѣ Христа, и на нихъ оправдываются слова Апостола Павла объ антихристѣ, что онъ возвысится надъ Богомъ. Папа показалъ, что онъ—антихристъ (Antichrist) и будетъ умерщвленъ духомъ устъ Христа²⁾. Занятіе и должность папы въ томъ, что онъ наполняетъ міръ грѣхами. Потому и называетъ его Святый Павелъ человѣкомъ или мужемъ грѣховъ, что онъ научаетъ богохульству и что онъ не только самъ грѣшитъ, но и цѣлый міръ дѣлаетъ исполненнымъ грѣховъ³⁾. Папа изобрѣтаетъ свои заповѣди, и нарушеніе ихъ объявляетъ грѣхомъ; по этому онъ названъ человѣкомъ грѣховъ, который на то и поставленъ, чтобы учреждать грѣхи. И діаволь свое царство осно-

¹⁾ В. 45, в. 368.

²⁾ В. 45, в. 146.

³⁾ В. 45, в. 152.

валъ для того, чтобы ничего другаго, кромѣ грѣха, не учреждать не только въ своемъ лицѣ, но и въ предѣлахъ всего своего царства ¹⁾. Папа—сынъ погибели, потому что если онъ сотворилъ грѣхъ, то уже создалъ и адъ, такъ какъ гдѣ нѣтъ грѣха, тамъ нѣтъ ни смерти, ни ада, ни осужденія, а гдѣ есть грѣхъ, тамъ немедленно являются смерть и осужденіе. Святый Павелъ называетъ папу сыномъ погибели за то, что онъ и себя и всѣхъ другихъ людей осуждаетъ безъ вины и причины ²⁾. Такъ Святый Павелъ вѣрно изобразилъ папу..., что онъ—человѣкъ богохульный, который возстаетъ противъ Бога и превозносится надъ Богомъ, и ставитъ себя выше Церкви, желаетъ быть ея владыкою; объявляетъ онъ грѣхомъ то, что не есть грѣхъ, и осуждаетъ себя и всѣхъ тѣхъ, кто ему вѣритъ. ³⁾.

Съ особенною настойчивостію и рѣзкостію Лютеръ чернитъ папу въ сочиненіи, написанномъ въ 1545 году подъ заглавіемъ: *Wider das Papsthum zu Rom, vom Teufel destiftet* (Противъ папства въ Римѣ, основаннаго діаволомъ). Здѣсь онъ примѣняетъ къ папѣ нѣкоторыя изреченія Писанія объ антихристѣ. Христосъ, рассуждаетъ Лютеръ, предостерегаетъ насъ, говоря, что многіе придуть во имя Его и скажутъ: *я Христосъ* (Матѣ. 24, 23. 24); и еще Христосъ сказалъ: *берегитесь ложныхъ пророковъ, которые приходятъ къ вамъ въ овечьихъ одеждахъ* (Матѣ. 7, 15). Такъ и папа подъ личиною и именемъ Христа и Святаго Петра обманулъ и одурачилъ цѣлый міръ ⁴⁾.

Ты имѣешь папу, обращается Лютеръ къ читателю, такимъ, каковъ онъ есть и откуда онъ происходитъ, а именно, мерзость (какъ Христосъ говорить, Матѣ. 24, 15) всякаго идолослуженія, принесенную всѣми діаволами изъ адской бездны ⁵⁾.

Если бы папа ничего другаго не сдѣлалъ, кромѣ того, что онъ самъ себя поставилъ надъ всѣми церквами и епископами, чтобы быть судьей всѣхъ и чтобы его никто не могъ ни судить, ни наказывать, и такимъ образомъ отдалъ узду діаволу и плоти и присвоилъ себѣ волю производить всякое нечестіе,

¹⁾ В. 45, с. 153.

²⁾ В. 45, с. 154.

³⁾ В. 45, с. 155.

⁴⁾ В. 26, с. 142.

⁵⁾ В. 26, с. 150—151.

какъ это и есть на лице и какъ объ этомъ говорить Іуда въ своемъ Посланіи: *это суть нечестивцы, и они обращаютъ благодать Бога нашего на распутство и отвергаютъ Бога и Господа нашего Іисуса Христа, единого Владыку* (4 ст.): то и въ такомъ случаѣ даже въ некоторой части этого признака было бы достаточно, чтобы можно было признать, что папа, безъ сомнѣнія, есть подлинная мерзость, имѣющая быть при концѣ, есть антихристъ (Endechrist) ¹⁾.

Въ папствѣ и во всѣхъ декреталіяхъ, говоритъ Лютеръ въ другомъ мѣстѣ, дѣло идетъ о томъ, чтобы одинъ папа былъ величайшимъ, верховнѣйшимъ, могущественнѣйшимъ, которому никто не долженъ быть равенъ, котораго никто не долженъ ни оцѣнивать, ни судить, а каждый долженъ быть его подданнымъ и позволять ему судить себя; и однако онъ же чванится, что онъ—рабъ всѣхъ рабовъ Божиихъ, т. е., по римски и папски, господинъ всѣхъ господъ, король всѣхъ королевъ, а также онъ надъ всѣми христіанами, т. е., надъ Богомъ, Христомъ и Святымъ Духомъ, Который обитаетъ и живетъ въ христіанахъ (Іоан. 15, 4). Его и называетъ Святой Павелъ (2. Тесс. 2, 3) человѣкомъ грѣховъ и сыномъ погибели, антихристомъ (Endechrist), который станетъ противъ Бога и возвысится надъ Богомъ ²⁾.

Еще въ иномъ мѣстѣ Лютеръ говоритъ, что если бы въ Римѣ царствовалъ самъ діаволь, то было бы не хуже, чѣмъ теперь, а даже лучше, потому что мы могли бы отъ него убѣжать. Но папа отдался ему подъ личиною, украшаясь Словомъ Божиимъ, подъ которою его не могутъ узнать; это гнѣвъ Божій, такъ какъ произошло все, что могла выдумать его язвительная, діавольская, адская ненависть къ Христу и Его церквамъ: онъ сдѣлался нашимъ идоламъ, которому вмѣстѣ со всею его ложью, богохульствомъ и идолослуженіемъ мы поклонялись подъ именемъ Святаго Петра и Христа. Объ этомъ ты самъ можешь читать 2 Тесс., 2, 4 и видѣть, что разумѣетъ Святой Павелъ, когда Онъ говоритъ, что ан-

¹⁾ В. 26, с. 215—216.

²⁾ В. 26, с. 176.

тихристъ (Endechrist) сядетъ въ храмъ Божіемъ, т. е., въ церквахъ Христовыхъ, какъ будто онъ есть Христосъ и Самъ Богъ, подобно тому, какъ и льстецы папы богохульствуютъ и говорятъ: папа не настоящій человѣкъ, а лице, составленное изъ Бога и человѣка, каковъ есть одинъ только нашъ Христосъ. А что папа—человѣкъ грѣховъ, это ты легко поймешь изъ предъидущаго; потому что онъ не только грѣшникъ для себя, но грѣхами, ложнымъ богослуженіемъ, богохульствомъ, невѣріемъ и ложью наполнилъ и переполнилъ міръ, а особенно храмъ Божій, церкви; вмѣстѣ съ тѣмъ онъ—сынъ погибѣли, т. е. себя самого съ безчисленными душами довелъ до ада и вѣчнаго осужденія. Турка тоже оболъщаетъ міръ, но онъ не сидитъ въ храмъ Божіемъ, не носитъ имени Христа и Святаго Петра, равно какъ и Священнаго Писанія, а нападаетъ на христіанство совнѣ и объявляетъ себя врагомъ его. Но этотъ внутренній разрушитель хочетъ быть другомъ, желаетъ называться отцемъ, а вдвое хуже Турки. Это называется мерзостію заустѣнія, или опустошенія, идоломъ, который вопреки Христу все разрушаетъ, что Христосъ создалъ и даровалъ намъ. О, какъ ужасно видѣть такую мерзость и слышать о ней! ¹⁾

Папа, по мнѣнію Лютера, самъ себя устраняетъ и выбрасываетъ изъ Церкви, судить и осуждаетъ именно тѣмъ, что онъ не желаетъ быть судимымъ и дѣлаетъ самага себя язычникомъ, и выходитъ, какъ Господь говоритъ (Лук. 19, 22): изъ собственныхъ твоихъ устъ ты будешь осужденъ. Ибо такъ какъ ты не желаешь подвергаться наказанію, какъ всѣ прочіе христіане (Матѳ. 18, 17), то, конечно, ты не христіанъ. А если ты не христіанинъ, то, безъ сомнѣнія, ты долженъ быть среди христіанъ во имя всѣхъ діаволовъ антихристомъ (Endechrist) или папою ²⁾.

Папа не есть христіанинъ и не называется христіаниномъ, а есть язычникъ, изверженный изъ церквей, приговоромъ и заповѣдію Христа осужденный; онъ не долженъ быть ни судьей, ни владыкою въ церквахъ Христовыхъ; онъ—осатаненный человѣкъ грѣховъ и сынъ погибѣли. ³⁾

¹⁾ В. 26, с. 189—190.

²⁾ В. 26, с. 223.

³⁾ В. 26, с. 218.

Папа не можетъ быть ни главою христіанскихъ церквей, ни намѣстникомъ Бога или Христа, но онъ—глава проклятыхъ церквей самыхъ худшихъ на землѣ негодяевъ, намѣстникъ діавола, врагъ Божій, противникъ Христа и разоритель церквей Христовыхъ, наставникъ всякой лжи, богохульства и идолопоклонства, главный воръ и грабитель церквей, ключей и всякихъ имѣній, какъ церковныхъ, такъ и свѣтскихъ владѣтелей, убійца королей и подстрекатель всякаго кровопролитія, хозяинъ блуда надъ всѣми блудодѣями и надъ всякимъ распутствомъ, также и надъ такимъ, какое и назвать нельзя, антихристъ (Widerchrist), человекъ грѣховъ и сынъ погибели, настоящій медвѣдь—волкъ. Кто не хочетъ вѣрить этому, тотъ пусть идетъ съ своимъ Богомъ—папою. Я, какъ призванный учитель и проповѣдникъ въ церквахъ Христовыхъ и обязанный сказать истину, сдѣлалъ свое дѣло. Кто хочетъ вонять, пусть воняетъ; кто хочетъ быть потеряннымъ, пусть погибаетъ; кровь его пусть падетъ на его голову ¹⁾).

Кто не почувствуетъ, какая безграничная ненависть, какая необузданная ярость къ папѣ звучать въ этихъ словахъ! Это—непримиримая вражда и неукротимая злоба фанатика, который переполняющія его душу чувства злобы и ненависти къ папѣ признаетъ добродѣтелями и публичное выраженіе ихъ въ бранныхъ словахъ—исполненіемъ своего главнаго долга, даже вышшаго, указаннаго Богомъ, предназначенія. Обвинять папу и папство во всевозможныхъ порокахъ и злодѣяніяхъ для Лютера значило искоренять зло, насаждать благо и добро, спасать людей отъ узъ ада, бороться противъ діавола, служить Христу и Богу, произносить чистую и плодотворную христіанскую истину и изобличать діавольскую ложь и лицемеріе, уничтожать нечестіе, идолослуженіе и богохульство и вводить въ сознаніе людей и въ жизнь истинное христіанство, подавленное и подавляемое папою и его приверженцами.

Лютеръ, какъ и многіе, подобные ему, реформаторы, вообразилъ, что онъ—посланникъ Божій, свыше предназначенный

¹⁾ В. 26, с. 209.

на борьбу противъ папства, какъ учрежденія діавола. Естественно, что ненависть Лютера къ папѣ и папству казалась ему чувствомъ высокимъ, святымъ гнѣвомъ, вдохновенною свыше ревностію по Богѣ. Ему казалось повтому, что чѣмъ сильнѣе она, тѣмъ лучше, и чѣмъ громче и сильнѣе онъ будетъ выражать ее въ словахъ и дѣйствіяхъ, тѣмъ выше онъ будетъ стоять въ исполненіи задачи своей жизни, тѣмъ сильнѣйшее окажетъ противодѣйствіе діаволу, тѣмъ большую совершить службу Богу и тѣмъ больше принесетъ пользы, блага, добра и спасенія людямъ. Ненависть Лютера къ папѣ и папству была вызвана дѣйствительными недостатками ихъ, усилена противодѣйствіемъ Лютеру со стороны папъ и ихъ приверженцевъ и доведена до высочайшей степени его раформаторскимъ фанатизмомъ. Само собою понятно, что онъ не могъ, не желалъ и не считалъ ни нужнымъ, ни полезнымъ сдерживаться въ проявленіяхъ ея. Даже болѣе: чувствуешь, что онъ какъ бы истощается въ усиліяхъ выразить ее возможно сильнѣе и не находитъ для этого достаточно рѣзкихъ фразъ и сильныхъ словъ. Въ особенности то сочиненіе Лютера, изъ котораго мы только что привели выдержки, настолько переполнено злословіемъ, что нѣкоторые современники Лютера изъ его друзей думали, что онъ рѣзкостію этого сочиненія самъ себя повредилъ болѣе, чѣмъ могли повредить ему его враги. Однако здѣсь только сосредоточена въ одномъ мѣстѣ вся та брань, которая разсѣяна почти по всѣмъ его сочиненіямъ; чего нибудь новаго онъ здѣсь не сказалъ. Въ частности, въ признаніи папы антихристомъ, Лютеръ повторяетъ въ этомъ сочиненіи то, что онъ и прежде говорилъ неоднократно и не менѣе сильно и рѣзко.

Должно еще упомянуть о томъ, что это сочиненіе было написано только за нѣсколько мѣсяцевъ до смерти Лютера. Обращаемъ вниманіе читателей на это обстоятельство потому, что есть мнѣніе, будто Лютеръ измѣнилъ свои протестантскія воззрѣнія съ теченіемъ времени. Не знаемъ, измѣнилъ-ли онъ, или нѣтъ свои взгляды на нѣкоторые христіанскіе догматы; во въ своихъ порицаніяхъ папъ, папства и папистовъ, и въ частности въ признаніи папы антихристомъ, Лютеръ былъ по-

стоянень. Если и можно еще допустить, что было нѣкоторое непродолжительное время, когда увѣренность Лютера въ томъ, что папа есть настоящій антихристъ, не была полною и соединялась съ нѣкоторымъ сомнѣнiемъ и колебанiемъ, то это было въ самые первые годы его реформаторской дѣятельности. Многiя сочиненiя его, написанныя въ двадцатыхъ, тридцатыхъ и сороковыхъ годахъ 16-го столѣтiя, ясно показываютъ, что онъ постоянно и глубоко былъ убѣжденъ въ томъ, что папа— настоящій антихристъ.

П. Борисовскiй.

(Окончанiе будетъ).

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1898.

№ 7.

АПРѢЛЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.

1898.

Πίστις νοοῦμεν.
Вѣрою разумѣаемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурой. Харьковъ, 15 Апрѣля 1898 года.

Цензоръ Протоіерей *Павелъ Солтисовъ.*

Ученіе свв. Отцовъ Церкви о познаваемости Бога въ опроверженіе аріанекихъ заблужденій.

I.

Все, что высказано было въ спорѣ между православными и аріанами въ IV в. о познаваемости Бога, можно свести къ тремъ положеніямъ: а) Богъ совершенно непостижимъ и ни для кого невѣдомъ,—такъ утверждалъ Арій; б) мы знаемъ Бога такъ же хорошо, какъ самихъ себя,—такъ проповѣдывали евноміане, признавая возможность для человѣка полнаго и совершеннаго познанія Бога; с) Богъ въ одно и то же время и познаваемъ, и непознаваемъ, познаваемъ въ своихъ отношеніяхъ къ міру и дѣйствіяхъ въ немъ и непознаваемъ въ своей сущности,—такъ учили св. отцы Церкви.

Такое различіе во взглядахъ на познаваемость Бога объясняется исходною точкою зрѣнія спорившихъ по данному вопросу. Арій и аріане вообще предпочитали ясность пониманія въ догматикѣ возвышенности въ богословствованіи и держались правила: что превышаетъ мысль человѣческую, то должно устраниать, отвергать. Поэтому они въ вопросахъ религіи оставили вѣру ¹⁾, какъ руководительное начало въ рѣшеніи ихъ, устремились на путь разума и умозрѣнія, ²⁾ на путь испытанія и изслѣдованія вѣры ³⁾, избравъ себѣ руководительнымъ началомъ на этомъ пути въ замѣнъ вѣры правила діалектики ⁴⁾. Въ своихъ богословскихъ сужденіяхъ они поль-

¹⁾ Творенія Григорія Назіанзіана ч. III, стр. 76.

²⁾ Ibidem.

³⁾ Творенія св. Аѳанасія Александрійскаго ч. III, 134.

⁴⁾ Творенія Григорія Назіанз. III, 61.

зовались категоріями Аристотеля ¹⁾, построив свои возраженія противъ православныхъ въ формѣ силлогизмовъ. Выходя изъ этихъ основъ, Аріій въ вопросѣ о познаваемости Бога естественно избралъ путь строгаго логическаго изслѣдованія. Нужно замѣтить, — вопросъ этотъ во время Арія былъ не новый. Онъ не только былъ возбужденъ, но и рѣшенъ въ томъ направленіи, крайними выразителями котораго были — Аріій и его послѣдователи и предшественники, и въ томъ смыслѣ, что Богъ, какъ „существо выше времени, мѣста и всякихъ свойствъ сотвореннаго“ не можетъ быть постигнуть естественнымъ человѣческимъ разумомъ и только чрезъ откровеніе въ Логосѣ человѣкъ можетъ познавать Бога и опять таки, въ силу своего ничтожества, неполно и несовершенно, и не сущность Бога, и Его силу и дѣла ²⁾. Къ этому взгляду примкнулъ и Аріій, но не удовлетворился имъ. Принципъ дуализма, лежащій въ основѣ этого взгляда и принятый Аріемъ, казался послѣднему проведеннымъ въ рѣшеніи вопроса о познаваемости Бога нелогично. По Арію, если Богъ превышаетъ всякаго времени, мѣста и всякихъ свойствъ сотвореннаго, то между Нимъ и міромъ, какъ не имѣющимъ ничего общаго съ божественною природою и даже противоположнымъ этой природѣ, не можетъ быть никакого непосредственнаго отношенія. „Единый, Высочайшій, Неизреченный, въ Себѣ заключенный Богъ... возвышается надъ всѣмъ конечнымъ... и совершенно не можетъ вступать съ нимъ ни въ какое непосредственное соприкосновеніе“ ³⁾. Такъ Аріій разрываетъ связь между Богомъ и природою и объявляетъ между ними непроходимую пропасть. А такъ какъ человѣкъ можетъ познавать только то, что есть въ природѣ и соединено съ свойствами этой природы, то отсюда не могло быть никакого иного вывода для Арія, какъ признаніе невозможности для человѣка познавать существо превышаетъ всякихъ свойствъ сотвореннаго. Этого познанія не могъ сообщить человѣку даже и Христосъ, потому что Онъ, по ученію Арія, не имѣетъ

¹⁾ Твор. св. Василія Великаго III, — 29; Елифанія Кипрскаго. IV, 237 и V, 49; Socrati histor. eccles. п. 35, Sosomen. IV, 12.

²⁾ Св. Климентя Ал. Strom lib. II, с. 2, р. 431.

³⁾ Socrati histor. eccles. I, 6.

достаточной пріемлимости ¹⁾ для совершеннаго вѣдѣнія Отца ²⁾; Онъ... познаетъ и видитъ... соответственно мѣрамъ своимъ, какъ и мы познаемъ по мѣрѣ силъ своихъ ³⁾. Если что и можетъ мыслить человѣкъ о Богѣ и приписывать Ему, то все это сводится къ чисто отрицательному свойству Бога, свойству *нерожденности*, какъ принадлежащему Ему одному и нераздѣляемому никакимъ тварнымъ существомъ. Но и въ этомъ наименованіи мы не познаемъ существа Божія, потому что „именуемъ Его нерожденнымъ ради рожденнаго по естеству“ ⁴⁾.

II.

Исходя изъ одной и той-же основы, къ точно такому же чисто абстрактному представленію о Богѣ пришли и евноміане. Они, исключая изъ своего представленія о Богѣ всѣ положительныя свойства Божіи, почерпаемыя изъ аналогическаго отношенія міра къ Богу, какъ творенія къ Творцу, такъ же ничего другаго не приписывали Богу кромѣ отрицательнаго свойства *нерожденности*. Такимъ образомъ терминъ „нерожденность“, употребленный для выраженія представленія о Богѣ, является пунктомъ соприкосновенія для всѣхъ аріанъ, но являясь такимъ въ данномъ отношеніи, онъ является затѣмъ и исходною точкою, откуда начинается и затѣмъ обусловливается разногласіе аріанъ по вопросу о познаваемости Бога. Аріій употребляетъ этотъ терминъ для обозначенія отрицательнаго свойства въ Богѣ, какъ принадлежащаго Ему одному и нераздѣляемаго никакимъ тварнымъ существомъ, утверждая въ то же время, что „Богъ, поколику Онъ Богъ, для всѣхъ неизреченъ, непостижимъ и невѣдомъ“ ⁵⁾. Евноміане, напротивъ, смотрѣли на свойство „нерожденность“, какъ на свойство совершенно исчерпывающее все существо Божіе ⁶⁾, и потому доставляющее человеку полную возможность познать въ немъ сущность Бога. Вы-

¹⁾ Твор. св. Аѳанасія II, 170.

²⁾ Ibid. 165.

³⁾ Ibid. ч. III, 123.

⁴⁾ Ibid. 123.

⁵⁾ Твор. св. Аѳанасія ч. III, стр. 123.

⁶⁾ Твор. св. Василія Великаго ч. III, стр. 18.

ходя изъ этого положенія, евноміане и утверждали, что о Богѣ возможно для человѣка абсолютное познаніе. По свидѣтельству церковнаго историка Сократа, Евномій утверждалъ: „Богъ знаетъ о своей сущности не болѣе насъ“; она извѣстна Ему не болѣе, а намъ не менѣе; но что знаемъ о ней мы, это именно и Онъ знаетъ, и наоборотъ, что Онъ знаетъ, это безразлично найдеть и въ насъ. ¹⁾ Таково было убѣжденіе евноміанъ о степени познаваемости существа Божія. Такое утвержденіе евноміанъ не было, впрочемъ, голословнымъ. У нихъ были въ своемъ родѣ основаніе и доказательства,—первое они видѣли въ извѣстной тому времени теоріи именъ, вторыя—отчасти въ той же самой теоріи, отчасти въ христіанскомъ откровеніи.

Сущность теоріи именъ сводится къ тому, что всякій, кто знаетъ имя,—знаетъ и сущность именуемаго предмета, потому что сущность вполнѣ выражается въ усвоенномъ ей имени. „Невозможно представить, говоритъ Евномій, чтобы инымъ чѣмъ была сущность и инымъ отъ нея отличнымъ было то, что означается именемъ, такъ какъ названіе истинно соотвѣтствуетъ сущности“. ²⁾ Отсюда: „разностью именъ, означающихъ сущность, указывается разность сущностей“, ³⁾ и наоборотъ, „когда сущности различны, то непременно различны и наименованія, обозначающія эти сущности“. ⁴⁾ И это, съ точки зрѣнія Евномія, вполнѣ справедливо: „Богъ, говоритъ онъ, создалъ все и отношеніе,—и дѣйствіе, и соотвѣтствіе и согласовалъ названіе съ каждымъ изъ именуемыхъ (предметовъ) сообразно съ закономъ бытія этихъ предметовъ“ ⁵⁾. Слѣдовательно какъ скоро найдено имя, выражающее собою законъ бытія вещи (въ отличіе отъ именъ, выражающихъ дѣйствія и отношенія этой вещи), достигнута возможность постигнуть сущность вещи. Эту теорію именъ Евномій переноситъ и на имена Божіи. И по отношенію къ Божеству, исходя изъ этой теоріи, должно доказывать, что кто знаетъ подлинное имя Бога, тотъ знаетъ Его сущность. Евномій считаетъ та-

¹⁾ Socrat histor. eceles. IV, 7.

²⁾ Твор. Василія В. ч. III, стр. 73.

³⁾ Твор. Григорія Нисск. ч. VI, стр. 85.

⁴⁾ Ibid. стр. 73.

⁵⁾ Ibid. стр. 85.

кимъ именованъ имя „нерожденный“, потому что это только имя принадлежит исключительно одному Богу; въ немъ, слѣдовательно, и заключается законъ божественнаго бытія. Такъ какъ „ни Самъ онъ прежде Себя, ни другое что прежде Него не существуетъ, но Онъ прежде всего; то, говоритъ Евномій, сопутственна Ему нерожденность, или лучше сказать, это и есть нерожденная сущность... 1) и не по примышленію, не въ смыслѣ лишенія, не какъ часть (потому что недѣлимъ), не какъ что нибудь иное въ Немъ Самомъ (потому что простъ), не какъ что—нибудь иное съ Нимъ (потому что нерожденный единъ и единственъ), но по существу нерожденная сущность“ 2). Только это имя—имя „нерожденный“—открываетъ, по ученію Евномія, законъ божественнаго бытія, слѣдовательно, въ немъ и можно постигнуть иначе непостижимую сущность. Но для Евномія недостаточно было сказать, что въ имени „нерожденный“ постигается сущность Божества, для него необходимо было это положеніе обосновать, указать источникъ, откуда онъ взялъ свое понятіе о Богѣ и почерпнулъ свою увѣренность въ томъ, что оно есть понятіе сущности Божіей, въ противномъ случаѣ его теорія представляла бы въ этомъ пунктѣ неразрѣшимую дилемму и тѣмъ подрывала бы сама себя въ основаніи. Евномій признаетъ возможность познанія Божественной сущности единственно только въ понятіи „нерожденности“, но ни общее понятіе о Богѣ 3), ни ученіе св. Духа 4), ни опытъ 5) не давали ему этого и это должно было привести къ тому заключенію, что, было время, когда этаго понятія не было, не было, слѣдовательно, нѣкогда познанія божественной сущности; если же не было познанія сущности, то не могло явиться и понятія, выражающаго эту сущность; если же въ дѣйствительности понятіе нерожденности явилось, то,—очевидно,—оно выражаетъ не сущность Божію, а выработанное

1) Твор. Василія В. ч. III, стр. 18.

2) Ibid. стр. 33.

3) Твор. Василія Великаго ч. III, стр. 35.

4) Ibidem.

5) Ibidem.

человѣкомъ представленіе о ней. Если же понятіе „нерожденность“ выражаетъ сущность Бога, то ясно, что человѣкъ зналъ эту сущность прежде, чѣмъ онъ выразилъ ее въ словѣ „нерожденный“¹⁾. Прямого выхода изъ этой дилеммы для Евномія не было и онъ рѣшилъ этотъ вопросъ въ томъ смыслѣ, что имя существа Божія и имена всѣхъ вещей даны были людямъ по откровенію свыше, имѣютъ поэтому божественное происхожденіе и существовали раньше появленія на свѣтѣ людей, такъ что эти послѣдніе съ самаго момента своего появленія имѣли уже полную возможность постигать все существующее въ массѣ именъ. „Справедливо,—говоритъ Евномій,—и весьма сообразно съ закономъ промысла, чтобы имена предметовъ даны были свыше“. „Богъ промыслитель, по закону своей промыслительной дѣятельности, насадилъ имена вещей въ нашихъ душахъ“. Подтвержденіе этаго предположенія онъ видитъ въ библейскомъ свидѣтельствѣ о бесѣдахъ Бога съ первозданными людьми и нѣкоторыми угодившими Ему праведниками. А такъ какъ Богъ, по ученію Евномія, познаетъ и мыслить подобно человѣку опредѣленными словами и—„все, что повелѣвалось Его *словомъ*, немедленно являлось въ бытіи какъ *сущность*, что видно изъ повѣствованія Моисея о твореніи; то откровенія Бога человѣку въ бесѣдахъ съ нимъ имѣли, по Евномію, то значеніе, что человѣкъ, воспринимая отъ Бога имена вещей—имена, выражающія самую сущность вещей, безъ особеннаго труда могъ имѣть самое достовѣрное познаніе о вещахъ и даже постигать въ именахъ самую сущность ихъ“²⁾.

Подкрѣпивъ, такимъ образомъ, свое положеніе о возможности полнаго и совершеннаго познанія существа Божія доказательствами положительнаго характера, Евномій старается доказать то же самое какъ бы отъ противнаго; при чемъ средствомъ для этого избираетъ христіанство, значеніе котораго онъ ограничивалъ только тѣмъ, что оно свѣтомъ своего откровенія даетъ возможность человѣческому разуму, возвысившись черезъ вѣру въ Господа надъ всякою чувственною и умопо-

1) Догматическая система Григорія Нисскаго. В. Несмѣлова. Казань. Православ. собес. 1886 г. стр. 138.

2) Твор. Григорія Нисскаго ч. VI, стр. 479.

стигаемою сущностью, стремиться къ познанію высшей сущности ¹⁾, т. е. къ постиженію сущности божественной. И эти стремленія человѣка, по Евномію, не должны оставаться безплодными. Самый фактъ существованія христіанства говоритъ, по нему, о возможности для человѣка абсолютнаго познанія о Богѣ. Говорить иначе, по ученію Евномію, значило утверждать, что Господь напрасно наименовалъ себя дверью, путемъ и свѣтомъ къ совершеннѣйшему познанію Бога. Ужели,—спрашиваетъ онъ—Господь напрасно наименовалъ себя дверію, если нѣтъ никого входящаго чрезъ Него къ познанію и созерцанію Отца, или (напрасно наименовалъ себя) путемъ, когда Онъ не доставляетъ никакого удобства для желающихъ придти къ Отцу? Какъ Онъ былъ бы свѣтомъ, если бы не просвѣщаль людей и не озарялъ ихъ душевнаго ока къ познанію Себя Самаго и превосходящаго свѣта ²⁾. Христосъ учитель истины; если же такъ, то съ точки зрѣнія Евномія, всякій христіанинъ можетъ познать сущность Божества, и, если кто говоритъ о непостижимости Бога, то говоритъ просто по своему зломыслию. „Если чей-либо умъ помраченъ,—говоритъ онъ,—по причинѣ зломыслия такъ, что не видитъ даже того, что предъ нимъ, то отсюда еще не слѣдуетъ, чтобы и другимъ людямъ было недоступно познаніе Сущаго“ ³⁾. Итакъ, по всѣмъ даннымъ, съ точки зрѣнія Евномія, выходитъ, что для человѣка возможно полное и совершенное познаніе Бога и возможно это именно въ имени Божіемъ. А такъ какъ, что мы сказали выше, по ученію Евномія, ни одно изъ опредѣленій, кромѣ имени *нерожденный*, не соотвѣтствуетъ божественной Сущности,—ибо во всѣхъ другихъ опредѣленіяхъ, по волѣ Бога, имѣютъ участіе многія другія существа, неимѣющія однако нерожденности,—то имя *нерожденный* является, такимъ образомъ, исключительнымъ опредѣленіемъ Божества: въ этомъ понятіи человѣкъ постигаетъ Бога и только одного Бога, въ его исключительномъ, божественномъ бытіи, потому что Нерожденный единъ и единственъ ⁴⁾.

¹⁾ *Ib. dem.* стр. 177.

²⁾ Твор. Григорія Нисскаго ч. VI, стр. 172.

³⁾ *Ibidem.* стр. 170, 172.

⁴⁾ Твор. Василія В. ч. III, стр. 33.

III.

Въ виду крайнихъ воззрѣній на познаваемость Бога Арія и евно-
манъ, церковь, въ лицѣ своихъ выдающихся учителей—Василія
Беликаго, Григорія Богослова, Григорія Нисскаго и др., твердо
отстаивала и оберегала свою истинную точку зрѣнія по это-
му вопросу. Какъ воспитанные въ другомъ направленіи, упо-
мянутые отцы церкви,—въ противоположность арианамъ, стре-
мившимся постигнуть богословскія истины исключительно ра-
зумомъ,—старались постигнуть эти истины болѣе внутреннимъ
чувствомъ, чувствомъ *вѣры*, чѣмъ разумомъ. „Безопаснѣе
всего,—учить св. Григорій Нисскій,—по совѣту мудрости (Еккл.
V, 1) не изслѣдовать глубочайшаго, но сохранять для себя
ненарушимымъ простой *залогъ вѣры*“¹⁾. Стоя на этой точкѣ
зрѣнія, Отцы Церкви по вопросу о богопознаніи приходили
къ тому заключенію, что абсолютное познаніе Бога для чело-
вѣка въ настоящемъ его состояніи недостижимо, потому что „есте-
ство Божіе, само по себѣ, по своей сущности, выше всякаго пости-
гающаго мышленія: оно недоступно и неуловимо ни для какихъ
разсудочныхъ пріемовъ мысли, и въ людяхъ не открыто еще ни ка-
кой силы, способной постигнуть непостижимое, и не придумано ни
какого средства уразумѣть неизъяснимое“²⁾. Это для человѣка
должно быть ощутительно во первыхъ потому, что его духъ,
какъ конечный, не можетъ постигнуть мыслію безконечное, въ
противномъ случаѣ безконечное было бы ограниченнымъ, „ибо
понятіе есть видъ ограниченія“³⁾; во вторыхъ потому, что
духъ его находится въ тѣсной связи съ *матеріальнымъ тѣ-
ломъ*, которое, какъ темное покрывало, лежитъ между нами и
не матеріальнымъ божествомъ, препятствуетъ поэтому воспри-
нять въ полной ясности лучъ божественнаго свѣта⁴⁾ и ура-
зумѣть сверхчувственное въ его чистомъ бытіи, „ибо какъ зрѣ-
ніе не можетъ сблизиться съ зримымъ предметомъ безъ по-
средства свѣта и воздуха, или какъ породы плавающихъ въ

1) Твор. Григорія Нисск. ч. VI, 306; Твор. Василія В. ч. VII, 160.

2) Твор. Григорія Нисск. ч. II, стр. 440.

3) Твор. Григорія Назіанз. ч. III, стр. 26.

4) Ibid. стр. 28.

водѣ не могутъ жить внѣ воды, такъ и находящемуся въ тѣлѣ нѣтъ ни какой возможности быть въ общеніи съ умо-созерцаемымъ безъ посредства чего-либо тѣлеснаго. Ибо всегда привзойдетъ что-нибудь наше, сколько бы ни усиливался умъ примѣниться къ среднему и невидимому“¹⁾. Въ третьихъ истина непостижимости существа Божія для человѣка должна быть ощутительна и потому, что разумъ его, орудіе познанія бытія безконечнаго, помраченъ грѣхомъ. Когда Григорій Богословъ утверждаетъ два положенія—а) чистый и просвѣщенный умъ можетъ уразумѣть Всесвятаго и б) духовная природа человѣка испорчена грѣхомъ²⁾,—то отсюда необходимо вышло слѣдствіе, что человѣку недоступно совершенное и чистое познаніе о Богѣ отчасти по причинѣ грѣховности.

Кромѣ этихъ, такъ сказать апріорныхъ, взятыхъ изъ существа человѣческаго духа данныхъ въ пользу истины непостижимости существа Божія, Отцы церкви представили въ пользу той же истины доказательства, взятые непосредственно изъ опыта отъ непознаваемости вещей въ ихъ существѣ. „На основаніи того, что видимъ, не сомнѣваемся въ бытіи явленій вещи, но отъ разумнѣя сущности причинъ каждаго изъ сихъ предметовъ мы столько же далеки, какъ если бы и вовсе не узнавали явленій при помощи ощущенія“³⁾. „Я,—говоритъ Василій Великій,—охотно бы спросилъ ихъ (аномеевъ) о землѣ, на которой они живутъ и изъ которой они созданы. Что они скажутъ? Какую объявятъ намъ сущность земли, чтобы мы, если скажутъ что-нибудь неоспоримое о дольномъ и подъ ногами лежащемъ, повѣрили имъ и въ томъ случаѣ, когда они простираются за предѣлы всякаго понятія? Итакъ, какая же сущность земли и какой способъ ея постиженія? Пусть отвѣтятъ намъ“⁴⁾. „Кто хвалится вѣднѣемъ сущаго,—говоритъ тотъ же отецъ церкви,—тотъ пусть сперва объяснитъ природу муравья, а потомъ уже разсуждаетъ о силѣ превосходящей всякій умъ. А если ты не объялъ вѣ-

1) Ibid. стр. 28—29.

2) Ibid. стр. 7.

3) Твор. Григорія Нисск. ч. VI, стр. 294.

4) Твор. Василія В. ч. III, стр. 36.

дѣніемъ и природу малѣйшаго муравья, то какъ хвалишься, что представилъ умомъ непостижимую силу Божію¹⁾? Если же человѣкъ настолько слабъ, что „низшая природа, подлежащая его чувствамъ, выше мѣры человѣческаго вѣдѣнія, то какъ Создавшій все единымъ хотѣніемъ можетъ быть въ предѣлахъ нашего разумѣнія“²⁾? „Разстояніе между божественною природою и нашею тварною необъятно велико: наша ограничена, а та не имѣетъ границъ; наша обнимается своею мѣрою, а та не знаетъ никакой мѣры; наша связана условіями пространства и времени, а та выше всякаго понятія о разстояніи; и если, не смотря на это не объятное различіе, даже сущность нашей ограниченной природы намъ неизвѣстна“³⁾, то въ виду всего этого объ абсолютномъ познаніи Бога „можетъ говорить только человѣкъ съ осуетившимся умомъ..., потому что человѣкъ не такъ великъ, чтобы могъ равнять съ Богомъ свою познавательную силу... и не столь мало искомое, чтобы быть ему объяту помышленіями человѣческаго ничтожества“⁴⁾. Если принять все это во вниманіе и къ этому присоединить ученіе отцевъ церкви еще о томъ, что „постиженіе сущности Божіей выше не только людей, но и всякой разумной природы (ангеловъ)“⁵⁾, то согласно изложенному отеческому ученію, необходимо заключить: „Бога, что Онъ есть по существу и сущности, никто изъ людей никогда не находилъ и не найдетъ“⁶⁾,... „ибо объять мыслию столь великій предметъ совершенно не имѣетъ ни силъ, ни средствъ не только оцѣпившіе и приклоненные долу, но даже весьма возвышенные и боголюбивые“⁷⁾.

Послѣ этого ясно, каковъ долженъ быть взглядъ отцевъ церкви на имена Божіи. Въ противоположность евноміанамъ, которые въ именахъ вещей думали знать ихъ сущность, отцы церкви видѣли въ нихъ только наши понятія о вещахъ, и рассуждали о нихъ, какъ о простыхъ знакахъ тѣхъ вещей, о ко-

1) Ibid. стр. 54.

2) Твор. Григорія Нисск. ч. VI, стр. 297—298.

3) Ibid. стр. 292—293.

4) Ibid. стр. 303.

5) Твор. Василія В. ч. III, стр. 38.

6) Твор. Григорія Назіанз. ч. III, стр. 33.

7) Ibid. стр. 19—20.

торыхъ мы мыслимъ ¹⁾). При чемъ эти знаки, по нимъ, „не давы намъ свыше“, какъ думалъ Евномій, а изобрѣтены человѣкомъ при помощи разумной силы, полученной имъ отъ Бога, — силы, благодаря которой мы, по мѣрѣ уразумѣнія, являемся способными познавать существующее и выражать свои познанія въ извѣстныхъ словахъ—именахъ ²⁾). Имена Божіи такъ же придуманы человѣкомъ, по мѣрѣ уразумѣнія свойствъ божества въ его отношеніяхъ къ міру съ цѣлію раскрытія, насколько возможно, имѣющагося у него понятія о Божествѣ, и потому они выражаютъ собою не сущность Божества, а только человѣческія представленія о Немъ ³⁾). Въ однихъ изъ именъ—отрицательныхъ—мы изъ своего представленія о Богѣ устранимъ все, что представляетъ намъ чувственный міръ въ своей ограниченности ⁴⁾, въ другихъ положительныхъ мы выражаемъ наше представленіе о свойствахъ божественной дѣятельности ⁵⁾; но ни тѣ, ни другія не указываютъ на то, что такое Богъ самъ въ себѣ, а—лишь на то, что и какъ представляетъ о Немъ человѣкъ ⁶⁾). Такъ нужно думать объ именахъ Божіихъ вообще, такъ равно должно думать и объ имени „нерожденный“, въ которомъ евноміане хотѣли постигнуть сущность Божества. Это имя, какъ и вообще всѣ имена, по ученію Григорія Нисскаго, есть только человѣческое представленіе о Богѣ, и, имѣя въ виду только одно свойство Божіе—независимость отъ времени, свойство божественной самобытности,—указываетъ не на сущность Божію, а на образъ существованія ея; а понятіе бытія совсѣмъ иное сравнительно съ понятіемъ, указывающимъ собою на образъ или качество бытія ⁷⁾). Вообще, по ученію отцевъ церкви, нѣтъ ни одного имени, которое, объявъ всю природу Бога, было бы достаточно вполне ее выразить ⁸⁾). Даже священное Писаніе, употребляя имена Божіи только для обозначенія отношенія Бога къ міру

1) Твор. Григорія Нисск. ч. VI, стр. 419.

2) Ibid. 420.

3) Твор. Григорія Нисск. стр. 490—491.

4) Твор. Григорія Назіанз. ч. III, 24 и д.; Твор. Василія В. ч. III, 31—32.

5) Твор. Григорія Назіанз. ч. III, 28—29; Твор. Григорія Нисск. ч. VI, 494.

6) Твор. Григорія Нисск. ч. VI, 489.

7) Ibid. стр. 417.

8) Твор. Василія В. ч. III, 31.

и Его дѣятельности въ Немъ, сущность Божества, какъ невмѣстимую ни для какого ума и невыразимую никакимъ словомъ, оставило неизслѣдованною, потому что „Божество не именуемо... какъ никто и никогда не вдыхалъ въ себя всего воздуха, такъ ни умъ не вмѣщалъ совершенно, ни голосъ не обнималъ Божіей сущности“ ¹⁾. Это „бесиліе выразить неизреченное, обличая нашу природную ограниченность, этимъ самымъ доказываетъ преимущественную славу Божества, научая насъ, что одно только, по слову апостола, есть свойственное Богу имя, это—увѣренность, что Онъ выше всякаго имени, потому что то обстоятельство, что Онъ превосходитъ всякое движеніе мысли и находится внѣ (всякаго) постыженія при помощи имени, служить для людей свидѣтельствомъ Его неизреченнаго величія“ ²⁾.

Итакъ, уразумѣніе сущности Божіей—выше всякой разумной (тварной) природы ³⁾. Но непостижимость сущности Божіей не должна внушать человѣку мысль о совершенной невозможности познавать Бога какимъ бы то ни было путемъ и съ какой бы то ни было стороны. „Вполнѣ непознаваемое не можетъ быть предметомъ надежды и упованія“ ⁴⁾, говоритъ Григорій Богословъ. Непознаваемый въ своей сущности, Богъ познаваемъ для человѣка въ своихъ дѣйствіяхъ и откровеніяхъ міру. На этомъ пути богопознанія Отцы церкви различаютъ при ступени... Черезъ то, что для насъ *познаваемо* въ Богѣ, Онъ привлекаетъ насъ къ себѣ... какъ непостижимый, Онъ исполняетъ насъ удивленіемъ, черезъ удивленіе болѣе возбуждается надежда, черезъ надежду очищается душа, черезъ очищеніе дѣлается богоподобною, и, если это осуществляется, душа становится въ близкое отношеніе съ Божествомъ“ ⁵⁾. Въ этихъ словахъ Григорія Богослова намѣчаются какъ бы двѣ ступени познанія доступныхъ сторонъ въ существѣ Божіемъ; но первая ступень—возведеніе черезъ познаваемое въ Богѣ къ высшему о Немъ знанію распадается въ свою очередь на двѣ ступени

¹⁾ Твор. Григорія Назіанз. ч. III, 96.

²⁾ Твор. Григорія Нисск. ч. VI, 494.

³⁾ Твор. Василія В. ч. III, 38.

⁴⁾ Твор. Григорія Назіанз. orat. XLV, 3 p. 847.

⁵⁾ Ibid.

познаванія Божества: а) чрезъ естественное откровеніе въ природѣ и б) чрезъ вѣру. Третью ступень богопознанія составляетъ познаніе Бога человѣкомъ чрезъ свою природу (въ самомъ себѣ), какъ созданную по образу Божію,—эту ступень разумѣть Григорій Богословъ, когда говоритъ о приближеніи человѣческой души къ Богу чрезъ нравственное очищеніе. Итакъ, первая ступень богопознанія, по ученію о.о. церкви, познаніе Бога чрезъ естественное Его откровеніе въ природѣ. „Постиженіе сущности выше всякой разумной (тварной) природы... но мы, возводимые дѣлами Божіими, и изъ твореній уразумѣваемъ Творца“¹⁾. „Невидимаго и непостижимаго по естеству, Того Кто превыше всякаго естества, видимъ и постигаемъ въ другомъ отношеніи. Способовъ же такого уразумѣнія много. Ибо и по являемой во вселенной премудрости можно гадательно видѣть Сотворившаго все въ Премудрости“²⁾. „Въ этомъ наши учителя—и зрѣніе (вѣдѣніе), и естественный законъ,—зрѣніе обращенное къ видимому, которое прекрасно утверждено и совершаетъ путь свой, или... неподвижно движется и несется;—естественный законъ, отъ видимаго и благоустроеннаго умозаключающій о Началовождѣ онаго“³⁾.

Чрезъ это познаваемое въ Богѣ человѣкъ восходитъ на вторую ступень богопознанія—ступень вѣры. „Нельзя приблизиться къ Богу иначе, какъ если не будетъ посредствовать вѣра и если она не приведетъ собою изслѣдующій умъ въ соприкосновеніе съ непостижимой природой“⁴⁾. По мѣрѣ же соприкосновенія ума при содѣйствіи вѣры съ непостижимой природой, человѣкъ проникается сознаниемъ своего ничтожества предъ величіемъ Божіимъ и своей нравственной нечистоты предъ Всесвятымъ и тогда вступаетъ на высшую ступень богопознанія, на ступень уразумѣнія Бога въ себѣ самомъ, какъ созданномъ по образу Божію, чрезъ очищеніе отъ грѣховъ, съ дѣлію достиженія живаго общенія съ Божествомъ. „Только чрезъ очищеніе воли,—говоритъ Григорій Богословъ, можетъ войти человѣкъ въ союзъ со Святымъ; только чистые сердцемъ

1) Твор. Василія В. ч. III, 38, 39.

2) Твор. Григорія Нисск. ч. II, 441.

3) Твор. Григорія Богосл. ч. III, 21.

4) Твор. Григорія Нисск. ч. VI, 302.

могутъ узрѣть чистое Божество (Мѡ. V, 8), потому что, какъ вообще родственное съ родственнымъ, такъ только богоподобное можетъ войти въ живое общеніе съ божественнымъ. И чѣмъ чище и безгрѣшнѣе душа, тѣмъ совершеннѣе ея познаніе о Богѣ, тѣмъ тѣснѣе ея союзъ съ Нимъ... Желаешь быть богословомъ и достойнымъ Божества?—исполняй заповѣди и поступаай сообразно съ предписаніями: такъ какъ дѣло есть первая ступень къ познанію¹⁾. Но для такого освященія воли силы человѣка сами по себѣ недостаточны; для человѣка, существа ограниченнаго и грѣховнаго, необходимо для этого помощь свыше. „Чтобы познать Бога, мы всегда нуждаемся въ св. Духѣ, при содѣйствіи котораго только и можетъ быть Божество познаваемо, изрекаемо и уразумѣваемо въ доступной человѣку мѣрѣ, такъ какъ только чистое можетъ сдѣлаться причастнымъ чистаго и вѣчнаго“²⁾.

При такихъ условіяхъ стремленія человѣческаго разума проникнуть за предѣлы чувственнаго міра могутъ быть не безплодными, потому что „при помощи возможныхъ для него умозаключеній онъ устремляется къ Недоступному и Верховному естеству и касается Его: онъ не настолько проникателенъ, чтобы ясно видѣть невидимое и въ то же время не вовсе отлученъ отъ всякаго приближенія къ Нему, такъ чтобы ужъ совсѣмъ не могъ получить никакого гаданія объ искомомъ“³⁾. „Черезъ очищеніе же себя отъ грѣховъ онъ просвѣтляетъ въ себѣ образъ Божій и можетъ видѣть въ немъ, какъ бы въ зеркалѣ, Самого Бога“⁴⁾. Однако и при этомъ высшемъ богопознаніи усматривается не самая сущность Божества, а только Его высочайшія свойства, по которымъ уже мы можемъ гадать отчасти и объ Его сущности. Сущность же познаемъ, „когда сіе богоподобное и божественное, т. е. нашъ умъ и наше слово, соединяется съ сроднымъ себѣ, когда образъ взойдетъ къ Первообразу, къ которому теперь стремится, тогда познаемъ, сколько сами познаны (1 Кор. XIII, 12)“⁵⁾.

1) Твор. Григорія Богосл. orat. XX, 12, p. 383.

2) Ibid. orat. II, 39 p. 31.

3) Твор. Григорія Нисска. ч. VI, 319—320.

4) Твор. Григорія Богосл. In cant. hom. III op. t. I col. 284.

5) Ibid. ч. III, 38.

Итакъ, по ученію Отцевъ церкви, Богъ по своей сущности „не можетъ быть объятъ ни именемъ, ни мыслию, ни какою-либо другою постигающею силою ума; Онъ... неизлаголемъ, неизречень, превыше всякаго означенія словами, имѣетъ одно только имя, служащее къ познанію Его собственной природы, именно, что Онъ выше всякаго имени“¹⁾. Въ какое же отношеніе долженъ стать умъ человѣческой къ этому непостижимому существу? „Узнавъ, сколь велико разстояніе по естеству (между Богомъ и нами), онъ долженъ спокойно пребывать въ своихъ границахъ. Ибо безопаснѣе и вмѣстѣ съ тѣмъ благочестивѣе *вървать*, что величіе Божіе выше разумнѣя, нежели, опредѣляя границы славы Его какими нибудь предположеніями, думать, что не существуетъ ничего выше постигаемаго разумомъ и даже въ томъ случаѣ, когда кто находитъ это безопаснымъ, не оставлять Божескую сущность неиспытуюмою, какъ неизреченную и недоступную для человѣческихъ разсужденій. Ибо гаданіе объ неизвѣстномъ и приобрѣтеніе вѣкотораго знанія о сокровенномъ изъ примышленія человѣческихъ разсужденій пролагаетъ доступъ и ведетъ къ ложнымъ предположеніямъ“²⁾. „Въ догматахъ, превышающихъ разумъ въ сравненіи съ тѣмъ, что постигаетъ разсудокъ, лучше вѣра“³⁾.

IV.

Отмѣтивъ точки зрѣнія и воззрѣнія спорившихъ въ IV в. о познаваемости Бога, перейдемъ теперь къ рѣшенію вопроса о богословскомъ значеніи этого спора. Значеніе спора о познаваемости Бога опредѣляется, съ одной стороны, уясненіемъ руководительнаго начала въ дѣлѣ богопознанія, съ другой и главнымъ образомъ—утвержденіемъ истины единосущія лицъ св. Троицы. Споръ этотъ показалъ надъ какою бездною погибели можетъ стоять кичливый разумъ, отвергшійся вѣры, въ своемъ стремленіи постигнуть исключительно своими силами сущность Божества. Аріи, отвергшись вѣры во имя логики и опредѣливъ подъ водительствомъ этой послѣдней сущность Божества,—какъ единую, отрѣшенную отъ міра, заключенную въ самой себѣ, необходимо

1) Твор. Григорія Нисск. V, II, стр. 461.

2) Ibid. ч. VI, 305.

3) Твор. Василія В. ч. III, 40.

пришелъ къ отрицанію Божества во Христѣ и тѣмъ разрушилъ ученіе о единосущи лицъ св. Троицы. „Есть только Единный,—говоритъ Аріѳ,—высочайшій Богъ, отрѣщенный отъ міра... Онъ нерожденъ, ничто другое не существуетъ съ Нимъ отъ вѣчности“ ¹⁾. Сынъ (Христосъ) былъ рожденъ, жилъ на землѣ, какъ человѣкъ, былъ доступенъ внѣшнимъ чувствамъ Его созерцавшихъ,—этихъ признаковъ было достаточно для Аріѳа, чтобы считать Сына, по сопоставленію съ свойствами Высочайшаго, чуждымъ Божества. И Аріѳъ утверждаетъ,—что Христосъ не истинное Отчее Слово, но по имени только нарицается Словомъ и Премудростію и по благодати сказуется Сыномъ и силою, ²⁾ въ существѣ же дѣла Онъ „тварь и сотвореніе Божіе“ ³⁾. Онъ, какъ тварь, необходимъ былъ Богу въ видахъ осуществленія Его плана о созданіи міра конечнаго. „Богъ такъ возвышается надъ всѣмъ, конечнымъ, учитъ Аріѳъ, что совершенно не можетъ вступать съ нимъ ни въ какое непосредственное соприкосновеніе... Когда же Богъ вознамѣрился сотворить міръ, то Онъ нуждался въ посредникѣ, чтобы чрезъ него вступить въ связь съ низменнымъ, конечнымъ міромъ; Онъ сначала сотворилъ этого посредника и назвалъ его своимъ Логосомъ или своимъ Сыномъ“ ⁴⁾. Богъ создалъ Христа, какъ и прочихъ тварей; Сынъ подверженъ, слѣдовательно, измѣненію, подобно прочимъ разнымъ тварямъ; Онъ не участвуетъ въ сущности Отца“ ⁵⁾. Евноміане, не сходясь съ Аріемъ въ возрѣніи на познаваемость Бога, сходятся съ нимъ въ конечныхъ выводахъ изъ своего ученія по этому вопросу. Они какъ бы раскрываютъ ученія Аріѳа о Сынѣ, обосновываютъ его и, съ своей точки зрѣнія, доказываютъ его. Опредѣливъ сущность Божію какъ „нерожденность“ и приписавъ это имя исключительно Богу Отцу, евноміане „противоположеніемъ съ рожденнымъ изъ противорѣчія именъ выводятъ различіе естествъ и этимъ отрицаютъ Божество Единороднаго“ ⁶⁾, потому что, по ихъ теоріи, самое „различіе наименованій указываетъ на различіе сущно-

¹⁾ Socrat. histor. eccles. 1. 6.

²⁾ Твор. св. Афанасія ч. II, 170.

³⁾ Изъ посл. Александра Александрійскаго въ исторіи Сократа 1, 6.

⁴⁾ Socrat. histor. eccles. 1, 6.

⁵⁾ Ibid.

⁶⁾ Твор. Григорія Нисск. ч. VI, 273, 315; Твор. Василія В. III, 54

сти именуемых“ ¹⁾). „Богъ есть нерожденная сущность. А будучи нерожденнымъ, Онъ никакъ не допуститъ рожденія, такъ чтобы рожденному сообщить собственное свое естество и будетъ далекъ отъ всякаго сравненія и общенія съ рожденнымъ“ ²⁾). „Потому Онъ (Сынъ Божій) и Единородный, что бывъ рожденъ и созданъ единый отъ Единого силою Нерожденного, сталъ совершеннымъ служебнымъ дѣлателемъ“ ³⁾). Прилагая свою теорію къ третьему лицу св. Троицы, Евномій говоритъ: „получивъ бытіе отъ Единого Бога чрезъ Единороднаго, Духъ святыи однажды навсегда подчиненъ“ ⁴⁾), — „ни по Отцѣ, ни съ Отцемъ не сочислимъ Духъ, потому что единъ и единственъ Отецъ, Сый надъ всѣми Богъ; ни съ Сыномъ не сравнимъ, потому что Сынъ единороденъ, не имѣетъ ни одного Ему сроднаго“ ⁵⁾).

Вотъ тѣ выводы, къ которомъ пришли Аріи и евноміане, опираясь исключительно на точку зрѣнія разумаго изслѣдованія и діалектики, развивая свое ученіе о Божествѣ: Сынъ Божій, по нимъ, иной сущности сравнительно съ Отцемъ, Духъ святыи, какъ и Сынъ, тварь, сотвореніе Божіе. Эта крайность должна внушить особенное благоговѣніе къ ученію о существѣ Божіемъ и лицахъ св. Троицы, которое раскрыли Отцы церкви въ спорѣ съ аріанами.

Не отвергая значенія разума въ дѣлѣ познанія сверхчувственнаго бытія, Отцы церкви въ спорѣ выяснили, что должно предоставлять въ этой области разуму и что вѣрѣ ⁶⁾). Придая Евномію за его „стремленіе къ діалектическому развитію простаго содержанія непосредственной вѣры, за неосуществимое желаніе постигнуть сущность Божества, они выяснили, что христіанину ничего не должно искать кромѣ евангельской истины, довольствуясь, простотою вѣры, отвращаясь мірской и суемудрой суетности, возмущающей простоту и чистоту ученія св. Духа“ ⁷⁾). „Божественное откровеніе содержитъ въ себѣ чистую истину, почему разуму человѣческому нужно не отыс-

¹⁾ Твор. Василія В. ч. III, 61.

²⁾ Ibid. стр. 42.

³⁾ Ibid. стр. 96.

⁴⁾ Твор. Григорія Нисск. ч. V, 362—363.

⁵⁾ Ibid. стр. 366.

⁶⁾ Твор. Григорія Назіанз. ч. III, 20.

⁷⁾ Твор. Василія В. ч. III, 3.

кивать истину, а только получить ее и, получивъ, усвоить“¹⁾. Исходя изъ этой основы, отцы церкви, въ противобѣсъ еретическому ученію, раскрыли въ своихъ полемическихъ сочиненіяхъ истинный взглядъ на отношенія Лицъ св. Троицы. Въ опроверженіе Арія, который въ Богѣ Отцѣ видѣлъ Единого въ смыслѣ единственнаго, и вообще противъ арианъ Григорій Нисскій говоритъ: „единые“ не Отца только означаетъ, но вмѣстѣ съ Отцемъ показываетъ и Сына, потому что Господь сказалъ такъ: Азъ и Отецъ едино есма (Іоан. 10, 30). Подобно сему и имя Божество одинаково дается и Началу, въ которомъ Слово, и Слово существу въ Началѣ; ибо Господь сказалъ: и Слово бѣ къ Богу, и Богъ бѣ Слово (Іоан. I, 1), такъ что въ означенномъ именемъ „Божество“ вмѣстѣ съ Отцемъ одинаково умопредставляется и Сынъ“²⁾. „Ибо вѣрующій въ Единого, въ Единомъ видитъ и соединеннаго съ Нимъ во всѣхъ отношеніяхъ—истинною, Божествомъ, сущностью, жизнію, премудростію, однимъ словомъ—всѣмъ. Или, если не видитъ въ Единомъ Того, Кто есть все, то вѣра его ни во что, потому что Отецъ безъ Сына не Отецъ и не называется Отцемъ, какъ и безъ силы, не силенъ и безъ премудрости не премудръ; ибо Христосъ Божія сила и Божія премудрость“ (1 Кор. 1, 24)³⁾. „Церковный догматъ провозглашаетъ, что въ Отцѣ, и Сынѣ и Св. Духѣ одна сила, одна благодать, одна сущность, одна слава“⁴⁾.

„Итакъ, поелику ученіе сіе излагается самою истинною, то, если изобрѣтатели лукавыхъ ересей придумываютъ въ опроверженіе Божественнаго сего слова, какъ напр., Отца именуютъ не Отцемъ, но Создателемъ, Творцемъ Сына, а Сына не Сыномъ, но дѣломъ, тварію и произведеніемъ Отца, и Св. Духа не Духомъ, но дѣломъ дѣла, твореніемъ твари и всѣмъ, что угодно сказать о Немъ богоборцамъ,—все подобное именуемъ отрицаніемъ открытаго намъ въ ученіи семъ Божества и преступленіемъ. Ибо разъ навсегда научены мы Господомъ, на что надлежитъ обращать вниманіе мыслію“⁵⁾.

С. Лосевъ.

1) Твор. Григорія Нисск. оп. t. II, lib. II, p. 468, 469.

2) Ibid. ч. V, 274.

3) Ibid. 275—276.

4) Ibid. 367.

5) Ibid. 265—266.

Иннокентій, митрополитъ Московскій и Коломенскій.

(Продолженіе *).

Вслѣдствіе присоединенія Амурско-Уссурийскаго края, епархія преосвященнаго Иннокентія, бывшая и безъ того обширною, еще болѣе расширилась, такъ что потребовалось, съ одной стороны, раздѣленіе ея на двѣ особыя епархіи, а съ другой, учрежденіе въ ней, на помощь епархіальному архіерсею, нѣсколькихъ викаріатствъ. Объ этомъ между прочимъ нарочито ходатайствовалъ преосвященный Иннокентій въ 1857—1858 годахъ, въ бытность свою въ Петербургѣ на засѣданіяхъ Св. Синода, и ходатайство его было уважено. Съ 1860 года учреждена была епархія Якутская и еще съ 1859 года викаріатство Новоархангельское, образовавшее изъ себя потомъ епископство Алеутское. Такое расширеніе предѣловъ епархіи, безъ сомнѣнія, также было великою заслугою преосвященнаго Иннокентія. И потому то въ Высочайшемъ рескриптѣ, при которомъ преосвященный Иннокентій въ 1862 году награжденъ былъ алмазными знаками ордена св. Александра Невскаго, было сказано: „Съ пламенною ревностію о насажденіи церкви Христовой и съ примѣрнымъ самоотверженіемъ продолжаете вы подъятое вами апостольское служеніе. Вашимъ попеченіемъ богослуженіе у православныхъ инородцевъ нынѣ совершается на понятномъ для нихъ языкѣ; вашею заботливостію вновь устроится викаріатство Якутское, каѳедра Камчатская переносится на берега Амура ¹⁾, и въ отдаленномъ краѣ отечест-

* См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1898 г., № 5.

¹⁾ Именно въ Благовѣщенскъ, въ который преосвященный Иннокентій оочательно переселился со времени учрежденія Якутской епархіи, т. е., 1860 года, и жилъ здѣсь до самаго перемѣщенія въ Москву, въ 1868 году.

ва, пренебрегая опасностями, забывая о себѣ, вы являетесь неутомимымъ благовѣстникомъ слава Божія, на огромныхъ пространствахъ, среди разноплеменной вашей паствы. Въ ознаменованіе искренняго уваженія къ пастырскимъ подвигамъ вашимъ, Всемилостивѣйше жалую вамъ алмазные знаки ордена Св. Благовѣрнаго Великаго князя Александра Невскаго, съ искреннимъ желаніемъ, да не оскудѣваютъ силы ваши среди тяжкихъ трудовъ, и да укрѣпляются онѣ благодатною помощію свыше¹⁾).

Подлинно „на огромныхъ пространствахъ“ раскинулась „разноплеменная паства“ преосвященнаго Иннокентія, объемля собой значительныя части Азіи и Америки, постепенно расширяясь въ той и другой части свѣта и между прочимъ въ Азіи собственно—къ югу-востоку, по Амuru и Уссуріи. Имѣя это въ виду, святитель Московскій Филаретъ даже и съ церковной каѳедры счелъ нужнымъ повѣдать о томъ міру. Именно въ рѣчи своей Государю Императору Александру Николаевичу, сказанной 26 августа 1858 года, онъ говорилъ между прочимъ такіа слова обращенія къ нему: „Отвнѣ продолжаешь охранять миръ; и въ особенности обновляешь миръ на дальнемъ востокѣ; открываешь мирный путь истинѣ Христовой къ *людямъ, сидящимъ во тмѣ* язычества; поставляешь новый, твердый, широкій предѣлъ твоего царства на берегахъ и на водахъ Амuru, и, къ удивленію, чего другія державы домогались оружіемъ, того, предворяя ихъ, достигаетъ твое мирное слово“²⁾).

Но, къ сожалѣнію, вскорѣ послѣ того, по особымъ политико-экономическимъ соображеніямъ, предѣлъ царства Русскаго на дальнемъ востокѣ, съ другой стороны, именно со стороны Америки, долженъ былъ сократиться уступкою сѣверо-американскихъ русскихъ владѣній соединеннымъ штатамъ. Это случилось еще при жизни маститаго святителя Московскаго Филарета, который со скорбію и съ безпокойствомъ, особенно за судьбу великаго миссіонерскаго тамъ дѣла преосвященнаго Иннокентія, взглянулъ на эту уступку. Такъ взглянули на нее и другіе благомыслящіе русскіе люди. Отъ 31 марта 1867 г.

¹⁾ См. у Барсукова, въ біографіи м. Иннокентія, стран. 504.

²⁾ Сочиненія Филарета Митрон. Моск. т. V, стран. 465. Москва, 1835.

извѣстный ревнитель православія и отечественныхъ интересовъ А. Н. Муравьевъ писалъ между прочимъ Филарету Московскому, обвиняя „стражей Израилевыхъ“, т. е. представителей духовнаго вѣдомства въ Россіи, за небреженіе о духовныхъ интересахъ отечества: „Говорить ли... о колоніяхъ Американскихъ? Что будетъ тамъ, послѣ продажи, съ каедрю епископскою и семинаріей и тремя духовными миссіями по рѣкамъ, куда стекались язчники для крещенія? На колонію смотрѣли только, какъ на компанію купеческую и, кажется, не вспомнили о церкви, ибо здѣсь никто о ней не напомнилъ. Какой тяжкій ляжетъ отвѣтъ на стражахъ Израилевыхъ!“¹⁾ Святитель Московскій Филаретъ отъ 3-го же апрѣля отвѣчалъ на это А. Н. Муравьеву: „Что будетъ съ апостольскими трудами преосвященнаго Иннокентія въ Америкѣ? Вопросъ горькій! Но что могли бы въ отношеніи къ сему сдѣлать стражи Израилевы? Они не имѣютъ голоса въ государственномъ управленіи. Сегодня читалъ я въ вѣдомостяхъ, что дѣло сіе началось давно; но едва-ли кто изъ стражей Израилевыхъ слышалъ о семъ. Недавно мы услышали, что продаются Россійскія владѣнія въ Америкѣ; трудно было принять это за вѣроятное. Вдругъ заговорили, что дѣло кончено: развѣ стражи церковныя могутъ измѣнить государственное опредѣленіе?“²⁾ И отъ того же числа почти въ тѣхъ же выраженіяхъ святитель Московскій писалъ о томъ намѣстнику Сергіевской Лавры, своему духовнику, архимандриту Антонію, прибавивъ къ сему молитву: „Господи, спаси Царя, и даруй ему совѣтники и служители воли его мудры и вѣрны!“³⁾ Не довольствуясь однако этимъ, митрополитъ Филаретъ отъ 7 апрѣля того же года рѣшился написать и тогдашнему министру иностранныхъ дѣлъ, вице-канцлеру князю Александру Михайловичу Горчакову⁴⁾, слѣдующее: „Сіятељнѣйшій князь, милостивый государь! *Писано есть: ревность дому Твоего снѣде*

¹⁾ *Собраніе мнѣній о отзывоѣ митр. Моск. Филарета*, т. V, стран. 954. Москва, 1888.

²⁾ *Собраніе мнѣній и отзывоѣ митр. Моск. Филарета V*, 956. Сн. *Письма митр. Филарета къ А. Н. Муравьеву*, стран. 660—661. Кіевъ. 1869.

³⁾ *Письма митр. Филар. къ архим. Антонію*, IV. 516. Москва, 1884.

⁴⁾ Скончавшемуся въ 1883 году въ званіи канцлера Россійской Имперіи.

мя. Для меня обязательно хотя нѣкоторое чувство и движеніе сей ревности: и потому вапше сіятельство не осудите меня, если съ моею мыслію и заботою о домѣ Божіемъ, переступаю чрезъ обыкновенный предѣлъ моего служенія и касаюсь области дѣйствованія вамъ вѣрвенной.—Публичная печать сказываетъ, что Россійскія владѣнія въ Америкѣ перестаютъ быть Россійскими. Государственныя соображенія не доступны для нашихъ соображеній. Но сынъ православной церкви, преданный ей, и особенно служитель ея, не можетъ безучастно думать о томъ, что тамъ есть юная православная церковь, основанная и устроенная апостольскими трудами вывѣшняго архіепископа Камчатскаго Иннокентія. По своей новости и по обстоятельствамъ края, она малую имѣетъ силу и требуетъ усиленнаго дѣйствованія для ея утвержденія, охраненія, распространенія. Паства ея скудна для того, чтобы поддерживать духовенство; служеніе духовенства трудно и требуетъ великаго самоотверженія. Лишеніе покровительства и пособій отъ Россійскаго правительства возбуждаетъ опасеніе не только за благосостояніе, но и за существованіе сей церкви.—Что же дѣлать?—Не знаю: не могу не представить сію церковь въ угрожающемъ ей положеніи вниманію вашего сіятельства, въ надеждѣ, что чрезъ васъ она предстанетъ и человѣколюбивому взору покровителя православной церкви, благочестивѣйшаго Государя Императора.—Не можетъ ли продолжаться дѣятельное о сей церкви попеченіе Россійскаго правительства? Не можетъ ли быть исходатайствовано ей особенное покровительство сѣверо-американскаго правительства?—Умолкаю: потому что не мнѣ принадлежитъ разрѣшеніе сихъ вопросовъ¹⁾.—На это письмо князь Горчаковъ не умедлилъ отвѣтомъ, чтобы успокоить святителя Московскаго. Отъ 9 апрѣля онъ писалъ ему *доверительно*: „Высокопреосвященный владыко, милостивый архипастыр! Съ особенною радостію, какъ всегда, получалъ я письмо отъ 7-го апрѣля, которымъ вашему высокопреосвященству угодно было почтить меня, потому что неизмѣнно и высоко цѣню мнѣніе ваше по всѣмъ предметамъ, а тѣмъ болѣе цѣню

1) Чтенія въ Общ. люб. дух. просв. 1883 г., ч. III, стран. 82—83 „Матеріаловъ для исторіи русской церкви“.

тѣ случаи, когда ваше пастырское слово обращено ко мнѣ.— Сочувствуя вполне заботливости вашей о нашихъ единовѣрцахъ, спѣшу представить вашему высокопреосвященству объясненія по возбужденнымъ вами вопросамъ.— Хотя въ настоящее время нами не полученъ еще самый договоръ, заключенный съ правительствомъ Соединенныхъ Штатовъ объ уступкѣ нашихъ Сѣверо-Американскихъ владѣній, но въ предварительныхъ условіяхъ, уже принятыхъ обѣими сторонами и послужившихъ основаніемъ для договора, постановлено: „что всѣ православныя церкви, съ состоящимъ при нихъ духовенствомъ, отнюдь не будутъ тревожимы и что всѣмъ православнымъ жителямъ обеспечивается полная свобода ихъ исповѣданія“.— Мы тѣмъ болѣе можемъ быть увѣрены въ строгомъ исполненіи этого условія, что въ Сѣверо-Американскихъ Штатахъ всѣ вѣроисповѣданія пользуются болѣе неограниченною, истинною свободою, чѣмъ въ какой либо (*иной*) странѣ.— Ничто не можетъ препятствовать дѣятельному участию и пособію со стороны нашего правительства и духовнаго вѣдомства въ пользу православной паствы въ Американскихъ владѣніяхъ и степень этого покровительства и пособія будетъ зависѣть единственно отъ тѣхъ средствъ, которыя будутъ опредѣлены на этотъ предметъ. Противодѣйствія этому участию отъ Американскаго правительства опасаться нѣтъ основанія.— Изъ всего вышеизложеннаго ваше высокопреосвященство изволите усмотрѣть, что судьба православія въ бывшихъ нашихъ Американскихъ владѣніяхъ не подвергается ни малѣйшей опасности и что его поддержаніе и даже распространеніе будетъ зависѣть единственно отъ заботливости нашихъ миссіонеровъ и приходскихъ священниковъ.— Смѣю надѣяться, что эти откровенныя объясненія усюкоятъ архипастырскую вашу заботливость и считаю даже излишнимъ заявлять, что духовное начальство встрѣтитъ всегда въ министерствѣ иностранныхъ дѣлъ самое усердное содѣйствіе всѣмъ мѣрамъ, которыя, въ предѣлахъ возможнаго, будутъ признаваемы полезными и желательными“ 1).

Естественно, еще болѣе обезпокоенъ былъ извѣстіемъ объ

1) Тамъ же, стран. 83—84.

уступкѣ нашихъ сѣверо-американскихъ владѣній Соединеннымъ Штатамъ преосвященный Иннокентій, 5-го августа того же 1867 года, по возвращеніи изъ продолжительнаго путешествія по своей обширной епархіи въ новопріобрѣтенномъ Амурскомъ краѣ, онъ получилъ отношеніе главнаго правленія Россійско-Американской Компаніи отъ 1 мая слѣдующаго содержанія: „Безъ сомнѣнія, вы обратили вниманіе на газетныя статьи объ уступкѣ колоній Соединеннымъ Штатамъ—и, къ сожалѣнію, это подтвердилось недавно полученнымъ въ Главномъ Правленіи увѣдомленіемъ господина министра финансовъ. Подробности условій трактата еще не объявлены, но положительно извѣстно, что компанія прекращаетъ свои дѣйствія въ Америкѣ, а слѣдовательно и свое существованіе, и теперь вопросъ въ томъ, въ какой мѣрѣ правительство вознаградитъ акціонеровъ за тѣ жертвы и потери, которыя они испытали для полученія новыхъ привиллегій. По газетной перепечаткѣ трактата, православнымъ церквамъ и духовенству въ колоніяхъ предоставлены всѣ права; но на чей счетъ онѣ будутъ содержимы ¹⁾, объ этомъ не упоминается. Для веденія ликвидационнаго дѣла общее собраніе г.г. акціонеровъ уполномочило Главное Правленіе, въ составъ котораго, по новымъ выборамъ, вошли прежнія лица, Вамъ извѣстныя... Объ этомъ имѣю честь увѣдомить ваше преосвященство, по общему желанію Главнаго Правленія; а что за симъ послѣдуетъ, не премину сообщитъ въ свое время“ ²⁾. Получивъ это отношеніе, преосвященный Иннокентій отъ 27-го августа писалъ оберъ-прокурору св. Синода графу Д. А. Толстому: „Главное Правленіе Россійско-Американской Компаніи, отношеніемъ своимъ отъ 1 мая сего года, увѣдомляетъ меня, что наши Американскія колоніи уступлены Соединеннымъ Штатамъ, и что посему Компанія прекращаетъ свои дѣйствія въ Америкѣ, а слѣдовательно, и свое существованіе, присовокупляя къ тому, что подробности условій трактата еще неизвѣстны, но по газетной

¹⁾ Дотогѣ содержаніе церквей и духовенства въ нашихъ сѣверо-американскихъ колоніяхъ въ значительной мѣрѣ обезпечено было пособіемъ отъ Россійско-Американской Компаніи.

²⁾ См. біографію митр. Иннокентія, сост. Барсуковымъ, стр. 551. Моск. 1883.

перепечаткѣ трактата, православнымъ церквамъ и духовенству въ колоніяхъ предоставлены всѣ права; но на чей счетъ онѣ будутъ содержимы, объ этомъ не упоминается. Доводя о семъ до свѣдѣнія вашего сіятельства, я честь имѣю покорнѣйше просить сдѣлать зависящее отъ васъ распоряженіе о томъ, дабы Американское духовенство наше не осталось и не оставалось безъ оковъ, и съ тѣмъ вмѣстѣ приказать кому слѣдуетъ сообщить мнѣ положенія, на которыхъ должны существовать наши православныя церкви и духовенство по передачѣ колоній нашихъ во владѣніе Соединеннымъ Штатамъ; ибо я, кромѣ вышеописаннаго, никакихъ не имѣю свѣдѣній касательно сего предмета, ни оффиціальныхъ, ни газетныхъ, кромѣ того только, что въ Николаевскѣ пріѣхалъ курьеръ съ распоряженіемъ правительства о передачѣ нашихъ колоній⁴¹⁾.

Но пока эта бумага отъ преосвященнаго Иннокентія дошла до Оберъ-Прокурора св. Синода, въ Москвѣ 19 ноября 1867 года почилъ отъ многихъ трудовъ своихъ великій свѣтильникъ русской Церкви, печальникъ послѣдней вообще и въ частности заботливый попечитель о преосвященномъ Иннокентіи и его апостольскомъ дѣлѣ митрополитъ Филаретъ. Вопросъ о преемствѣ митрополиту Филарету рѣшенъ былъ Верховною Властію въ пользу преосвященнаго Иннокентія, и уже такимъ образомъ ему въ Москвѣ пришлось, какъ увидимъ послѣ, довершить свое попеченіе о состояніи и обезпеченіи православной Церкви и духовенства въ Америкѣ вслѣдъ за уступкою россійско-американскихъ колоній Соединеннымъ Штатамъ.

Перемѣщеніемъ на святительскую кафедру Московскую для преосвященнаго Иннокентія завершилась почти полустолѣтняя дѣятельность его на дальнемъ востокѣ. Начавъ съ небольшого священнослужебнаго и миссіонерскаго дѣла въ санѣ діакона и пресвитера, преосвященный Иннокентій мало по малу все болѣе и болѣе расширялъ и оплодотворялъ это дѣло, границы котораго отъ Иркутска и Уналашки простерлись далеко и къ сѣверу, и къ югу, и къ востоку и къ западу, и въ 1867 г. явился архипастыремъ-миссіонеромъ, вѣдавшимъ, на огромныхъ,

¹⁾ Тамъ же, стран. 551—552.

многотысячными поверстными разстояніями измѣряемыхъ пространствъ, многочисленными церквами, миссіями, пасомыми и миссіонерами, воспитавшимъ цѣлыя поколѣнія миссіонеровъ и служителей алтара Господня, управлявшимъ нѣсколькими епархіями, имъ же и основанными, положившимъ твердыя и надежныя опоры для всего административнаго строя своего великаго церковно-миссіонерскаго дѣла учрежденіемъ различныхъ органовъ епархіальнаго управленія, духовно-учебныхъ заведеній и проч. А главное,—онъ всюду и всѣмъ своимъ питомцамъ и подчиненнымъ въ себѣ самомъ подавалъ живой и убѣдительный примѣръ самоотверженнаго служенія долгу высокаго призванія, образецъ терпѣнія, трудолюбія, несокрушимой эвергіи, бодрости духа во всѣхъ испытаніяхъ, опасностяхъ и обстоятельствахъ, примѣръ глубокой, всецѣлой преданности волѣ Божіей, любви къ Богу и людямъ и другія высокія качества духа. Не безъ основанія, посему, Государь Императоръ Александръ Николаевичъ, съ дѣтства слышавшій о миссіонеръ-священникѣ Іоаниѣ Веніаминовѣ, впослѣдствіи преосвященномъ Иннокентіи и съ юности знавшій его лично и высоко цѣнившій его, въ самый послѣдній годъ пребыванія преосвященнаго на дальнемъ востокѣ соизволилъ удостоить его рѣдкой для архіепископа наградой—ордена св. равноапостольнаго князя Владиміра 1 степени. Эта награда весьма приличествовала архипастырю, славному своими апостольскими подвигами. При томъ удостоеніе это сопровождалось слѣдующими, весьма лестными и милостивыми, словами Высочайшаго рескрипта награждаемому: „Съ истинно апостольскою ревностію и высокимъ самоотверженіемъ продолжаете вы, не взирая на ослабѣвающія силы, великій подвигъ насажденія и утвержденія Христовой вѣры среди разноплеменной вашей паствы, и съ помощію Божіею видимо преуспѣваете въ семъ трудномъ служеніи. Племена, еще недавно пребывавшія въ язычествѣ, приводятся вами къ исповѣданію святой православной вѣры; другія, ранѣе сихъ вами просвѣщенныя, неизмѣнно остаются вѣрными чадами церкви, слушая въ созидаемыхъ вами повсюду храмахъ богослуженіе на понятномъ имъ языкѣ, совершаемое при томъ достойными служителями слова Божія, вами попечительно избирае-

ыми и поставляемыми. Среди этой благословенной дѣятельности и непрестанныхъ путешествій, предпринимаемыхъ для личнаго наблюденія и духовнаго руководства, вы заботливо совершенствуете всѣ части епархіальнаго вашего управленія, препобѣждая всѣ представляющіяся трудности. Въ благодарномъ вниманіи къ незабвенному служенію вашему, желая изъяснить особое Наше монаршее благоволеніе, Всемилостивѣйше сопрічисляемъ васъ къ Императорскому ордену Нашему св. равноапостольнаго Князя Владиміра первой степени большаго Креста. Святыя молитвы просвѣтителя Россіи да укрѣпляютъ ваши силы и да сохраняютъ васъ для дальнѣйшаго благотворнаго и вмѣстѣ многотруднаго служенія вашего¹⁾. Это награжденіе послѣдовало 16 апрѣля 1867 года; а въ слѣдующемъ 1868 году святитель—апостоль въ этомъ мѣсяцѣ уже покидалъ востокъ, дальнюю окраину обширнаго отечества нашего и, по новому призванію Божію, изреченному чрезъ властное слово того же Государа Императора, стремился къ сердцу Европейской Россіи—Москвѣ, чтобы и здѣсь, на свѣщникѣ, на которомъ сіяли такія свѣтила, какъ святыя Петръ, Алексій, Іона и Филиппъ—митрополиты Московскіе и всея Россіи,—такіе святители, какъ митрополиты Платонъ и Филаретъ, быть свѣтильникомъ, проливающимъ свой яркій свѣтъ не только на Московскую, но и на всю Русскую церковь.—Какъ увидимъ въ дальнѣйшаго, и здѣсь опять именно Господь Богъ Самъ былъ въ немъ и еже хотѣти и еже дѣяти о благоволеніи (Филип. 2, 13).

Въ одну изъ тяжелыхъ минутъ своей жизни уже въ санѣ митрополита Московскаго святитель Иннокентій, когда зрѣніе его почти совсѣмъ оставило и когда потому многіе стали открыто говорить о нуждѣ для слѣпца—митрополита удалиться на покой, съ естественнымъ чувствомъ горечи, но и съ чистою совѣстію говорилъ предъ собраніемъ нѣсколькихъ лицъ изъ наиболѣе приближенныхъ къ нему: „всѣмъ извѣстно, что я не искалъ этого мѣста, не интриговалъ. На то была воля Царя“²⁾. Дѣйствительно, о преемствѣ такому великому свѣ-

1) См. у Барсукова, въ біографіи митр. Иннокентія, стран. 550.

2) Барсукова, біографія митрополита Иннокентія, стран. 749.

тилу Московской святительской кафедры, какъ митрополитъ Филаретъ, архіепископъ Камчатскій Иннокентій и думать не могъ, въ виду множества архіереевъ и болѣе его ученыхъ, и болѣе его заслуженныхъ. „Мнѣ ли быть на томъ мѣстѣ, гдѣ былъ великій Филаретъ!“—писалъ онъ съ глубокимъ смиреніемъ уже по назначеніи своемъ на кафедру Московскую ¹⁾. Благодаренія предъ святителемъ Московскимъ Филаретомъ, глубоко благодарный ему за многія, ему, его семейству и его отдаленной епархіи оказанныя симъ святителемъ благодѣянія, онъ желалъ только, особенно въ концѣ своей многолѣтней дѣятельности на востокѣ, найти себѣ покой подъ его покровительствомъ. Но и объ этомъ онъ писалъ митрополиту Филарету уже лишь не за долго до кончины послѣдняго, а ранѣе того думалъ совсѣмъ иначе, хотя зрѣніе, бывшее главною причиною исканія покоя, давно начало у него ослабѣвать. Такъ, еще въ 1854 году онъ писалъ Н. Е. Ложечникову: „Я, слава Богу, совершенно здоровъ, кромѣ зрѣнія, которое видимо тупѣетъ, такъ что вечеромъ ни какъ не могу читать, и пишу съ трудомъ“ ²⁾. А между тѣмъ еще въ 1844 году въ письмѣ къ оберъ-прокурору Св. Синода графу Н. А. Протасову преосвященный Иннокентій писалъ о своемъ служеніи на отдаленномъ востокѣ: „Я всею душею радъ, и готовъ, и желаю служить здѣсь, пока могу,—даже умереть здѣсь,—ибо Господня земля“ ³⁾. Тоже онъ высказывалъ потомъ и другимъ ⁴⁾. И даже не далѣе, какъ въ 1865 году писалъ къ преосвященному Евсеію, архіепископу Могилевскому: „мое зрѣніе начало тупѣть и особенно въ послѣднее время. Впрочемъ у меня это по природѣ. Дѣдъ мой по отцу и старшая сестра подъ конецъ были слѣпы (а отецъ умеръ 45 лѣтъ). Впрочемъ да будетъ воля Господня! Одно меня заботитъ, гдѣ мнѣ помѣститься слѣпому? Въ Благовѣщенскѣ невозможно; всего бы лучше въ Селенгинскомъ монастырѣ. Но врача близко нѣтъ, а ѣхать изъ Сибири куда

¹⁾ *Учѣнія въ Общ. Люб. дух. просв.* за 1884 г., ч. III, стран. 35 „Материаловъ для исторіи русск. церкви“. Письмо отъ 20 янв. 1869 г. къ Евсеію, архіепископу Могилевскому.

²⁾ „Письма митр. Иннокентія“, собр. *Барсуковимъ*, I, 430. Спб. 1897.

³⁾ Тамъ же, стран. 119.

⁴⁾ См. тамъ же, стран. 128. Письмо писано въ 1845 году.

либо въ Россію, не хочется, да и не совѣмъ удобно во многихъ отношеніяхъ“¹⁾). Однако, пораздумавъ, преосвященный Иннокентій въ слѣдующемъ 1866 году отъ 7 декабря рѣшился написать митрополиту Московскому Филарету, и написалъ ему между прочимъ слѣдующее: „здоровье мое, благодареніе Господу, довольно удовлетворительно, и я, можно сказать, еще не чувствую старческихъ припадковъ; но зрѣніе мое слабѣтъ видимо, и это по природѣ нашей²⁾); мнѣ все кажется въ туманѣ, особенно въ ясный день, и судя по ходу ослабленія зрѣнія моего, оно, полагаю, не прослужитъ далѣе 1868 года. Теперь забота: куда мнѣ затѣмъ идти? Гдѣ помѣститься и провести остатокъ дней моихъ? и съ тѣмъ, чтобы вблизи себя имѣть, кромѣ храма и доктора съ аптекою, и сына моего (разумѣется, на службѣ) съ дѣтьми, для воспитанія внуковъ и внучатъ моихъ. Здѣсь, у насъ, не говоря уже о Камчатской епархіи—и говорить нечего: въ ней одинъ только монастырь, и то въ Якутскѣ,—во всей восточной Сибири нѣтъ такого мѣста. Съ другимъ мѣстомъ я не знакомъ. Всего бы лучше и удобнѣе жить въ Москвѣ; но далеко и не высоко ли? и особенно для сына моего. Онъ и не академикъ. Впрочемъ, онъ былъ бы доволенъ и за глаза, если бы онъ могъ въ Москвѣ просить священническое мѣсто; а при этомъ и я бы почелъ себя весьма довольнымъ, если бы могъ получить гдѣ либо келью при храмѣ; тогда мнѣ болѣе ничего не нужно. Мнѣ было бы достаточно и одной пенсіи по ордену св. Александра, которую я буду получать съ 1 мая сего года. Владыко святой! довершите милость вашу ко мнѣ: прикажите или поручите кому либо написать мнѣ,—васъ самихъ утруждать этимъ я не смѣю,—могу ли я питать себя надеждою на помѣщеніе въ Москвѣ—и не иначе какъ вмѣстѣ съ сыномъ моимъ? Когда я былъ въ сѣлахъ, я не хотѣлъ его имѣть вблизи себя. Но теперь мнѣ нужна помощь родныхъ. Наемники—всегда наемники, особенно у слѣпаго“³⁾). Въ такомъ же смыслѣ и тонѣ писалъ

1) *Цѣтляя отъ Общ. мѣб. дух. просв.* 1884, III, 34 „Матеріаловъ для исторіи русской церкви“.

2) При этомъ въ скобкахъ опять замѣчено: „у меня дѣдъ и старшая сестра въ сѣлахъ зѣтахъ были слѣпцы“.

3) *Барсукова*, біогр. митр. Иннокентія, стран. 546. 547.

преосвященный Иннокентій объ ослабленіи зрѣнія своего и о нуждѣ удаленія на покой тогдашнему оберъ-прокурору Св. Синода графу Д. А. Толстому ¹⁾, предъказывая и преемника апостольскаго служенія своего въ преосвященномъ Гуріи, епископѣ Чебоксарскомъ, викаріи Казанской епархіи, котораго звалъ по служенію его въ Пекинской духовной миссіи ²⁾; равно и А. Н. Муравьеву ³⁾.

Не скоро дошло до митрополита Филарета письмо преосвященнаго Иннокентія отъ 7 декабря 1866 года. Не скоро могъ отвѣтить ему и митрополитъ Филаретъ. Только уже послѣ того, какъ святитель Московскій сложилъ наибольшую часть нелегкаго бремени юбилейныхъ торжествъ и заботъ по случаю исполнившагося въ августѣ 1867 года 50-лѣтія его епископскаго служенія, именно отъ 19 сентября сего 1867 года написалъ онъ преосвященному Иннокентію. И вотъ слова его знаменательнаго отвѣта: „Вы желаете имѣть покой въ Москвѣ. Паче всѣхъ насъ заслужили вы, чтобы вамъ покой, когда онъ вамъ будетъ нуженъ, устроенъ былъ согласно съ вашимъ желаніемъ. Найдется для васъ мѣсто пребыванія въ Московскихъ монастыряхъ. Не такъ легко устроить въ Москвѣ вашего сына. Приходскія церкви не могутъ долго ждать настоятеля. Мѣста при соборахъ скудны. Для почетныхъ мѣстъ есть здѣшніе заслуженные, которымъ надобно отдать справедливость. Надобно и то принять въ разсужденіе, что если я дамъ какое обѣщаніе, то исполнить оное, по всей вѣроятности, доведется моему преемнику. Вотъ уже болѣе двухъ мѣсяцевъ я не имѣю довольно силы, что бы совершить литургію. Какъ будетъ смотрѣть на мое обѣщаніе мой преемникъ, предполагать нельзя. Но есть соображенія важнѣе сихъ. Вы не то что мы, которые зиждемъ на прежде положенномъ основаніи. Вы, по апостольски, полагали основаніе церквамъ. Вы дали бы имъ новое утвержденіе, если бы въ основаніи ихъ положили и ваши, отъ много подвижнической дѣятельности, останки. Вашъ

¹⁾ Умершему въ 1869 г. Срав. *Приб. къ Твореніямъ Св. Отц.* 1869, XLIV, 109.

²⁾ Преосв. Гурій съ 1839 и по 1851 г., въ санѣ іеромонаха и архимандрита былъ въ Пекинской миссіи, а съ 1856 и по 1865 г. былъ и начальникомъ этой миссіи.

³⁾ *Приб. къ Твор. Св. Отц.* 1869, XLIV, 109. 110.

сынъ—драгоцѣнный служитель церкви тамъ, у васъ: много можетъ послужить спасенію душъ и многое обрѣсти воздаяніе. То же можетъ быть и въ Москвѣ; но въ такой ли степени—нельзя сказать, по инаковымъ здѣшнимъ обстоятельствамъ. Не думаю затворять отъ васъ Москву. Но, по нераздѣльной любви къ вамъ и къ церкви, желаю, чтобы ваша паства не потерпѣла лишенія. Опасаетесь оскудѣнія вашего зрѣнія! Господь свѣта да сохранить свѣтъ очей вашихъ; но и при оскудѣніи сего видимаго свѣта, Онъ можетъ свѣтитъ чрезъ васъ не менѣе, не только словомъ назиданія, но и дѣломъ управленія. Вы имѣете сына, котораго очи могутъ дополнять оскудѣніе вашихъ очей, и который во всѣхъ отношеніяхъ можетъ достаточно споспѣшествовать вашему личному и спокойному пребыванію. Господь да скажетъ вамъ, что Ему благоугодно и вамъ, и Церкви Его полезно. Пропу молитвъ вашихъ“¹⁾.

Знаменательный отвѣтъ, и писанный въ знаменательное число²⁾, ровно за два мѣсяца до кончины знаменитаго архипастыря Московскаго. Ясно выражая вызываемое любовію къ церкви христовой и мыслию объ апостольскихъ подвигахъ преосвященнаго Иннокентія желаніе, чтобы послѣдній и „останки“ свои „положилъ въ основаніи“ церквей, имъ устроенныхъ и тѣмъ соотвѣтствуя прежнему желанію самого преосвященнаго Иннокентія, намъ уже извѣстному, святитель Московскій тѣмъ не менѣе признаетъ, что преосвященный Иннокентій „паче всѣхъ“ архіереевъ своего времени „заслужилъ“, чтобы покой его, когда онъ ему будетъ нуженъ, устроенъ былъ согласно съ его желаніемъ и никакъ не думалъ отъ него „затворять Москву“. Словами же: „Господь да скажетъ вамъ, что Ему благоугодно и вамъ, и Церкви Его полезно“, святитель Московскій и вообще предавалъ все дѣло это въ его будущемъ въ руки Того, Который извелъ какъ его самаго, такъ и святителя Иннокентія на путь широкой церковно-государственной дѣятельности, поставилъ, какъ свѣтильникъ, на свѣщникѣ, да свѣтитъ вѣмъ,

¹⁾ Барсукова, біогр. м. Иннокентія, стран. 553—554.

²⁾ Извѣстно, что именно 19-е число митрополиту Филарету велѣлъ „беречь“ жившійся ему не задолго предъ тѣмъ въ видѣніи родитель; и святитель особенно беречь это число, освящая его особенно горячею молитвою, священнослуженіемъ и приобщеніемъ Св. Таинъ; 19-го ноября онъ и скончался.

уже въ храминѣ суть. Въ руки Божіи предавалъ святитель Московскій и рѣшеніе вопроса о преемникѣ своемъ, поставляя въ зависимость отъ воли послѣдняго устройство пребыванія самаго преосвященнаго Иннокентія и сына его въ Москвѣ ¹⁾. Но не чуждъ онъ былъ и желанія видѣть самого же преосвященнаго Иннокентія преемникомъ своимъ. По крайней мѣрѣ вотъ что писалъ преосвященному Иннокентію А. Н. Муравьевъ вскорѣ послѣ кончины и погребенія святителя Московскаго Филарета, но еще за долго до назначенія ему преемника: „То, чего вы давно боялись, равно какъ и мы всѣ, но уповая на милость Божию доселѣ не испытывали,—теперь совершилось: мы лишились нашего отца и владыки,—и этотъ громовой ударъ долженъ былъ одинаково поразить васъ на берегахъ Амура, какъ и въ обѣихъ столицахъ. Я не былъ на юбилѣе ²⁾, но былъ на погребеніи,—и это былъ тотъ же юбилей... Владыка говорилъ мнѣ два года тому назадъ, что, подобно Платону, онъ бы желалъ, дабы его викарій послѣ него управлялъ епархією, какъ архіепископъ Дмитровскій, и такъ почти было рѣшено здѣсь; но теперь все измѣнили и не знаемъ, кто будетъ. Я вамъ писалъ отвѣтъ изъ Кіева на ваше письмо; не знаю, получили ли вы? Въ октябрѣ я оставилъ владыку въ полномъ здоровьѣ и говорилъ съ нимъ о вашемъ желаніи поселиться въ Москвѣ. Онъ отвѣчалъ, что совѣтовалъ вамъ пребывать до конца на своемъ подвигѣ. Тогда я спросилъ его: а если бы, паче чаянія, случилось, что вы наслѣдовали бы его кафедрѣ?—Онъ весело отвѣчалъ: я былъ бы тому очень радъ, потому что люблю и уважаю преосвященнаго Иннокентія. И такъ, вотъ его завѣтное слово; желалъ бы я, чтобы оно сбылось для пользы Церкви,

¹⁾ По этому нѣсколько странными представляются разъясненія объ этомъ „показѣ“ для преос. Иннокентія, дѣлаемая въ статьѣ покойнаго Д. И. Завалишина, напечатанной въ *Древней и Новой Россіи* за 1879 г., т. II, стран. 65—67.

²⁾ На юбилѣѣ 50-лѣтія епископскаго служенія митрополита Филарета. Не могъ быть на немъ, по отдаленности разстоянія, и преосвященный Иннокентій, но онъ сильно порывался достойнымъ образомъ, и „не съ пустыми руками“, привѣтствовать святителя съ этимъ юбилеемъ. Онъ, хотя и поздно, послалъ ему, въ знаменіе привѣтствія, завѣтную для себя икону св. Иннокентія Иркутскаго. Не зная еще о кончинѣ митрополита Филарета, онъ послалъ ее къ нему при письмѣ отъ 1 декабря, 1867 г. См. *Барсукова*, бюгр. митр. Иннокентія, 554—555.

ибо ваше слово было бы твердо въ Синодѣ¹⁾. Почти то же самое А. Н. Муравьевъ рассказывалъ и писалъ другимъ и въ другихъ случаяхъ²⁾, при томъ въ одномъ случаѣ еще отъ 26 ноября 1867 года, т. е., въ день прибытія тѣла усопшаго митрополита Филарета въ Троице-Сергіеву Лавру для погребенія, слѣдовательно тогда, когда еще не могло быть рѣшительной рѣчи о преемникѣ митрополиту Филарету³⁾. Между тѣмъ еще отъ 25 ноября того же 1867 года А. Н. Муравьевъ изъ Москвы писалъ М. О. Семенову: „Еще неизвѣстно, кто преемникъ. Поговариваютъ и о нашемъ⁴⁾. А уже отъ 8 декабря тотъ же А. Н. Муравьевъ, принимавшій большое участіе въ церковныхъ дѣлахъ, писалъ М. О. Семенову: „У насъ еще нѣтъ рѣшенія о преемникѣ владыки; кажется, будетъ Камчатскій, и это былъ бы лучший выборъ⁵⁾. „Говорятъ,—читаемъ, въ дополненіе къ сему у *И. П. Барсукова* въ біографіи митрополита Иннокентія, — что послѣ смерти митрополита Филарета Андрей Николаевичъ Муравьевъ предсталъ предъ Анастасіей Николаевной Мальцовой; ставъ предъ нею на колѣни, умолялъ ее поѣхать къ Государынѣ⁶⁾ и просить ее доложить Государю Императору, что единственнымъ преемникомъ Филарета можетъ быть только, по смиренной и святой жизни, архіепископъ Камчатскій Иннокентій, и что А. Н. Мальцова, тронутая рассказами А. Н. Муравьева о жизни архіепископа Иннокентія, дѣйствительно ѣздила и просила о немъ въ Бозѣ почившую Императрицу“⁷⁾.

Какъ бы то ни было, но трудный выборъ преемника митрополиту Филарету, послѣ значительнаго промежутка времени,

1) См. *Барсукова*, тамъ же, стран. 555—556.

2) См. напр. примѣчаніе самого же А. Н. Муравьева къ письму митр. Филарета къ нему отъ 26 окт. 1867 г. въ *Письмахъ митр. Филарета къ А. Н. Муравьеву*, стран. 664. Киевъ, 1869.

3) См. воспоминавія покойнаго профессора Моск. дух. академіи П. С. Базанскаго въ *Православн. Обзорнѣи* 1881 г. ч. II, стран. 370.

4) *Русскій Архивъ* 1895 г., кн. II, стран. 65. Похъ „нашимъ“ разумѣется здѣсь митрополитъ Кіевскій Арсеній († 1876), совершавшій отпѣваніе митрополита Филарета.

5) Тамъ же.

6) Императрицѣ Маріи Александровнѣ († 1880).

7) *Барсукова*, біогр. м. Иннокентія, стран. 556—557.

остановился дѣйствительно на архіепископѣ Камчатскомъ Иннокентіи. И безъ сомнѣнія, скорѣе всего самъ Господь, въ руцѣ Котораго находится сердце Царево, вложилъ въ душу почившаго Государя Императора Александра Николаевича рѣшительную мысль назначить преемникомъ святителю Филарету не кого другаго, какъ именно апостольскаго подвижника архіепископа Иннокентія, котораго и самъ Государь Императоръ, съ дѣтства своего зналъ, любилъ и высоко цѣнилъ, и митрополитъ Филаретъ также любилъ и уважалъ. Какъ назначеніе Божіе, изъявленное чрезъ волю Царя земнаго, принялъ свое новое положеніе въ іерархіи и преосвященный Иннокентій, какъ 27 лѣтъ тому назадъ—свое назначеніе во епископа Камчатскаго при личной бесѣдѣ съ Государемъ Императоромъ Николаемъ Павловичемъ. Уже въ 1868 году 5 января состоялось Высочайшее повелѣніе о бытіи архіепископу Камчатскому Иннокентію Митрополитомъ Московскимъ и Коломенскимъ и священно-архимандритомъ Свято-Троицкія Сергіевы Лавры. Преосвященный Иннокентій въ это время былъ въ Благověщенскѣ, и тамъ 18 января того же года получилъ изъ С.-Петербурга, отъ оберъ-прокурора Св. Синода графа Д. А. Толстаго, эстафету слѣдующаго содержанія: „Государь Императоръ Всемиловѣйше назначилъ ваше высокопреосвященство митрополитомъ Московскимъ; искренно поздравляю васъ и съ вами Московскую вашу паству; желательно было бы, если бы вы скорѣе прибыли въ Москву, если здоровье дозволить. Потрудитесь телеграфировать, кого бы полагали имѣть своимъ преемникомъ на Амурѣ. Предупреждаю, что здоровье преосвященнаго Гурія ¹⁾ не дозволило бы ему туда ѣхать“ ²⁾. Эту телеграмму преосвященный Иннокентій получилъ въ то время, когда совершалъ литургію въ своей домовой Церкви, по возвращеніи откуда ему подали ее. Прочитавъ депешу, онъ, по рассказамъ очевидцевъ, былъ пораженъ, измѣнился въ лицѣ и нѣсколько минутъ былъ въ раздумьи, не замѣчая окружающихъ его и какъ бы не вѣрилъ содержанію ея, перечитывалъ ее нѣсколько разъ; а за тѣмъ цѣлый день былъ въ задумчивости

¹⁾ О преосв. Гуріи мы знаемъ изъ предшествующаго.

²⁾ Барсукова, біогр. митр. Иннокентія, стран. 559.

и въ возбужденномъ состояніи и никого не допускалъ къ себѣ; вечеромъ же, на ночь, болѣе обыкновеннаго молился, стоя долго на колѣняхъ. На другой день онъ составилъ депешу на имя оберъ-прокурора Св. Синода въ слѣдующихъ выраженіяхъ: „Со всею преданностію Господу и благопокорностію Государю приѣмлю новое назначеніе Его. Искренно благодарю ваше сіятельство за поздравленіе. Преемникомъ моимъ я полагалъ бы преосвященнаго Веніамина Селенгинскаго ¹⁾), какъ знакомаго съ краемъ, миссіонерствомъ, управленіемъ, привычкаго и готоваго ко всякимъ путешествіямъ. Здоровье мое удовлетвори-тельно, но зрѣніе слабѣетъ. Предстоящая распутица не дозволитъ мнѣ быть ранѣе конца мая“ ²⁾). Въ томъ же смыслѣ, только въ болѣе пространномъ изложеніи, митрополитъ Иннокентій на другой день (19 января) писалъ и письмо оберъ-прокурору Св. Синода ³⁾). И за тѣмъ, уже по прибытіи въ Москву, въ отвѣтъ на привѣтствіе преосвященнаго архіепископа Могилевскаго Евсевія съ новымъ назначеніемъ, митрополитъ Иннокентій отъ 13 іюня 1868 года писалъ: „Искренно благодарю ваше высокопреосвященство за привѣтствіе и благожеланія ваши мнѣ, недостойному преемнику великаго свѣтильника. Не знаю, что мя хочетъ творити Господь мой. Но да будетъ Его святая воля,—все приму съ покорностію. Буду дѣлать, что могу. Все, что выйдетъ доброе, то это отъ Него, а что худое,—отъ меня. Всеусердно прошу ваше высокопреосвященство молиться обо мнѣ... Здоровье мое хоть куда, но зрѣніе хуже и хуже. Говорять, что у меня катарактъ. Но буди воля Божія!“ ⁴⁾) Такъ, совершенная преданность въ волю Божію, руководившая равнозвостольнымъ святителемъ изначала, руководила имъ и теперь. Господу Богу вполне вѣрялъ онъ и судьбу свою, и свои силы, и здоровье. Не напрасно и послѣ до конца жизни своей исповѣдалъ онъ осуществленіе надъ со-

1) Преосв. Веніаминъ (Благонравовъ, † 1892) и былъ назначенъ епископомъ Камчатскимъ.

2) *Барсукова*, биогр. митр. Иннокентія, стран. 559.

3) Тамъ же, стран. 560—561.

4) *Чтенія въ Общ. люб. дух. просв.* 1884, III, 85 „Матеріаловъ для исторіи русской церкви“.

бой непреложной истины слова Божія: *отъ Господа стопы чело­вѣку исправляются* (Псал. 36, 23) ¹⁾. Между тѣмъ какъ самъ владыка Иннокентій, по выясненнымъ выше соображеніямъ, направлялъ было стопы свои на покой въ одинъ изъ Московскихъ монастырей, въ виду ослабленія зрѣнія, Господь, не взирая на послѣднее, исправилъ стопы его въ движеніи по сему пути и наставилъ ихъ на болѣе прямой путь движенія къ самой святительской кафедрѣ Московской, съ врученіемъ ему не старческаго посоха, а жезла высшаго управленія всѣми монастырями Московской епархіи, и настоятельства въ Лаврѣ преподобнаго Сергія, къ которому онъ и прежде такъ часто и усердно прибѣгалъ. Тѣмъ же самымъ исправленіемъ движенія, которое теперь подлежало стопамъ святителя Иннокентія, естественно и легко разрѣшались вопросы какъ о врачеваніи его собственнаго зрѣнія съ помощію лучшихъ, столичныхъ, медицинскихъ силъ ²⁾, такъ и о взятіи съ собой сына своего, помощь котораго, при ослабленіи его зрѣнія, становилась для него все болѣе и болѣе необходимою.

О прощаніи святителя Иннокентія съ своею Камчатскою па­ствою, съ Амурскимъ краемъ и Америкю, о путешествіи и прибытіи его въ Москву, о встрѣчѣ и приѣмѣ его здѣсь, о жизни и дѣйствованіи на Московской кафедрѣ, съ потухавшимъ все болѣе и болѣе и наконецъ совсѣмъ потухшимъ зрѣніемъ ³⁾, о благодѣяніяхъ его духовенству, духовно—учебнымъ заведеніямъ и всей церкви Московской, также о многомъ другомъ, совер­шившемся на Москвѣ въ его святительство, по его почину, благословенію и представленію св. Синоду, начиная отъ дня прибытія его сюда 25 мая 1868 года и до дня кончины его 31 марта 1879 года, равно какъ и о самой кончинѣ и погребеніи

1) *Проповѣди Амеросія, Епископа Дмитровскаго*, стр. 159. Москва, 1883.

2) Не даромъ и въ этомъ, впрочемъ, отношеніи митрополитъ Иннокентій, какъ мы видѣли, предавалъ себя также въ волю Божію. Снятіе катаракта у него, какъ извѣстно, было неудачно, и зрѣніе его не улучшилось чрезъ то, а ухудшилось.

3) При этомъ, однако-же, не смотря на двукратную просьбу митрополита Ин­нокентія къ Государю Императору объ увольненіи его на покой вслѣдствіе по­тери зрѣнія, Государь въ оба раза высказывалъ рѣшительную волю, чтобы ста­рецъ—святитель до конца жизни своей занималъ кафедру митрополіи Московской. Срав. *Барсукова*, біогр. митр. Иннокентія, стран. 748—749.

святителя мы опять не будемъ говорить подробно, отсылая желающихъ знать подробности къ помянутой раньше книгѣ *И. П. Барсукова*, гдѣ, кстати, указаны или приведены и другіе источники свѣдѣній о томъ, и къ разнымъ повременнымъ изданіямъ за 1868, 1879 и другіе годы. Въ дополненіе къ сказанному здѣсь, мы обратимъ вниманіе лишь на нѣкоторыя изъ этихъ подробностей, преимущественно не упоминаемыя въ книгѣ Барсукова и отчасти на неизданныя еще доселѣ свѣдѣнія о нихъ.

Святитель Иннокентій былъ первѣе и болѣе всего апостоль, миссіонеръ, и ему, какъ посвятившему, можно сказать, почти всю жизнь свою на служеніе миссіонерскому дѣлу, особенно близки и дороги были интересы этого дѣла. Онъ давно и хорошо сознавалъ, видѣлъ и испытывалъ на дѣлѣ, какъ много значить въ миссіонерскомъ служеніи, въ видахъ самаго успѣха этого служенія, кромѣ личнаго призванія къ сему служенію и благодатной помощи, необходимой въ немъ, общее сочувствіе и содѣйствіе ему; ибо единичныя усилія отдѣльныхъ, хотя бы и многихъ лицъ, безъ общественнаго сочувствія и содѣйствія, бывають почти безплодны: и наоборотъ, таковыя же усилія, не безъ благодатной помощи приводимыя въ дѣйствіе, при общественномъ, также осѣняемомъ благодатію Божіею, сочувствіи и содѣйствіи, бывають гораздо плодотворнѣе, какъ и молитва общественная, церковная гораздо сильнѣе молитвы единичной, по слову Господа Спасителя: *идѣже еста два или трие собрани во имя Мое, ту есмь посреда ихъ* (Матѣ. 18, 20). Общественная молитва, общественное сочувствіе и содѣйствіе вызываютъ и дѣлателей на обильную жатву въ миссіонерскомъ дѣлѣ и средства къ достиженію высокихъ цѣлей, которыя преслѣдуетъ это дѣло ¹⁾.

По этому святитель Иннокентій издавна лелѣялъ мысль объ учрежденіи и у насъ въ Россіи Миссіонерскаго Общества по подобію таковаго же Англійскаго Общества. Еще въ 1848 году писалъ онъ А. С. Норову изъ Америки, по описаніи дѣйствій нашихъ тамошнихъ миссіонеровъ и плодовъ этихъ дѣйствій: Послѣ всего этого намъ остается только заведенныя миссіи

¹⁾ Срав. рѣчь митрополита Иннокентія при открытіи Миссіонерскаго общества, въ биографіи его, составл. *Барсуковымъ*, стран. 684—685.

поддерживать и постепенно вблизи ихъ открывать новыя, а для этого необходимы только *денги* и *миссіонеры*. О томъ ио другомъ мы хлопочемъ, по силамъ своимъ; и въ томъ, и въ другомъ есть нѣкоторые успѣхи, но только нѣкоторые, и очень малые: денегъ здѣсь много не найти, а своихъ миссіонеровъ, что называется, доморощенныхъ, еще долго—долго мы не можемъ имѣть; ибо дѣти Камчатскаго духовенства, обучающіяся въ нашей семинаріи ¹⁾, хотя и надежны, но еще малы, а изъ туземцевъ и такъ называемыхъ Креоловъ здѣшнихъ едва 50-й годится быть миссіонеромъ.... Слѣдовательно то и другое, т. е. деньги и миссіонеровъ для Америки нашей надобно искать въ нашей матушкѣ Православной Руси. Но надобно сказать правду, и тамъ это не легко. Найти миссіонеровъ, т. е. людей, хотя и не ученыхъ, да хотя бы и совсѣмъ неученыхъ (и въ апостолахъ Павловъ было не много, всего только одинъ), но непремѣнно благочестивыхъ, ревностныхъ и дѣятельныхъ, хотя тоже очень трудновато, но возможно, ибо еще не совсѣмъ оскудѣло благочестіе между духовными; но гдѣ взять денегъ? а ихъ потребуется не мало, ибо Американская Компанія, при всемъ своемъ усердіи, не въ состояніи дѣлать пособій болѣе тѣхъ, какія мы имѣемъ нынѣ отъ нея.—Гдѣ, говорю, взять денегъ? Испрашиваю васъ, и жду на это вашего отвѣта. Просить правительство?—Если бы это было возможно, то навѣрное давно бы уже это было сдѣлано. Какъ не позавидовать въ этомъ случаѣ Англійскому Миссіонерскому Обществу, имѣющему въ рукахъ своихъ милліоны,—именно на предметъ распространенія христіанства. Помните ли? нѣкогда и мы съ вами говаривали объ этомъ ²⁾ О, если бы кому либо изъ нашихъ магнатовъ и сильныхъ земли пришла мысль завести и у насъ въ Россіи такое Общество для распространенія и утвержденія христіанства между дикими, подвластными Россіи! И ужели, въ самомъ дѣлѣ, у насъ не найдется людей, готовыхъ жертвовать на такой предметъ? Спору нѣтъ, что и всякое Общество, имѣющее цѣлю распространеніе познаній, полезно, и благород-

¹⁾ Т. е. въ Новоархангельской, на о. Ситхѣ.

²⁾ Это было въ первый пріѣздъ преосвященнаго Инокентія въ Петербургъ въ 1839—1840 годахъ.

ное дѣло—жертвовать на оное. Точно такъ полезно и наше Географическое Общество (въ которомъ и мы съ вами замѣшаны ¹⁾), имѣющее цѣлю узнавать и описывать землю.—Но земля и вся яже на ней дѣла сгорать, слѣдовательно, не останется ничего, ровно ничего и отъ дѣйствій нашего Географическаго Общества, ибо будетъ нова земля, а тамъ наши Географическія свѣдѣнія и снадобья не годятся. А между тѣмъ вѣра—святая и драгоцѣнная вѣра—вѣчна и кончится только видѣніемъ Бога;—а между тѣмъ спасеніе заблуждающихъ братій нашихъ есть вѣчный предметъ Божіаго Промысла, а мы остаемся равнодушны—не хотимъ подать помощь братіямъ нашимъ, *требующимъ* отъ насъ познанія вѣры—не хотимъ на это удѣлить и копѣйки—удѣляя десятки, сотни Богъ знаетъ на что... (но довольно, иначе будетъ проповѣдь)! О, если бы (повторяю), кому либо изъ нашихъ сильныхъ земли пришла мысль завести и у насъ подобное Англійскому Миссіонерское Общество! О, тогда... И мнѣ пришло въ голову, что это Общество уже оказывается у насъ, и вотъ уже многое множество и членовъ въ ономъ,—только еще нѣтъ моего имени. И потому, когда вы будете въ собраніи этого Общества, скажите предсѣдателю ѳнаго, что преосвященный Иннокентій Камчатскій жертвуетъ въ это Общество 25-ю часть (т. е. 160 р. ассигн.) всѣхъ своихъ окладовъ (25-ю часть отъ 4000 р. ассигн.); а когда дочери его выйдутъ въ замужество, то 10-ю часть всѣхъ окладовъ и доходовъ, какіе бы у него ни были. Но не мечты ли это только?... Но послѣднее истинно,—ей и аминь? ²⁾

Такое пламенное желаніе учрежденія Россійскаго Миссіонерскаго Общества преосвященный Иннокентій, безъ сомнѣнія, высказывалъ и другимъ и послѣ, особенно, когда, лѣтъ десять спустя, лично былъ въ Москвѣ и Петербургѣ. Но тогда, вскорѣ послѣ Крымской войны, вызвавшей финансовыя затрудненія въ Россіи съ одной и различныя преобразованія внутренняго строя Россіи, поглощавшія все вниманіе сильныхъ земли, съ другой стороны, обстоятельства воспрепятствовали немедленному ис-

¹⁾ И преосвщ. Иннокентій и А. С. Норовъ были членами Географическаго Общества.

²⁾ „Письма митр. Иннокентія“, собр. И. П. Барсуковымъ, I, 213—215. Сиб. 1897.

полненію этого желанія. Однако доброе сѣмя, брошенное великимъ миссіонеромъ, не праяало даромъ.

Уже вскорѣ послѣ возвращенія преосвященнаго Иннокентія изъ Европейской Россіи на отдаленный востокъ въ 1858 году первенствующій Членъ св. Синода, митрополитъ Новгородско-С.-Петербургскій Григорій († 1860) задумалъ учредить миссіонерскій Институтъ или академію ¹⁾. „Въ письмѣ вашемъ,— писалъ преосвященный Иннокентій отъ 16 апрѣля 1859 года А. Н. Муравьеву,—вы извѣщаете меня, что С.-П.-Бургскій владыка устраиваетъ академію благовѣстниковъ. Нельзя не порадоваться этому. Но вопросъ (котораго мы не можемъ рѣшить): чему будутъ учить въ этой академіи?—языкамъ? но какимъ именно? ихъ у насъ такъ много, что нѣтъ возможности учить всѣмъ.—Монгольскому? Но каковъ бы профессоръ ни былъ знатокъ, онъ будетъ учить только книжному языку, который нуженъ будетъ впоследствии, а прежде нужно учить языку разговорному, ибо прежде чѣмъ начать проповѣдывать надобно познакомиться съ тѣми, кому нужно или хотятъ проповѣдывать, а для этого нуженъ языкъ разговорный, а не книжный, котораго большая часть Монголовъ не пойметъ. Конечно (по теоріи) знающему книжный языкъ легко выучиться разговорному, но такъ ли это будетъ на дѣлѣ? Но это мое частное мнѣніе. Дай Богъ, чтобы владыка достигъ своей цѣли, и какъ можно скорѣе“ ²⁾. Однако мысль владыки Григорія, встрѣтившая, естественно, множество практическихъ неудобствъ къ своему осуществленію, хотя и поддержанная было многими вліятельными лицами, такъ и не осуществилась вполне ³⁾, а послѣ кончины самого митрополита Григорія мало малу и совсѣмъ заглохла, если не считать возрожденіемъ ея учрежденія миссіонерскаго отдѣленія при Казанской духовной академіи за послѣдующее время. Со скорбію говоря о недостаткѣ людей, готовыхъ по-

¹⁾ Это учрежденіе задумано было и ради наиболѣе успѣшной борьбы съ расколомъ и въ обще-миссіонерскихъ цѣляхъ.

²⁾ *Приб. къ Твор. Св. Отц.* 1889, XLIV, 92—93.

³⁾ Нѣкоторое подобіе такого учрежденія представлялъ институтъ въ Киновіи Александре-Невской Лавры, обязанный своимъ существованіемъ митрополиту Григорію и не долго просуществовавшій. О немъ см. въ *Собраніи постановленій по части раскола*, ч. II. Сгрн. 815. Спб. 1875.

трудиться на миссіонерскомъ поприщѣ и о неудовлетворительности многихъ, вызвавшихся быть миссіонерами и уже служившихъ на этомъ поприщѣ, преосвященный Иннокентій отъ 2 мая 1864 года писалъ тому же А. Н. Муравьеву: „Была надежда нѣкоторыхъ, и отчасти моя, но *отчасти*, на миссіонерскую академію; но что—то ничего не выходитъ изъ этого, да едва ли что и выйдетъ..... Нѣтъ! Академін не создадутъ миссіонеровъ. Для этого нужна иная совсѣмъ академія или школа“¹⁾. И отъ 16 марта 1867 года ему же: „Нѣтъ ли у васъ какого либо хоть бы дьячка разумнаго и дѣятельнаго, котораго бы можно было сдѣлать миссіонеромъ. Изъ преподобныхъ никто не изъявляетъ желанія служить въ нашемъ краѣ. Впрочемъ не я одинъ нуждаюсь въ миссіонерахъ. Экое наше горе! Изъ сотенъ тысячъ не находится нѣсколькихъ единицъ готовыхъ потрудиться на миссіонерскомъ поприщѣ, а между тѣмъ думаютъ у насъ заводить академію миссіонерскую“²⁾.

Профессоръ И. Корсунскій.

(Окончаніе будетъ).

1) Тамъ же, стран. 103. Мы пропустили слова преосв. Иннокентія, свидѣтельствующія о томъ, что онъ еще въ 1858 году то же возраженіе: „чему будутъ учить въ миссіонерской академіи?“ ставилъ на видъ владыкѣ Московскому Филарету при разговорѣ объ этой академіи. Ибо и митрополитъ Филаретъ былъ заинтер. созавъ мыслию объ этой академіи, какъ это видно изъ многихъ случаевъ изъясненія его соображеній и мыслей по вопросу о ней, для чего см. напр. его *Письма къ архим. Антонію IV*, 144. 151. 230. 231 (Москва, 1884); *Собр. мѣстныхъ и отъѣзжихъ*, т. дополн. стран. 609 и дал., 525 и дал. (Спб. 1887) и др.

2) *Приб. къ Твор. Св. Отц.* 1839, XLIV, 110.

Перемѣны въ положеніи католической церкви въ Россіи въ царствованіе императора Николая I.

(Окончаніе *).

Современное положеніе католической церкви въ Россіи¹⁾.

Римско-католическая церковь въ настоящее время въ одной только Россійской Имперіи (не считая Царства Польскаго) имѣетъ пять епархій: архіепископію Могилевскую, и епархій: Виленскую, Луцко-Житомирскую, Тельшевскую и Тираспольскую. Высшею административною инстанціею для нея является Министерство внутреннихъ дѣлъ; къ обязанностямъ его принадлежитъ между прочимъ и сношеніе, въ случаѣ нужды кого-либо изъ католиковъ, съ папой чрезъ Министерство иностранныхъ дѣлъ, а также представленіе на Высочайшее разрѣшеніе папскихъ буллъ, присылаемыхъ въ Россію (ст. 2). Учрежденіемъ же, вѣдающимъ ближайшимъ образомъ духовныя дѣла всѣхъ русскихъ католиковъ, является Римско-католическая Духовная коллегія; она есть вмѣстѣ и передаточная инстанція между низшими органами епархіальнаго управленія и министерствомъ внутреннихъ дѣлъ по всѣмъ дѣламъ, требующимъ высшаго разрѣшенія, или съ Правительствующимъ Сенатомъ и Министеромъ Юстиціи по дѣламъ суднымъ (ст. 61). Коллегія имѣетъ подробныя свѣдѣнія о состояніи всѣхъ церквей и монастырей, бѣлаго и монашествующаго духовенства, учебныхъ

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1898 г. № 4.

1) См. Продолженіе Свода Законовъ за 1893 годъ. Приложение II къ XI т. I ч. Свода Законовъ 1857 года.

и другихъ духовныхъ учрежденій и принадлежащихъ всѣмъ имъ имуществъ; ей принадлежитъ надзоръ за правильнымъ ходомъ епархіальнаго управленія, разсмотрѣніе и представленіе высшему правительству предположеній епархіальнаго начальства, клонящихся къ общецерковной пользѣ, завѣдываніе вспомогательнымъ капиталомъ для духовенства и ревизіи всѣхъ суммъ, отпускаемыхъ на содержаніе католическаго духовенства изъ государственнаго казначейства, въ ней же, наконецъ, сосредоточены дѣла о приѣмѣ желающихъ принять монашество и о дозволеніи желающимъ изъ евреевъ, магометанъ и язычниковъ принять католическую вѣру (57, 1—6). Въ коллегіи засѣдаютъ—предсѣдатель—архіепископъ Могилевскій и митрополитъ всѣхъ католическихъ церквей въ Россіи (ст. 12), два члена—одинъ изъ епископовъ, другой изъ прелатовъ, назначаемые Высочайшими указами по представленію самой же коллегіи чрезъ министра внутреннихъ дѣлъ, и пять засѣдателей отъ епархіи избираемыхъ епархіальными капитулами чрезъ каждые три года (ст. 24—25). Состоящій при коллегіи и присутствующій на ея засѣданіяхъ прокуроръ, назначаемый министромъ внутреннихъ дѣлъ, обязанъ подавать министру вѣдомости о рѣшенныхъ въ ней дѣлахъ по правительственной части и отвѣчаетъ за скорое и исправное доставленіе ихъ; если же онъ усмотритъ въ рѣшеніи коллегіи какое либо несогласіе съ правилами и коллегія не обратитъ вниманія на его заявленіе, то онъ представляетъ свой протестъ министру (63). Министръ внутреннихъ дѣлъ, въ случаѣ несогласія съ рѣшеніемъ коллегіи, предлагаетъ ей свое мнѣніе, которое она разсматриваетъ и, если найдетъ какое-либо неудобство въ его выполненіи, снова представляетъ министру, и затѣмъ поступаетъ уже по его разрѣшенію (62). Съ министрами внутреннихъ дѣлъ и юстиціи коллегія сносится представленіями и получаетъ отъ нихъ предложенія, съ Сенатомъ же сносится донесеніями и получаетъ отъ него указы. Епархіальнымъ начальникамъ и консисторіямъ она посылаетъ указы и получаетъ отъ нихъ представленія и донесенія, съ губернскими же установленіями сносится сообщеніями (64)¹⁾. Управленіе духовными дѣлами

¹⁾ Коллегіальное управленіе католической церкви въ Россіи напоминаетъ съвоеобразное управленіе православной церкви. Существенное различіе между ними то,

въ каждой отдѣльной епархіи сосредоточивается въ рукахъ въ Могилевской епархіи—мѣстнаго архіепископа, имѣющаго свою кафедрѣ въ Петербургѣ, въ прочихъ же епархіяхъ—въ рукахъ епархіальныхъ епископовъ (34), которымъ помогаютъ епископы—суффраганы, кафедральный капитулъ, консисторія, деканы, настоятели церквей и монастырей и начальники учебныхъ заведеній (35). Архіепископъ, епархіальные епископы и суффраганы назначаются Государемъ Императоромъ по предварительномъ сношеніи съ папою (ст. 15). Могилевскому архіепископу, кромѣ завѣдыванія дѣлами своей епархіи, принадлежатъ предѣлательство въ Коллегіи (33); какъ митрополиту всѣхъ католическихъ церквей въ Россіи, ему подвѣдомственны всѣ прочіе епархіальные епископы, къ которымъ онъ относится, какъ къ своимъ суффраганамъ (8). Епархіальный епископъ завѣдуетъ всѣми церквами, монастырями и прочими духовными учрежденіями своей епархіи (36), опредѣляетъ на всѣ духовныя въ епархіи должности, кромѣ членовъ капитула (38), цензируетъ духовныя книги католическаго исповѣданія и назначаетъ цензоровъ для проповѣдей рукописныхъ (44), избираетъ изъ духовенства депутатовъ въ свѣтскія присутственныя мѣста при рѣшеніи дѣлъ, имѣющихъ какое либо отношеніе къ духовному вѣдомству (45). Въ дѣлахъ, относящихся къ догматамъ вѣры и каноническимъ правиламъ, когда явится нужда въ разрѣшеніи, превышающемъ его каноническую власть, онъ можетъ относиться къ римскому престолу по установленному для этого порядку (37). Епископы суффраганы,

что православная церковь по управленію составляетъ особое вѣдомство, а не входитъ въ составъ другихъ вѣдомствъ и министерствъ. Святѣйшій Синодъ по своему положенію въ ряду государственныхъ учреждений стоитъ не только не ниже министерствъ, какъ католическая коллегія, но выше ихъ,—онъ равенъ Сенату. Святѣйшій Синодъ управляетъ православною церковію вполне самостоятельно, не ограничиваемый даже Императорскою властію; зависимость его отъ Государя проявляется только въ дѣлахъ, касающихся государственнаго положенія православной церкви и духовенства. Оберъ Прокуроръ Святѣйшаго Синода, равняющійся по своему значенію для Синода прокурору для католической коллегіи, назначается не кѣмъ либо изъ министровъ, а самимъ Государемъ; по своему положенію въ ряду другихъ государственныхъ сановниковъ онъ есть самъ министр и вѣдомости о рѣшенныхъ въ Синодѣ дѣлахъ представляетъ на Высочайшее разсмотрѣніе непосредственно.

которыхъ бываетъ при каждой епархіи опредѣленное число (ст. 9), помогаютъ главному епископу, отправляя по его порученіямъ службы, требующія архіерейскаго сана (47). Епархіальные епископы и суффраганы даютъ присягу на вѣрность Императору и Его Наслѣднику; кромѣ того имъ (только имъ однимъ изъ всѣхъ католическихъ духовныхъ въ Россіи) дозволяется учинить присягу и верховному Священноначальнику римской церкви по Высочайше утвержденному образцу (ст. 16) ¹⁾. Коеедральный капитулъ, согласно съ каноническими уставами римской церкви, составляетъ совѣтъ епископа, помогаетъ ему въ дѣлахъ и совершаетъ вмѣстѣ съ нимъ богослуженіе (48). Онъ состоитъ изъ опредѣленнаго числа прелатовъ, канониковъ и мансіонаріевъ (ст. 10), которые избираются изъ окончившихъ курсъ католической Духовной Академіи или бывшей Главной семинаріи епархіальнымъ начальствомъ и утверждаются въ своихъ званіяхъ Высочайшею властію (18). Епархіальныя консисторіи состояются изъ духовныхъ лицъ оффиціала, вице-оффиціала, визитатора монастырей и штатнаго числа (3) членовъ—назначаемыхъ и увольняемыхъ епископомъ съ утвержденія министра внутреннихъ дѣлъ (ст. 11, 19).—Секретари консисторіи опредѣляются министромъ изъ свѣтскихъ лицъ католическаго исповѣданія (20), а всѣ прочіе чиновники—епархіальнымъ архіереемъ по представленію секретаря; тѣ и другіе считаются на государственной службѣ (21—22). Вѣдѣнію консисторіи подлежатъ, прежде всего, дѣла относительно духовенства своей епархіи, какъ то дисциплинарныя, спорныя объ имуществахъ, по жалобамъ свѣтскихъ или духовныхъ лицъ и о недѣйствительности монашескихъ обѣтовъ; даѣе, она вѣдаетъ брачныя дѣла свѣтскихъ лицъ, даетъ удостовѣренія о законности или незаконности брака, акты о рожденіи, крещеніи, смерти и проч.; ея же разсмотрѣнію подлежатъ, наконецъ, дѣла смѣшанныя, когда слѣдуетъ наложить церковное покаяніе за проступокъ по рѣшенію свѣтскаго суда, и дѣла по части хозяйственной, какъ то: смѣта суммъ, предназначенныхъ на содержаніе духовенства, повѣрка расхо-

¹⁾ Образецъ этотъ утвержденъ еще императрицею Екатериной и помѣщенъ въ I П. С. З. ХХІІ, 15982.

довъ по нимъ, дѣла о починкѣ или постройкѣ церквей, часовень и проч. (50, 1—4). Всѣ указанная дѣла въ консисторіи только разсматриваются и представляются на окончательное рѣшеніе архіерею; голосъ консисторіи для послѣдняго не обязательенъ, онъ можетъ поступить и не согласно съ заключеніемъ консисторіи, не обязываясь при этомъ объяснять основанія своихъ рѣшеній (51). Прочія епархіальныя дѣла, кои называются административными и къ коимъ относятся дѣла совѣсти и тѣ изъ дисциплинарныхъ, которыя влекутъ за собой легкія наказанія или только пастырскія увѣщанія, рѣшаются исключительно по усмотрѣнію архіерея (52). Дѣла же уголовныя и гражданскія подлежатъ не епархіальному, а свѣтскому суду (54). Для ближайшаго надзора за приходскими церквами и духовенствомъ приходы соединяются въ округа или деканаты (ст. 6), во главѣ которыхъ поставляются деканы (или благочинные), назначаемые епископомъ (26). Завѣдываніе каждымъ отдѣльнымъ приходомъ и отправленіе для него требъ принадлежитъ приходскому священнику (65). При каждой церкви состоитъ настоятель и при немъ викарій одинъ или болѣе (ст. 13). При совершеніи требъ они сообразуются съ гражданскими постановленіями, относящимися къ нимъ, напр. при совершеніи браковъ, крещеніи иновѣрцевъ, погребеніи умершихъ, а такъ же въ веденіи метрическихъ книгъ (66) ¹⁾. Къ обязанностямъ ихъ принадлежитъ также чтеніе послѣ службы Высочайшихъ манифестовъ, издаваемыхъ со словами „объявляется всенародно“, а такъ же предписаній свѣтскаго начальства, которое признано будетъ сдѣлать болѣе извѣстными въ народѣ (67). Число приходоу въ каждой епархіи опредѣляется штатами, при чемъ причисленіе ихъ къ извѣстному классу принадлежитъ министру внутреннихъ дѣлъ, который дѣлаетъ это по предварительномъ соображеніи епархіальнаго начальства и коллегій (5). Церковно-служительскія должности исправляются вольнонаемными людьми (ст. 27 примѣч.)—Для приготовленія юношества къ духовному званію существуетъ въ католической церкви въ Россіи высшее учебное заведеніе—Духовная Академія въ Петербургѣ и въ

¹⁾ Копія съ метрическихъ книгъ ежегодно должны быть представлены въ губерскія правленія (2 П. С. З. 2, 54434).

каждой епархіи—духовныя семинаріи (ст. 92—93).—Управленіе монастырями поручается епархіальнымъ епископомъ настоятелямъ (въ мужскомъ монастырѣ) и настоятельницамъ (въ женскомъ) (ст. 14). Въ мужскихъ монастыряхъ настоятели смѣняются чрезъ каждые три года, въ помощники имъ назначаются викарій и прокураторъ (71). Для непосредственнаго завѣдванія всѣми монастырями епархіи назначается епископомъ визитаторъ (ст. 75 примѣч.). Монастыри какъ мужскіе, такъ и женскіе управляются по ихъ правиламъ и уставамъ, поскольку они согласны съ общими гражданскими узаконеніями о католическомъ духовенствѣ (70). Въ случаѣ нужды монахи могутъ занимать и приходскія мѣста, при чемъ обязаны всетаки носить монашескую одежду и соблюдать правила ордена, поскольку они совмѣстны съ должностію приходскихъ священниковъ (74). Монахи, получившіе отъ римскаго двора секуляризацію не по опредѣленному закономъ порядку, подвергаются суду и наказанію, а самый актъ секуляризаціи считается недѣйствительнымъ (78). Число монастырей и раздѣленіе ихъ на классы опредѣляется штатами, а порядокъ вступленія въ нихъ—законами о состояніяхъ (68).—Всѣ лица католическаго духовенства, при опредѣленіи ихъ въ настоятели церкви или монастыря, въ члены коллегіи, консисторіи и Академіи въ должностъ викарныхъ священниковъ, а также для засѣданія въ гражданскихъ присутственныхъ мѣстахъ въ качествѣ депутатовъ, даютъ на вѣрность службы присягу при гражданскомъ вачальствѣ (30). На опредѣленіе ко всѣмъ указаннымъ мѣстамъ иностранныхъ духовныхъ требуется высшее разрѣшеніе по законамъ о состояніяхъ, по полученіи котораго они обязываются учинить присягу въ вѣрности службы и въ вѣрноподданствѣ (ст. 39). Никто изъ католическихъ духовныхъ лицъ не можетъ отлучаться отъ мѣстъ своего служенія безъ вида отъ своего начальства; епархіальныхъ епископовъ, членовъ коллегіи и консисторіи можетъ увольнять въ отпуски до 4 мѣсяцевъ безъ сохраненія окладовъ жалованія министръ внутреннихъ дѣлъ (ст. 80, примѣм.); паспорта для дальнихъ отлучекъ духовныхъ лицъ выдаются губернаторами, по требованію епархіальныхъ начальниковъ, во всѣ губерніи (ст. 80).

Всѣ католическія духовныя лица по ученымъ званіямъ имѣютъ право носить особые (дистинкторіальные) кресты съ изображеніемъ на нихъ русскаго государственнаго герба (87); за усердную и полезную службу могутъ быть награждаемы наперсными крестами и причисляемы къ россійскимъ Императорскимъ и Царскимъ орденамъ (88—89).—Всѣ монастыри, церкви и прочія духовныя учрежденія владѣютъ имуществомъ движимымъ и недвижимымъ (94). Непосредственное завѣдываніе ими принадлежитъ настоятелю церкви или монастыря, подъ надзоромъ епархіальнаго епископа (95). Монастыри не могутъ приобрѣтати никакихъ недвижимыхъ имуществъ безъ Высочайшаго разрѣшенія; для церквей приобрѣтеніе имуществъ на сумму до 5000 руб. разрѣшается министромъ внутреннихъ дѣлъ, а о приобрѣтеніи на сумму свыше пяти тысячъ испрашивается также Высочайшее разрѣшеніе (96). Денежные капиталы должны быть отсылаемы на храненіе въ государственныя кредитныя мѣста, хотя могутъ быть съ разрѣшенія министра внутреннихъ дѣлъ отдаваемы въ займы въ частныя руки подъ вѣрные залоги (ст. 102). Настоятели церквей руководятся въ управленіи церковнымъ имуществомъ правилами, составленными для Петербургской католической церкви св. Екатерины (106) ¹⁾. Строеніе новыхъ церквей разрѣшается только тамъ, гдѣ этого требуетъ или приращеніе народонаселенія или слишкомъ большая обширность существующихъ приходоу и трудность сообщеній (107). Прошенія о разрѣшеніи должны подаваться мѣстному губернскому начальству, которое по сношеніи съ православною и католическою епархіальными властями, обязано удостовѣриться, нѣтъ ли какихъ препятствій къ разрѣшенію постройки и сообщить сіе свѣдѣніе со своимъ мнѣніемъ министерству внутреннихъ дѣлъ для окончательныхъ соображеній и распоряженій на основаніи Устава Строительнаго; починка церквей и построеніе новыхъ вмѣсто обветшавшихъ или по какому несчастному случаю разрушенныхъ, производится съ разрѣшенія духовнаго начальства; оба эти требованія простираются на церкви т. н. филиальныя и каплицы (ст. 107, 1—6). Въ случаѣ

¹⁾ Правила эти очень близко подходятъ къ Регламенту Императрицы Елены, изданному въ 1769 году.

недостаточности средствъ обществъ или частныхъ лицъ, они могутъ обращаться за вспоможеніемъ на построеніе церквей къ правительству (ст. 107—5). Монастыри и церкви могутъ получать пособія изъ процентовъ на суммы, составляющія вспомогательный капиталъ для римско-католическаго духовенства; онъ находится въ вѣденіи коллегіи; пособіе до 900 р., или же на постройку церквей и др. духовныхъ зданій до 10 т. руб., назначаются министромъ внутреннихъ дѣлъ, свыше же этихъ суммъ требуется Высочайшее разрѣшеніе (ст. 111—115). Такими законами ограждено положеніе католической церкви въ Россіи ¹⁾.

Современное положеніе римско-католической церкви въ Царствѣ Польскомъ.

Въ 1815 году императоромъ Александромъ I было образовано изъ Герцогства Варшавскаго Царство Польское подъ верховною властію русскаго Императора. Римско-католическая церковь въ немъ получила устройство, отдѣльное отъ Имперіи. Въ немъ съ самаго начала учреждено было 8 католическихъ епархій. Одна изъ нихъ Варшавская—была сдѣлана архіепар-

¹⁾ Вотъ для примѣра статистическія данныя о католической церкви въ Россіи за 1878 годъ: *Мошувская* митрополія заключала въ себѣ 20 деканатовъ, въ которыхъ было 168 приходовъ и 400,000 народонаселенія. Въ томъ числѣ въ мѣстностяхъ внѣ Бѣлоруссіи жило 58,838 католиковъ: самая населенная изъ нихъ—приходъ въ Казани, въ коемъ 19,419 душъ, затѣмъ въ Тобольскѣ—5,000, Курскѣ—4,548, Омскѣ—4,000, Иркутскѣ—3,296, Красноярскѣ—2,000 душъ и т. д.—*Виленьская* епархія имѣла 289 приходовъ, 480 всендзовъ и 1,228, 111 мирянъ; *Тельшевская*—216 приходовъ, 526 всендзовъ и 1,049,700 душъ; *Луцко-Житомирская*—257 приходовъ, 398 всендза и 489,110 мирянъ; въ *Тираспольской* епархіи было 10 деканатовъ, 71 римско-католическій приходъ (и 43 армяно-уніатскихъ), столько же приходскихъ костеловъ и 60 приписныхъ и часовенъ (43 армянскіе приходскіе костела и 4 приписныхъ), всендзовъ католическихъ 85 (армянскихъ 52); всю паству ея составляють 200,434 человекъ.—Любопытно, что католическіе приходы въ мѣстностяхъ съ преобладающимъ православнымъ населеніемъ гораздо мелче по числу прихожанъ, чѣмъ въ чисто католическихъ губерніяхъ. Такъ въ Луцко-Житомирской епархіи 1 костелъ приходится на 1,903, а 1 всендзъ на 1,245 душъ паствы, въ Тельшевской же 1 костелъ на 4,860, а одинъ всендзъ на 1,996 душъ. Всего вообще въ Имперіи въ 1878 году считалось: 1,044 римско-католическихъ прихода, 1,864 всендза и 3,397,778 душъ паствы (см. Волыніскія Епарх. Вѣд. 1880 г. № 9, стр. 474). Въ настоящее время количество народонаселенія католическаго въ Россіи, конечно, еще больше.

хией, и поставлена подъ управленіе архіепископа, который получилъ званіе митрополита всѣхъ римско-католическихъ церквей въ Царствѣ Польскомъ. Всѣ остальные епархіи находились въ его главномъ вѣдѣніи; онѣ были слѣдующія: Краковская, Люблинская, Сандомірская, Владиславская или Калишская, Плоцкая, Яновская или Подлясская и Сейнская или Августовская ¹⁾).

Не имѣя подъ руками матеріала, на основаніи котораго можно было бы изложить послѣдовательно исторію русскаго законодательства относительно католической церкви въ Царствѣ Польскомъ ²⁾, мы ограничимся только изложеніемъ современнаго положенія его въ Польшѣ, на основаніи правилъ 1893 г.

Высшее завѣдываніе дѣлами католическаго исповѣданія въ Царствѣ Польскомъ, такъ же какъ и въ Имперіи, принадлежитъ министерству внутреннихъ дѣлъ. Такъ, съ его только разрѣшенія дозволяется многолюднымъ приходамъ кромѣ штатныхъ vikarievъ имѣть сверхштатныхъ (134 ст.), оно составляетъ правила для дѣйствій церковныхъ попечительствъ (148), оно требуетъ себѣ отъ визитаторовъ монастырей, а также и губернаторовъ подробные отчеты о положеніи монастырей (ст. 188, 221), оно налагаетъ штрафъ на монастыри за нарушеніе гражданскихъ постановленій относительно монашеской дисциплины (214), а также разбираетъ жалобы монастырскихъ властей на неправильныя дѣйствія гражданскаго начальства (219) и пр. Изъ мѣстныхъ гражданскихъ властей, кромѣ губернаторовъ, имѣетъ власть надъ католическою церковью еще главный начальникъ края. Онъ своею властію, по представленіямъ духовнаго начальства, утверждаетъ въ своихъ должностяхъ настоятелей 1 и 2 классныхъ приходовъ (126), регентовъ и профессоровъ семинарій, секретарей консисторіи (136), декановъ церквей (121), визитаторовъ, настоятелей и настоятельница монастырей (183, 191) и проч. Черезъ главнаго начальника идутъ

¹⁾ См. „Булуу папы Пія VII о епархіяхъ въ Царствѣ Польскомъ“. Акты и грамоты объ устройствѣ и управленіи католической церкви въ Имперіи Россійской и Царствѣ Польскомъ.

²⁾ Всѣ законы относительно Царства Польскаго помѣщались въ особомъ сборникѣ „Дневникъ Законовъ Царства Польскаго“, котораго у насъ подъ руками нѣтъ.

также всѣ прошенія и прочія бумаги, направленные въ министерство внутреннихъ дѣлъ и на Высочайшее усмотрѣнiе (120). Что же касается Римско-католической духовной коллегiи, которая является центральнымъ учрежденiемъ для католической церкви въ предѣлахъ Имперiи, то власть ея на католическую церковь въ Царствѣ Польскомъ не простирается, почему и въ составъ ея членовъ не входитъ ни одинъ представитель изъ польскихъ епископовъ. Та власть, которая принадлежитъ коллегiи надъ католическою церквiю въ Имперiи, въ Царствѣ раздѣлена между мѣстнымъ епархіальнымъ начальствомъ и гражданскою властію съ министерствомъ внутреннихъ дѣлъ во главѣ.

Въ настоящее время въ Царствѣ Польскомъ, кромѣ Варшавской митрополiи, шесть католическихъ епархiй: Августовская (Сейнская), Калишская, Кѣлецкая (прежняя Краковская), Люблинская, Плоцкая и Сандомiрская (ст. 116) ¹⁾. При каждомъ епархіальномъ епископѣ полагается капитулъ, консисторiя и семинарiя (118, 137).—Всѣ приходскія церкви раздѣляются на классныя—1 и 2 класса и внѣклассныя, предстоятели первыхъ носятъ названiе настоятелей, вторыхъ—администраторовъ (123, 128); въ многолюдныхъ приходахъ полагается извѣстное количество штатныхъ викарiевъ (133), а обществамъ и частнымъ лицамъ предоставляется право содержать на свой счетъ викарiевъ сверхштатныхъ (134).—Всѣ монастыри дѣлятся на штатные и нештатные (166), число монашествующихъ опредѣляется посредствомъ точной переписи (169). Штатные монастыри пополняются изъ нештатныхъ, приемъ же новицiевъ въ эти послѣдніе строго воспрещается (173). Завѣдыванiе всѣми монастырями, мужскими и женскими, штатными и нештатными, къ какому бы ордену они не принадлежали, предоставляется непосредственно мѣстнымъ епископамъ, надзоръ которыхъ простирается не только на самыя личности монашествующихъ; но такъ же на способъ распоряженiя доходами и имуществомъ (179). Въ 1864 г. была упразднена въ

¹⁾ Епархiя Подляская была упразднена въ 1867 году и всѣ ея церкви и духовенство подчинены вѣдѣнiю Люблинскаго католическаго епископа (2 П. С. З. XII, 44,546).

Царствѣ Польскомъ должность провинціаловъ, а также отиѣнены монастырскіе капитулы и зависимость монаховъ отъ орденскихъ генераловъ (179, примѣч. 12). Для ближайшаго наблюденія за монастырями епископъ избираетъ визитатора—одного на епархію, безъ опредѣленія срока службы, и настоятеля—отдѣльнаго для каждаго монастыря (183—191).

Отличительною особенностію въ положеніи католическихъ церквей, монастырей и ихъ духовенства въ Царствѣ Польскомъ, сравнительно съ положеніемъ ихъ въ Имперіи, является большая зависимость отъ гражданской власти.—Высшій правительственный надзоръ за монастырями принадлежитъ министерству внутреннихъ дѣлъ, которое дѣйствуетъ чрезъ Главнаго Начальника, губернаторовъ и др. гражданскихъ чиновъ (220). Поступленіе въ монастырь совершается не иначе какъ съ разрѣшенія министерства (202); торжественные монашескіе обѣты могутъ быть даваемы вступающими въ монастыри не ранѣе 30-лѣтняго возраста, при чемъ самое произнесеніе совершается въ присутствіи лицъ отражаемыхъ отъ духовнаго начальства и двухъ депутатовъ отъ гражданской власти (203). Переходъ изъ одного монастыря въ другой совершается только послѣ предварительнаго разрѣшенія министерства внутреннихъ дѣлъ (208). Монастырское начальство обязано извѣщать полицію о всѣхъ праздникахъ, на которые стекается много богомольцевъ (207). Въ губернскихъ управленіяхъ ведутся подробные списки всѣмъ монастырямъ; о всѣхъ перемѣнахъ въ личномъ составѣ монастырей губернаторы извѣщаютъ министерство внутреннихъ дѣлъ (221).—По отношенію къ нѣкоторымъ приходскимъ церквамъ правительству принадлежитъ право патронатства, или такъ назыв. коллатура (160). Администраторы церквей, утвержденные въ своихъ должностяхъ главнымъ начальникомъ, не могутъ быть лишены своихъ мѣстъ или перемѣщены безъ предварительнаго разрѣшенія этого начальника (130).—Далѣе, большая зависимость отъ гражданскаго правительства проявляется въ способѣ содержанія духовныхъ учреждений, монастырей и церквей. Всѣ же Консисторіи, семинаріи, монастыри и церкви получаютъ содержаніе исключительно отъ казны (116, 150, 151). Поэтому, всѣ имѣнія, принадлежація имъ, всѣ суммы и имущества, вновь жертвуемыя въ пользу ихъ или от-

казываемыя по духовнымъ завѣщаніямъ, состоятъ въ вѣдѣніи и полномъ распоряженіи правительства (137, 139, 140). Изъ этихъ источниковъ казна и назначаетъ жалованье, прибавляя къ этой суммѣ недостающее количество изъ общихъ средствъ казны (152). Плата за составленіе актовъ гражданскаго состоянія лицъ и за выдачу выписей предоставляется въ пользу духовныхъ лицъ и въ награду за ихъ труды (145), плата же за исправленіе требъ записывается въ особую книгу и часть всего дохода, опредѣленная по соглашенію министерства внутреннихъ дѣлъ съ епархіальнымъ начальствомъ, идетъ въ пользу церковнаго причта, остальное же все—въ церковныя попечительства (146—147).—Всѣ эти мѣры усиленнаго надзора за католическимъ духовенствомъ въ Царствѣ Польскомъ вызваны участіемъ его въ послѣднемъ польскомъ возмущеніи 1863—1864 г.г. Въ настоящее время принято и принимается много мѣръ къ обрусѣнію западнаго края, ослабленію въ немъ польскаго, неразрывно связаннаго съ латино-католическимъ, элемента и усиленію элемента русскаго и вмѣстѣ православнаго.

ЗАКЛЮЧЕНІЕ.

Какъ каждая отдѣльная личность, такъ всѣ народы и государства имѣютъ свою собственную фізіономію, свой индивидуальный характеръ, свои внутреннія духовныя особенности, направляющія и опредѣляющія ходъ жизни и развитія этого народа или государства. И Россія не составляетъ исключенія въ этомъ отношеніи. И она имѣетъ свои специфическія черты, которыя составляютъ и обусловливаютъ ея индивидуальность и самостоятельность среди другихъ странъ и народовъ. Внѣшнею характеристическою особенностію Россіи, какъ государства, является Самодержавіе, а внутреннею духовною чертою, какъ народа—Православная вѣра. Это двѣ такія черты Россіи, которыя проникаютъ собою всю жизнь ея и которыми опредѣляется вся какъ внѣшняя, такъ и внутренняя ея дѣятельность. Естественно, что ими же долженъ опредѣляться и характеръ отношеній русскаго государства ко всѣмъ неправославнымъ исповѣданіямъ въ русскихъ предѣлахъ; эти же особенности Россіи должны лежать, слѣдовательно, въ основѣ отношеній русскаго правительства и къ католичеству. Дѣйствительно, во

всѣ времена, какъ мы видѣли, католичество допускалось въ предѣлахъ Россіи по столько, по сколько оно въ лицѣ своего владыки—папы не посягало на права Самодержавной власти и путемъ пропаганды не наносило вреда господствующей православной вѣрѣ. Только въ этомъ смыслѣ католичество и пользовалось свободой въ Россіи во всѣ времена. И только эти предѣлы, а не иные, можетъ имѣть свобода католичества въ Россіи. Предоставить католичеству свободу большую значить для Россіи то же, что отказаться отъ себя самой, отъ своего историческаго прошлаго и пожертвовать своею духовною самостоятельностью.

Но папа всегда говорилъ и говоритъ, что католичество въ Россіи не пользуется свободой и терпитъ гоненія и преслѣдованія; то же самое повторяютъ за нимъ его единомышленники. И папа съ своей точки зрѣнія правъ такъ же, какъ право русское правительство. Дѣло въ томъ, что папа, какъ глава католической церкви и владыка всего міра, можетъ имѣть, и дѣйствительно имѣетъ, свои особенныя понятія о своихъ правахъ и достоинствахъ того вѣроисповѣданія, котораго онъ является главнымъ представителемъ, понятія, вытекающія опять изъ индивидуальныхъ особенностей этого владыки и его Царства. Но какъ не все то, что выдаетъ папа за истину, дѣйствительно справедливо, такъ и понятія его о своихъ правахъ и абсолютномъ превосходствѣ проповѣдуемаго имъ вѣроисповѣданія, не для всѣхъ и каждаго обязательны. Даже католическія державы Европы даютъ отпоръ папѣ въ притязаніяхъ на главенство въ ихъ государствахъ, тѣмъ больше законенъ этотъ отпоръ со стороны Россіи, какъ Царства православнаго и не знающаго папы, какъ владыки міра.—Итакъ, пока папа не откажется отъ своихъ притязаній на всемірное господство и на побѣду своимъ вѣроисповѣданіемъ всѣхъ другихъ христіанскихъ исповѣданій, до тѣхъ поръ онъ не можетъ примириться съ тѣмъ положеніемъ католичества, какое оно занимаетъ въ Россіи и до тѣхъ поръ Россія не можетъ дать католичеству большій просторъ сравнительно съ тѣмъ, какой оно имѣло и имѣетъ. Но какъ для папы совершенно невозможно первое, такъ для Россіи второе.

К. Богословскій.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ ВОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1898.

№ 8.

АПРѢЛЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.
1898.

Пісати воо̄мен.
Върою разумъваемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 30 Апрѣля 1898 года.

Цензоръ Протоіерей *Павелъ Солтисъ.*

ЗАКОНЪ И ЕВАНГЕЛІЕ.

1.

Законъ данъ чрезъ Моисея; благодать же и истина произошла чрезъ Иисуса Христа (Ев. Іоанна I, 17), такъ выясняетъ любимый ученикъ Христовъ значеніе и необходимость пришествія Господа. Это положеніе необходимо имѣть въ виду для правильнаго пониманія Евангельскаго правоученія.

Евангельское правоученіе не отмѣняетъ ветхозавѣтнаго правоученія, но утверждается на послѣднемъ, какъ на готовой почвѣ. Въ рѣчахъ Господа встрѣчаемъ мною нравственныхъ правилъ, но эти правила не составляютъ новаго законодательства сравнительно съ закономъ Моисеевымъ, и не въ этихъ правилахъ поведенія сущность ученія Господа. Поведеніе христіанина не есть цѣль и конецъ нравственности, но только начало ея. Цѣль же—всегда впереди человѣка, это совершенствованіе. *Будьте совершенны, какъ совершенъ Отецъ вашъ небесный* (Мѡ. V, 48). Смотри на эту всегда далекую цѣль, христіанинъ не предается самоуслажденію своимъ поведеніемъ, но забываетъ пройденное и стремится впередъ, идя отъ силы въ силу, домогаясь совершенства въ мѣру возраста Христова (Филип. III, 12—16. Ефес. IV, 13).

Но этотъ Евангельскій идеаль не уничтожаетъ значенія добрыхъ поступковъ. Каждый такой поступокъ является не въ одиночествѣ, не безъ связи съ другими, но какъ неизбѣжная точка на пути къ высшему благу. „Какъ законъ требуетъ части, такъ Евангеліе въ каждомъ добромъ дѣлѣ требуетъ цѣлаго“¹⁾.

¹⁾ Василія Великаго: Нравств. правила. Въ Хр. Чт. 1823 г. X, 66. Пр. 43-е.

Упуская это изъ виду и толкуя находящіяся въ Евангеліи указанія на поведеніе христіанина въ ихъ обособленности, мы подвергаемся опасности ложно перетолковать Евангельское правоученіе. Эта опасность тѣмъ возможнѣе, что Спаситель нерѣдко употреблялъ обороты рѣчи фигуральные, приточные. Ближайшимъ Своимъ ученикамъ Онъ сказалъ: *вамъ дано знать тайны царствія Божія, а тѣмъ внѣшнимъ все бываетъ въ притчахъ; своими ушами слышатъ и не разумѣютъ* (Марк. IV, 11—12). Въ правоученіи Господа и апостоловъ есть общія начала и частныя правила. Послѣднія должны быть изъясняемы при свѣтѣ первыхъ. Безъ соблюденія этого правила буквалистическое пониманіе частныхъ правилъ заведетъ насъ въ дебри казуистики. Приведемъ примѣры.

Господь сказалъ: *когда творишь милостыню, пусть лѣвая рука твоя не знаетъ, что дѣлаетъ правая; чтобы милостыня твоя была въ тайнѣ* (Мѡ. VI, 3—4). Если кто выведетъ отсюда, что добрыя дѣла должны совершаться *въ безусловной тайнѣ*, то это будетъ ошибочное заключеніе, такъ какъ рѣдко возможно соблюсти тайну сдѣланнаго, и изъ Евангелія мы видимъ, что исцѣленные Господомъ, не смотря на запрещеніе Его, усиленно разглашали о исцѣленіяхъ. Иногда же Онъ самъ повелѣвалъ имъ разглашать о исцѣленіяхъ. Тайна не есть какое либо несомнѣнное благо: *тайну цареву прилично хранить, а о дѣлахъ Божіихъ объявлять похвально* (Тов. XII, 7). Самъ Господь внушалъ своимъ ученикамъ: *такъ да светитъ свѣтъ вашъ предъ людьми, чтобы они видѣли ваши добрыя дѣла и прославляли Отца вашего небеснаго* (Мѡ. V, 16). Это значитъ, что тайна добрыхъ дѣлъ не всегда одобрительна и умѣстна. Истинный смыслъ изреченія о милостынѣ *въ тайнѣ* тотъ, что изъ добрыхъ дѣлъ не слѣдуетъ дѣлать выставки тщеславія, не слѣдуетъ разглашать о нихъ *съ цѣлію самовосхваленія*.

Другой примѣръ. Господь сказалъ: *кто ударитъ тебя въ правую щеку твою, обрати къ нему и лѣвую* (V, 39). Буквальное пониманіе изреченія не можетъ быть истиннымъ. Предоставленіе обидчику безпрепятственно продолжать и умножать свой грѣхъ не можетъ считаться выраженіемъ истиннаго человеколюбія. Самъ Господь, ударенный въ ланиту архіерейскимъ слугою,

не только не обратился къ дерзкому другой ланиты, но и вразумилъ его словами, полными достоинства и спокойствія. Что же значить обращеніе другой ланиты ударившему? Это фигуральное выраженіе немстительности и негнѣвливости.

Точно также не слѣдуетъ въ буквальноймъ смыслѣ понимать повелѣніе отдавать верхнюю одежду тому, кто хочетъ судиться изъ за рубашки (V, 40). Это повелѣніе означаетъ: употребляй всѣ мѣры къ примиренію съ соперникомъ.

Еще примѣръ. Сказано Господомъ: *если правое око твое соблазняетъ тебя, вырви его и брось отъ себя... и если правая рука твоя соблазняетъ тебя; отстѣпи ее и брось отъ себя* (V, 29—30). Эти слова не оставляютъ никакого сомнѣнія въ фигуральности изреченій нагорной проповѣди. „Правое око и правая рука указываютъ намъ не на другое что, какъ на любящихъ насъ со вредомъ для насъ“¹⁾. Христіанинъ долженъ отказаться отъ всего дорогого и милаго, если это отдаляетъ его отъ Христа.

Въ такомъ же духѣ должно быть понимаемо изреченіе: *не собирайте себѣ сокровищъ на землѣ* (VI, 19). Не самое дѣло приумноженія сокровищъ противно вѣрѣ христіанской, а пристрастіе къ чему либо земному, предпочтеніе земного небесному, раздвоенность сердца.

Буквалистическое пониманіе словъ Господа во времена Іоанна Златоустаго приводило къ тому, что христіане всячески избѣгали словъ „рака“ и „уродъ“, безбоязненно употребляя въ то же время другія названія, болѣе тяжкія²⁾.

Откуда такое различіе приточныхъ наставленій Господа отъ точныхъ и ясныхъ правилъ Моисея? Отвѣтъ данъ уже ранѣе: Моисеемъ данъ былъ Законъ, внѣшнее правило, а Іисусъ Христосъ показываетъ, какъ человѣческое сердце, подъ вліяніемъ любви къ Богу и ближнимъ, превосходить мѣру Закона, по-

¹⁾ Творенія св. І Златоуста. Изд. Сиб. Д. Ак. I, 134.

²⁾ Тамъ же, стр. 134. Буквалистическое пониманіе евангельскихъ наставленій, стѣсняющее проявленія нравственной свободы христіанина, противно самому духу Евангелія и тому положенію, что *суббота ради человека бысть, а не человекъ ради субботы ради* (Марка II, 27). Предписанія Закона даны для человека, а не человекъ — для предписаній.

стигаетъ благодать и истину. Правила Моисеевы какъ бы говорятъ: „все въ исполненіи“, а наставленія Иисусовы добавляють: „не только исполни законъ, но приведи и сердце свое въ полное съ нимъ согласіе“.

2.

На почвѣ буквалистическаго пониманія евангельскихъ наставленій вырастають: или сектантское лжетолкованіе, образцами котораго богато и наше время, или ложное мнѣніе о непримѣнимости евангельскихъ требованій къ современной жизни. Какъ будто слѣдованіе Христу превышаетъ человѣческія силы! Напротивъ, Христось не возлагалъ на человѣковъ бременъ неудобноносимыхъ; Онъ тростника надломленнаго не преломлялъ и тлѣющаго лына не загашалъ. Въ этомъ духѣ Христова человѣколюбія и должны быть понимаемы евангельскія увѣщанія. Но „ни Маркіонъ, ни Валентинъ, ни Манесъ, ни другіе сектанты не удержались въ предѣлахъ такой умѣренности; ибо въ нихъ говорилъ не Христось шадящій овецъ Своихъ и полагавшій за нихъ душу Свою, но человѣкоубійца, отецъ лжи. Посему они и погубили всѣхъ повѣрившимъ имъ“¹⁾.

Съ другой стороны, неразумный христіанинъ, видя въ наставленіяхъ Спасителя не законъ сердца, а законъ поведенія, привыкаетъ думать, что этотъ законъ слишкомъ высокъ и недостижимъ въ обыденной жизни, что Евангеліе обязательно къ исполненію только для монаховъ и клириковъ. И когда пастырь обращается къ такому мірянину съ увѣщаніемъ сообразовать жизнь съ Евангеліемъ, мірянинъ рѣзко отвѣчаетъ: „оставь свое Евангеліе“²⁾.

Христіанская нравственность состоитъ не въ исполненіи тѣхъ или другихъ правилъ, она даже—и не во вѣншемъ подражаніи Христу, но во внутреннемъ общеніи съ Нимъ, въ воображеніи въ себѣ образа Христова. Христіанинъ—богоносець. Онъ носитъ Бога въ сердцѣ, въ умѣ, въ дѣлахъ. Это—цѣль христіанскаго назиданія, какъ то высказалъ ап. Павелъ Галатамъ: *дѣти мои, для которыхъ я снова въ мукахъ рож-*

1) Тамъ же, стр. 294.

2) Такой отвѣтъ данъ былъ пр. Исааку Сиріанину, убѣждавшему законодателя согласно Евангелію, простить должника.

деня, доко́мъ не изобразится въ васъ Христосъ (IV, 19). Развитіе, ростъ соединены съ закономъ христіанской нравственности и для обществъ, и для отдѣльныхъ личностей. Начавшись здѣсь въ немощи и ограниченности, нравственность христіанина достигаетъ зрѣлости въ другомъ вѣкѣ. На эту нескончаемую задачу нравственности и указалъ Христосъ въ словахъ: *будьте совершенны, какъ совершенъ Отецъ вашъ небесный.*

Нравственность христіанскую можно уподобить безпредѣльно высокой, но пологой горѣ. Путь длиненъ и требуетъ постоянного напряженія силъ, но восхожденіе на эту гору посильно всякому человѣку. Свыше силъ никто не обязанъ дѣлать даже въ чисто человѣческихъ отношеніяхъ (*ultra posse nemo obligatur, сверхъ силъ никто не обязывается*), тѣмъ болѣе Спаситель не могъ дѣлать людямъ увѣщаній неудобопримѣнимыхъ и непосильныхъ для людей, одаренныхъ отъ Бога различными силами и талантами.

Ты—немощенъ, ты—плохого мнѣнія о своихъ достоинствахъ и качествахъ души,—тѣмъ лучше: „основаніе христіанства состоитъ въ томъ, чтобы человѣкъ дѣлалъ добрыя, дѣла, не успокоивался въ нихъ и не считалъ себя великимъ, но былъ нищимъ въ духѣ. Напротивъ, тогда-то наипаче, когда начнетъ въ немъ дѣйствовать благодать, онъ долженъ трудиться и жаждать, дабы не почувствовать сытости и не почестъ себя праведнымъ, или богатымъ благодатію“¹⁾. „Какъ въ денежныхъ дѣлахъ получившій прибыли двѣ златницы воспламеняется большимъ желаніемъ собрать и скопить еще десять и двадцать, такъ бываетъ и съ добродѣтелію: кто сдѣлалъ одно доброе дѣло и подвигъ, тотъ отъ этого самаго подвига получаетъ побужденіе и поощреніе къ предпріятію другихъ подвиговъ“²⁾. *Всякія кончины видѣть конецъ: широка заповѣдь Твоя зѣло* (Псал. СХVIII, 96). „Пророкъ говоритъ: всякаго дѣла или предпріятія я видѣлъ предѣлъ: начинается оно, продолжается и приходитъ къ концу своему. Заповѣдь же Твоя широка зѣло, то есть, не имѣетъ конца; начни ее исполнять, и никогда не дойдешь до того, чтобы сказать: кончилъ, больше не требуется. На какую высокую степень ни стань въ какой либо добродѣтели, никогда

¹⁾ Пр. Марка Подвижника: „О храненіи сердца“. Христ. Чт. IV, 12.

²⁾ Творенія св. І. Златоустаго. I, 730.

не можешь сказать: довольно, потому что есть еще степень ея выше той, на которой ты стоишь. Возьмите милосердіе: можно ли думать, чтобъ кто-либо дошелъ въ немъ до послѣдняго предѣла совершенства, когда предѣломъ этимъ назначено милосердіе Отца небеснаго, въ Которомъ все безпредѣльно? Смиреніе есть самое естественное чувство у всѣхъ преуспѣвающихъ въ добродѣтеляхъ, и чѣмъ кто выше по добродѣтелямъ, тѣмъ бываетъ смиреніе, ибо предъ нимъ открывается безконечный путь, который предлежитъ ему пройти. Если же-безконечный, то все пройденное—ничто; путь будто еще и не начать“ ¹⁾.

3.

Въ виду такого смиряющаго характера евангельскаго правоученія, никакъ не слѣдуетъ придавать много значенія соблюденію такъ называемыхъ отрицательныхъ заповѣдей: не убивай, не блуди, не божись, не судись и т. п. „Справедливость требуетъ, чтобы воздерживающіеся отъ злыхъ дѣлъ не вѣнцы получали, а только не подвергались наказанію. И такое установленіе можно видѣть не только въ нашихъ (церковныхъ), но и во вѣдшихъ законахъ. Убийца, гласящій законы, пусть будетъ казненъ смертію; но не прибавляютъ: неубивающій пусть получить почести. Воръ, гласящій законы, пусть будетъ наказанъ, но не повелѣваютъ, чтобы удостоивался дара тотъ, кто не похищаетъ чужого; и подвергая смерти прелюбодѣя, они не удостоиваютъ никакой награды того, кто не вредитъ чужимъ бракамъ. Надобно воздавать похвалу и удивляться тѣмъ, которые преуспѣваютъ въ добрѣ, а не тѣмъ, которые избѣгаютъ зла. Поэтому Господь нашъ угрожалъ геенною тому, кто безъ причины и напрасно будетъ гнѣваться на брата своего и назоветъ его уродомъ, но не обѣщалъ Царства небеснаго тѣмъ, которые не гнѣваются напрасно и воздерживаются отъ злословія, а потребовалъ еще другого, большаго и важнѣйшаго, сказавъ: *любите враги ваша*“ ²⁾.

Не только уклоненіе отъ зла не можетъ считаться призна-

¹⁾ Еп. Теофанъ (Говорова). Толкованіе на 96-й ст. СХVIII ст.

²⁾ Творенія св. І. Златоуста I, 291—292.

комъ нравственной высоты христіанина, но, по Евангелію, не всякое добродѣланіе заслуживаетъ одобренія. Значеніе дѣла состоитъ не въ его важности, пользѣ и достоинствѣ, а въ настроеніи, съ какимъ оно совершается. Спаситель поступокъ вдовицы, сдѣлавшей весьма малый вкладъ въ церковную казну, оцѣнилъ высоко ради усердія, съ какимъ сдѣланъ былъ этотъ вкладъ. Когда при совершеніи того или другого поступка мы руководимся расчетомъ, личной пользой и самолюбіемъ, то поступокъ нашъ не можетъ быть нравственно добрымъ, хотя бы онъ и былъ полезенъ для ближнихъ. Если, на примѣръ, хозяинъ хорошо кормитъ своихъ слугъ въ расчетъ, что это ему будетъ выгодно, то такой хозяинъ не лучше жертвователя по тщеславію и „лишь по наружности исполняетъ заповѣдь, но въ сущности удовлетворяетъ своей тайной страсти и растлѣваетъ доброе дѣло грѣховными помыслами“ ¹⁾).

Когда же подобные грѣховные помыслы не служатъ главнымъ побужденіемъ къ дѣлу, но являются только въ качествѣ тонкой примѣси къ доброму расположенію, то это не должно смущать добродѣлающаго. Такая примѣсь почти неизбежна въ дѣланіи человѣческомъ. По одному тонкому замѣчанію, въ каждомъ добромъ дѣлѣ есть нѣчто нуждающееся въ прощеніи. Такъ рассуждали и подвижники христіанскіе. Одинъ братъ сказалъ пр. Пимену: „когда я даю кому хлѣба или чего другого, то демоны представляютъ мнѣ то дѣло нечистымъ, какъ бы челоуѣкоугодливымъ“ Пименъ возразилъ: „хотя бы изъ челоуѣкоугодія дѣлалось, а давать должно. Въ одномъ городѣ жили два земледѣльца; одинъ сѣялъ и собиралъ съ мякиной, а другой не хотѣлъ сѣять и собирать. Въ голодный годъ который изъ нихъ будетъ имѣть пропитаніе?“ Братъ отвѣтилъ: „тотъ, кто собиралъ, хотя бы хлѣбъ былъ и нечистый“ Пименъ заключилъ: „такъ и мы станемъ сѣять немного добрыхъ дѣлъ, хотя и не вполнѣ чистыхъ, дабы не умереть съ голода“ ²⁾).

Поэтому не совершенно лишено значенія добродѣланіе съ при-
нужденіемъ. Извѣстно, что хлѣбъ, брошенный св. Петромъ Мыта-

¹⁾ Пр. Марка Подвижника. Слово о законѣ духовномъ гл. 169. Въ книгѣ „о терпѣніи скорбей“ еп. Игнатія, Сиб. 1893 г. стр. 24.

²⁾ Христ. Чтеніе. 1821 г. т. III, стр. 327.

ремь въ неотвязчиваго просителя, былъ первой жертвой, оказавшей великую пользу невольному жертвователю. Черезъ упорядоченіе внѣшнихъ дѣйствій до нѣкоторой степени достигается упорядоченіе внутренней жизни человѣка, что особенно замѣтно въ дѣтскомъ возрастѣ. Принужденіемъ себя къ нежелаемому можно побѣдить дурную привычку и образовать доброе расположеніе и добрую привычку. „Наши дѣла оставляютъ отпечатокъ не только во внѣшнемъ мірѣ, но прежде всего оставляютъ слѣдъ въ нашей внутренности, въ нашей душѣ, о чемъ говоритъ св. Писаніе: *дѣла его идутъ вслѣдъ за нимъ* (Откр. XIV, 13). Силы, на служеніе которымъ мы посвятили себя, кладутъ на насъ свою печать“¹⁾.

Это условное, служебное значеніе невольнаго подвижничества не ослабляетъ, а только подтверждаетъ намъ безусловную важность настроенія при добродѣланіи. „Добрыя расположенія и суть собственно добродѣтели. Не тотъ безгнѣвенъ, кто не бранить своего обидчика, но тотъ, кто въ сердцѣ имѣетъ къ нему незлобіе. Не тотъ имѣетъ уваженіе и послушаніе, кто кланяется и скоро говоритъ: слушаю, но тотъ, кто питаетъ сіи добродѣтели въ сердцѣ“²⁾. „Сердце есть начало и корень нашихъ дѣйствій. Чего нѣтъ въ сердцѣ, того и въ самой вещи нѣтъ. Вѣра не есть вѣра, любовь не есть любовь, когда на сердцѣ не имѣется, но есть лицемеріе; смиреніе не есть смиреніе, когда не въ сердцѣ; дружба не дружба, когда внѣ только является, а въ сердцѣ не имѣетъ мѣста“³⁾.

Отъ настроенія и расположенія человѣка зависитъ и цѣль дѣла, а отъ цѣли—дѣйствительное достоинство или недостоинство дѣланія. Даже „дѣла безразличныя отъ цѣли получаютъ качество, т. е. отъ цѣли доброй становятся добрыми, отъ худой—худыми. Хорошая цѣль въ добромъ дѣлѣ украшаетъ и возвышаетъ его, цѣль худая въ худомъ дѣлѣ усиливаетъ его худобу и безнравственность. Напримѣръ, кто изучаетъ истинны вѣры для распространенія Царства Христова, или кто вольно

¹⁾ Мартенсенъ. „Хрис. ученіе о нравственности“. т. 1-й § 25. Переводъ А. Лопухина. Спб. 1890. Стр. 98.

²⁾ Теофанъ, еп. „Письма о Христ. жизни“. Спб. 1880. Стр. 214.

³⁾ Тихона Задонскаго. Т. IV, § 33.

стоятъ въ церкви, чтобы не подумали, что онъ держится благочестія. Цѣль худая въ добромъ дѣлѣ поѣдаетъ его доброту, а цѣль добрая въ дѣлѣ худомъ не сообщаетъ ему своей доброты. Напримѣръ, кто поетъ или читаетъ въ церкви, чтобы показать свое искусство, а не назидать, тотъ доброе дѣлаетъ худымъ, а кто присвоитъ себѣ чужое, чтобы помочь, худого не дѣлаетъ добрымъ“¹⁾).

Въ день суда не столько поступки, сколько состояніе сердца людей послужитъ основаніемъ раздѣленія людей *одесную и ошуюю*. Тогда *будутъ двое на одной постели; одинъ возметъ, а другой останется. Двое будутъ на полѣ; одинъ возметъ, а другой останется* (Лука XVII, 34—36). При совѣстной и одинаковой, по видимости, жизни между людьми окажется великое внутреннее различіе, ибо „тѣ, которые живутъ вмѣстѣ съ людьми богоугодными, и собственнаго своего сердца не исправляютъ, ни какой себѣ пользы не получаютъ, хотя, повидимому, живутъ подобно имъ“²⁾).

4.

Къ тому, что выше сказано о заповѣдяхъ отрицательныхъ, слѣдуетъ добавить, что и исполненіе положительныхъ предписаній нравственнаго закона безъ добраго расположенія сердца имѣетъ мало достоинства. Напримѣръ, Законъ повелѣваетъ чтить родителей, но онъ не указываетъ и не можетъ указать всѣхъ формъ проявленія сыновняго почтенія. Поэтому, если нѣтъ такого почтенія въ сердцѣ человѣка, то онъ не сдумѣетъ осуществить, исполнить заповѣдь о почитаніи родителей. Противъ его воли недостатокъ внутренняго почтенія выйдетъ наружу. Въ десятой синайской заповѣди Законъ и самъ обращается къ сердцу человѣка, когда говоритъ: *не пожелаи*. Здѣсь Законъ осуждаетъ уже не внѣшнія проявленія злой воли, а указываетъ на самый корень грѣха—дурное влеченіе, отсутствіе любви, которая есть *испоминіе закона* (Рим. XIII, 8—10).

1) „Письма о хр. жизни“ стр. 197.

2) Св. Василія Великаго: „Нравств. правила“. Въ Христ. Чтен. 1823 г. т. X. Стр. 56.

Проповѣдую такую любовь, Евангеліе обезпечиваетъ и облегчаетъ исполненіе закона.

Спросятъ: если весь Законъ—въ настроеніи сердца, въ одномъ словѣ: возлюбиши, то „зачѣмъ уставы, освященія, таинства, эта немалая система ученій? Зачѣмъ эти тѣсныя врата и узкій путь? Зачѣмъ эти посты, бдѣнія, молитвы?—Затѣмъ, чтобы возвести насъ къ любви. Любовь есть плодъ въ духовной нашей спасительной жизни. Много труда, много подвиговъ надо имѣть, чтобы принести этотъ плодъ. Сердце все заросло земными древами страстей, заглушающихъ любовь. Гдѣ страсть, тамъ нѣтъ мѣста любви. Любовь милосердствуетъ: какъ же она будетъ въ сердцѣ, когда тамъ утвердилось окамененное равнодушіе къ страданіямъ другихъ? Любовь не завидуетъ: какъ же она будетъ въ сердцѣ, когда тамъ живетъ зависть? Искорените прежде древа страстей, и на мѣсто ихъ произрастетъ одно многовѣтвистое древо, дающее цвѣтъ и плодъ любви. Но только начните искоренять страсти, и вы неизбежно вступите въ путь тѣсный и прискорбный, встрѣтитесь съ необходимостью облекаться во всеоружіе подвиговъ и лишеній, должны будете проходить всѣ освятительныя, исправительныя и руководительныя законоположенія Церкви. Пройдите терпѣливо все, предлагаемое вамъ правилами благочестивой жизни во св. Церкви, все отъ мала до велика; чрезъ это только достигнете истинной любви“¹⁾.

Это подчиненіе христіанина предписаніямъ Закона не признакъ рабства, но дѣло свободы и приводитъ къ умноженію свободы. Ослабляя и искореняя страсти, заповѣдь освобождаетъ человѣка отъ того, что наиболѣе связываетъ свободу. Какъ грунтовая краска дѣлаетъ доску болѣе воспримчивой къ другимъ цвѣтамъ, такъ и слѣдованіе предписаніямъ закона подготавливаетъ душу къ воспріятію и усвоенію вѣры и любви. Правила обращенія съ ближними, чтеніе Писанія, соблюденіе праздничнаго покоя, посѣщеніе богослуженія и слушаніе проповѣди еще не дѣлаютъ истиннымъ христіаниномъ, но расчищаютъ

¹⁾ Еп. Теофана. „Любовь вънецъ жизни христіанской“. Въ Дом. Бес. 1872 г. № 32.

почву для христіанскаго настроенія. Не менъ живописецъ, который захочетъ обойтись безъ грунтовой окраски, но плохъ и тотъ, который ограничится однимъ грунтованіемъ.

Исполненіемъ предписаній Закона воспитывается совѣсть, которая, безъ указаній закона, есть руководитель не довольно надежный. Какъ для малаго ребенка нужна нянька, такъ для незрѣлой совѣсти нуженъ Законъ. Часто въ жизни требуется прямое указаніе, какъ поступить. „Всякій такой случай подобенъ торговлѣ: свѣдущій въ ней пріобрѣтетъ многое, несвѣдущій терпитъ убытокъ. Господь сокровенъ въ заповѣдяхъ своихъ, и обрѣтается ищущимъ Его по мѣрѣ исполненія ими заповѣдей Его“¹⁾.

Законъ воспитываетъ и направляетъ совѣсть. Но „какъ для воспитателя самую великою похвалою бываетъ то, что воспитанный имъ юноша уже не имѣетъ нужды въ его надзорѣ для сохраненія цѣломудрія, потому что уже довольно укрѣпился въ этой добродѣтели; такъ и для закона величайшею похвалою является то, что мы уже не имѣемъ нужды въ его помощи. Ибо этимъ самымъ мы и обязаны закону, что душа наша сдѣлалась довольно способною къ принятію высшаго любомудрія“²⁾.

Законъ—лѣстница, чрезъ которую мы достигаемъ вершины христіанской свободы. Свобода же эта есть не произволъ, но отрицаніе произвола, охотное слѣдованіе Христу, водвореніе нравственнаго закона въ своемъ сердцѣ.

5.

Труденъ или легокъ путь отъ грѣховной неволи къ нравственной свободѣ,—вопросъ близкій сердцу каждаго христіанина.

Въ Писаніи мы находимъ два отвѣта на этотъ вопросъ. Какъ *тѣсны врата и узокъ путь, ведущіе въ жизнь*, говоритъ Спаситель (Мѡ. VII, 14). Но Онъ же возглашаетъ: *иже Мое бже и бжея Мое леяко* (XI, 30). Оба эти положенія дополняютъ другъ друга. Добродѣтель трудна въ началѣ по своей противоположности нашей грубой и своекорыстной жизни. Она

¹⁾ Марка Подвижника. „Слово о дум. опр. дѣламъ“, гл. 212 и „Слово о законѣ грѣховномъ“ гл. 190.

²⁾ Твор. Златоуста. I, 655.

требуетъ отреченія отъ многого, что мы привыкли считать условіемъ счастья. Но коль скоро мы вступимъ *въ тѣсныя врата и узкій путь*, мы всѣмъ существомъ почувствуемъ, что *иже* Христово благо и бремя Его леко. Здѣсь бываетъ тоже, что съ ученіемъ. Приступъ къ каждой наукѣ труденъ, но кто вошелъ во вкусъ науки, тотъ находитъ въ ней отраду и отдыхъ. „Начни терпѣливымъ хожденіемъ въ заповѣдяхъ. Не жалѣй себя, нудь безъ жалости, съ нѣкоторою жестокостію къ себѣ. Если поступишь такъ, притрудное хожденіе въ заповѣдяхъ переродится въ окрыляющую любовь къ нимъ, а чаяніе спасенія въ видѣніе и вкушеніе спасенія“ ¹⁾.

„Великъ предлежащій путь. Но не смотри вдругъ на все пространство пути, дабы совсѣмъ не оставилъ его. Плаватель не вдругъ переплываетъ море. Въ дѣлахъ благочестія не должно ни слишкомъ надѣяться на себя, ни чрезмѣрно отчаяваться. Первое расслабитъ тебя, другое вовсе низвергнетъ. Ты такъ поступай: одно дѣло исполняй со всею ревностію, другое понемногу, а за тѣмъ, что не по силамъ твоимъ, не гонись. Здѣсь не такъ, какъ на пути: остатокъ (несовершенно конченный подвигъ) не дѣлаетъ тщетнымъ всего труда“ ²⁾.

Не слѣдуетъ смѣшивать закона съ нашими обязанностями. Законъ необъятенъ: *заповѣдь Господня широка зѣло*. При мысли объ этой широтѣ мы испытываемъ недоувѣріе къ своимъ силамъ. Но то, что мы обязаны сдѣлать въ каждый данный моментъ, не превышаетъ нашихъ силъ. Если напримѣръ, мы заботимся о исправленіи своего сердца, то наилучшій способъ исправленія будетъ тотъ, „чтобы исполнять заповѣди по частямъ, принимаясь сперва за одну, потомъ переходить къ другимъ. Твердо укоренивъ въ себѣ одну добрую привычку, съ большею легкостію перейдемъ и къ прочимъ заповѣдямъ“ ³⁾.

Исполненіе закона облегчается еще чрезъ то, что всѣ добродѣтели связаны между собою: „молитва съ любовію, любовь съ радостію, радость съ кротостію, кротость съ смиреніемъ, смиреніе съ услужливостію“ ⁴⁾.

¹⁾ Еп. Теофана. Толкованіе на ст. 166 псалма СХVIII.

²⁾ Св. Григорій Богословъ. „Духовныя мысли“. Въ Хр. Чт. 1829, т. XXXI, 251.

³⁾ Твор. Златоуста. II, 56.

⁴⁾ Макарія Великаго. „Слово о храненіи сердца“. Христ. Чт. 1821. IV, 8.

Много заповѣдей, а духъ въ нихъ одинъ. Поэтому и всѣ добродѣтели соединены между собою такъ, что при недостаткѣ одной не могутъ быть совершенны и другія; а совершенство одной предполагаетъ и существованіе другихъ. Если ты истинно любишь Бога, то не можешь не любить и ближняго; и если любовь къ ближнему въ тебѣ совершенна, то есть и любовь къ Богу, къ Отцу всѣхъ человѣковъ. Если ты вполнѣ справедливъ, то и благотворителенъ, а если вполнѣ благотворителенъ, то не можешь ни къ кому быть несправедливымъ, ибо несправедливость сама по себѣ есть зло для ближняго. Ревнитель добра искренній всегда смиренъ, потому что если бы онъ возгордился своею добродѣтелію, то ревность его о добромъ сдѣлалась бы лицемѣрною. Смирение совершенное не отвлекаетъ отъ дѣятельности во благо другихъ, напротивъ, поощряетъ къ этой дѣятельности, ибо, не надѣясь на собственные силы и достоинство, смиренный непрестанно испрашиваетъ благодатной помощи и стремится къ лучшему¹⁾.

Не всегда трудна добродѣтель, и не всегда легко достается порокъ. „Что труднѣе, искать ли несмѣтныхъ сокровищъ, или довольствоваться тѣмъ, что имѣешь? денно и ношно вычислять гнусные прибитки и насильственные проценты, или наслаждаться довольствомъ и любовію къ ближнему? Что труднѣе обижать ли всѣхъ, или помогать обиженнымъ? страдать отъ мучительной болѣзни сребролюбія, или быть свободнымъ отъ ея свирѣпства? сплетать обманы, или торговать съ другими по честности? возмущаться противъ правителей, или жить спокойно? похищать чужое имущество, или дарить и собственное? вѣшпываться въ чужія дѣла и злодѣянія, или не быть причастнымъ ихъ дѣламъ и страху?“²⁾

Радость и легкость исполненія закона вѣдомы были и ветхоавѣтному человѣку, что съ особенною силою сказалось въ слѣдующихъ стихахъ сто осьмнадцатаго псалма: *если бы не жаждалъ Твой былъ утѣшеніемъ моимъ, погибъ бы я въ бдствіи моемъ. Во вѣкъ не забуду повелѣній Твоихъ, ибо ими Ты*

¹⁾ Прот. Л. М. Скворцовъ въ Дом. Бес. 1867. Вып. XXII.

²⁾ Св. Исидора Пелусіота. Письмо Урстенуфію чтецу. Христ. Чт. 1826 г. IIIY, 294.

оживляешь меня. Какъ люблю я законъ Твой! весь день размышляю о немъ. Откровенія Твои я принималъ, какъ наслѣдіе на отки, ибо они веселіе сердца моего (ст. 92, 93, 97 и 111).

Для христіанина же, при его любви ко Христу, сладость закона на столько велика и сильна, что онъ, забывая горькую дѣйствительность, восклицаетъ: „если есть въ мірѣ радость, то вѣрно обладаетъ ею чистое сердце. И если есть гдѣ скорбь и тѣснота, про то всего ближе вѣдаетъ злая совѣсть“¹⁾. Извѣстно, что повиноваться любимому сладко и въ трудномъ, а нелюбимому тяжело и въ легкомъ.

Влекомый любовію ко Христу, христіанинъ не довольствуется исполненіемъ предписаній Закона, но на основѣ этого Закона создаетъ себѣ новыя, повидимому, труднѣйшія обязанности, исполняетъ ихъ легко и радостно. Таково монашество съ его отреченіемъ отъ радостей семейныхъ, отъ пріобрѣтеній вещественныхъ и отъ своей воли. Таково миссіонерство съ удаленіемъ отъ семьи и родины, съ лишеніями, скорбями и опасностями. Таково служеніе больнымъ и бѣдствующимъ, ради котораго знатныя и богатныя дамы и дѣвицы отрекаются отъ удобствъ своей жизни, являются тамъ, гдѣ есть нужда въ человѣческомъ участіи и помощи,—на полѣ войны или въ тайгѣ сибирской среди прокаженныхъ,—голодаютъ, вябнуть, изнемогаютъ тѣлесно, но души сохраняютъ свѣтлыми и мирными. Слово благодарности изъ устъ больного, слово Сына Человѣческаго: *вы поспытили Меня*—для такихъ лицъ дороже всѣхъ утѣхъ міра сего. Ихъ братья и сестры, живущіе по законамъ вѣка сего въ нѣгѣ и роскоши, вязнутъ въ мелочахъ жизни, изнемогаютъ отъ тоски душевной.

Подведемъ итогъ разсужденіямъ.

Въ Евангеліи и апостольскихъ посланіяхъ нерѣдко встрѣчаются увѣщанія и наставленія правоучительнаго характера. Но эти наставленія суть не столько предписанія къ исполненію, сколько указаніе идеала и настроенія. Евангельское правоученіе—не законъ поведенія, а законъ сердца. Идеаль еван-

¹⁾ Омы Кемпійскаго: „О подражаніи Христу“. Слб. 1885. Стр. 65.

гельскій безпредѣленъ, но путь къ нему открытъ и для слабыхъ. Въ началѣ этого пути имѣеть мѣсто законническое подневольное исполненіе предписаній, въ качествѣ дисциплинарной мѣры и средства для воспитанія совѣсти. Это путь чрезъ неволю къ свободѣ.

Законъ поведенія на этомъ пути постепенно становится закономъ сердца и добродѣланіе изъ законническаго становится евангельскимъ, изъ труднаго—радостнымъ. Придавать въ Евангеліи значеніе отрицательнымъ заповѣдямъ и буквально толковать образныя наставленія Христа—значить стоять еще на законнической точкѣ зрѣнія ¹⁾.

Законъ и Евангеліе какъ въ историческомъ развитіи цѣлыхъ народовъ, такъ и въ нравственномъ совершенствованіи каждаго отдѣльнаго человѣка—не противоположны, но союзны. Евангеліе не отмѣняетъ нравственнаго Закона, но восполняетъ, углубляетъ его и обезпечиваетъ его исполненіе. Въ этомъ смыслѣ и сказано Господомъ Иисусомъ: *не думайте, что Я пришелъ нарушить законъ или пророковъ: не нарушить пришелъ Я, но исполнить* (Мѡ. V, 17).

Прот. Ст. Остроумовъ.

1) На этой законнической точкѣ зрѣнія и стоитъ одинъ русскій не въ мѣру знаменитый писатель, сводящій все Евангельское нравоученіе къ пяти заповѣдямъ, начинающимся съ союза „не“.

УЧЕНИЕ ЛЮТЕРА О ТОМЪ, ЧТО ПАПА—АНТИХРИСТЪ.

(Окончаніе *).

Намъ осталось еще привести нѣкоторыя мысли Лютера о папѣ, какъ антихристѣ, изъ краткихъ изреченій Лютера, которыя были произносимы и записываемы въ разные времена его жизни. Сюда относятся: *Auslegung vieler schöner Sprüche heiliger Schrift, welche Lütther Etlichen in ihre Bibeln geschrieben.* (Изъясненія многихъ прекрасныхъ реченій Священнаго Писанія, которыя Лютеръ вписалъ нѣкоторымъ въ ихъ Библии) и многочисленныя *Tischreden*, т. е., Застольныя рѣчи Лютера. А въ заключеніе изложимъ его толкованіе второй половины 11 и 12 главы книги Давида, которыя онъ примѣняетъ къ папѣ.

Въ „Изъясненіи прекрасныхъ реченій Священнаго Писанія“ мы нашли только одно мѣсто, гдѣ онъ говоритъ о папѣ, какъ антихристѣ. Изъясняя слова изъ книги пророка Давида, что царь ни любви женѣ, ни Божества ни какого не уважить (11, 37), Лютеръ говоритъ, что Богъ, запрещая блудъ, прелюбодѣяніе и противоестественныя чувственные пороки, желаетъ, чтобы мужчина и женщина жили въ бракѣ для рожденія дѣтей и для избѣжанія блуда. Отсюда, заключаетъ Лютеръ, видно, что за діаволъ папа, который такую заповѣдь (о почитаніи дѣтьми родителей) и дѣло Божіе разоряетъ не только самымъ фактомъ, но и научая этому другихъ, какъ будто хоршему

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1898 г. № 6.

дѣлу, и такимъ образомъ онъ, какъ настоящій антихристъ, извращаетъ и осуждаетъ заповѣди и твореніе Божіе ¹⁾.

Застольныя рѣчи Лютера, число которыхъ простирается до нѣсколькихъ тысячъ, распредѣлены по отдѣламъ. Одинъ изъ отдѣловъ, въ количествѣ 167 рѣчей, озаглавивается: Tischreden vom Antichrist oder Papste (застольныя рѣчи объ антихристѣ или папѣ).

Въ одной изъ этихъ рѣчей Лютеръ поясняетъ сейчасъ упомянутое изреченіе книги Давіида. Это пророчество, говоритъ онъ, подъ именемъ Антиоха въ полномъ видѣ относится къ антихристу (Antichrist), какъ это согласно толкуютъ всѣ богословы, потому что онъ не будетъ почитать ни Бога, ни любви женъ, т. е., брачнаго состоянія. Антихристъ (Antichrist) на землѣ презираетъ то и другое, именно, Бога, т. е., религію, и человѣка. И хотя онъ мужчина, однако онъ не будетъ почитать женщину, даже будетъ презирать ее, т. е., будетъ презирать строй міра и семьи, всѣ законы, права, царей, королей. Ибо женами производятся дѣти, и этимъ поддерживается человѣческой родъ и создается міръ; и если антихристъ ставитъ ихъ ни во что и даже презираетъ, то онъ презираетъ и весь строй домашній и мировой, всѣхъ царей и королей и всѣ ихъ права, законы и установленія.... Кто презираетъ женъ, тотъ презираетъ и Бога, и человѣка... „Читай, продолжаетъ Лютеръ, всю 12-ю главу ²⁾. Можно, пожалуй, подумать, что пророкъ намекаетъ на время, когда царствовали императоръ Калигула и другіе тираны; но онъ ясно и выразительно говоритъ, что царь будетъ владычествовать въ священномъ городѣ, между двухъ морей, т. е., въ Римѣ. въ Италіи. Турки тоже царствуютъ между двухъ морей, въ Константинополь, но Константинополь—не священный городъ; притомъ Турки не почитаютъ Маозимъ, не укрѣпляютъ и не требуютъ Божескаго по-

1) В. 52, в. 333—334.

2) Это, какъ и многія другія мѣста въ сочиненіяхъ Лютера, а также и его переводъ книги Давіида съ еврейскаго на нѣмецкій языкъ, помѣщенный въ 41 т. доказываютъ, что послѣдніе десять стиховъ 11-й главы книги Давіида Лютеръ присоединилъ къ 12-й главѣ, такъ что у него они являются десятью первыми стихами 12-й главы.

читанія Маозимъ, равно какъ не запрещаютъ они и брака. Даниилъ предвидѣлъ собственню папу, который съ великою ревностію дѣлаетъ то и другое“. „Вѣрьте, что это такъ, обращается Лютеръ къ своимъ слушателямъ, и вѣрьте Даниилу въ томъ, что папа—истинный антихристъ (rechte Antichrist) 1).

Въ другой рѣчи Лютеръ говоритъ, что предсказаніе Даниила о тираннѣ, что онъ возвысится надъ Богомъ Боговъ и надъ всѣмъ, что называется Богомъ, т. е., надъ всякимъ Божиимъ учрежденіемъ, и противъ всякаго Богослуженія, и противъ того, что именуется Богомъ чтимымъ и проповѣдуемымъ нами въ церквахъ, есть точно описаніе папы, потому что онъ возстаетъ противъ Церкви, гражданской власти и семейнаго состоянія, противъ Слова Божія, верховной власти и брака 2).

Еще въ одной рѣчи Лютеръ утверждаетъ, что папа—истинный антихристъ (rechte Widerchrist). Его городъ и крѣпость есть Маозимъ, т. е., Месса, какъ Даниилъ говоритъ, когда называетъ его разорителемъ религіи и семьи, Богослуженія и женъ 3).

Папа, разсуждаетъ Лютеръ въ другой рѣчи, этотъ антихристъ въ Римѣ (Antichrist zu Rom), дерзаетъ опустошать все, что есть Божіе, и устанавливать свою мерзость; потому что онъ осуждаетъ правленіе церковное, гражданское и семейное. Онъ загрязиваетъ эти три іерархіи и учрежденія Божія, безъ которыхъ не можетъ стоять міръ. Изъ семейнаго состоянія происходятъ плоды тѣла—дѣти и размноженіе людей; изъ гражданскаго правленія—законы, порядокъ, права, охрана и защита противъ незаконной силы; изъ церквей—вѣчная жизнь и блаженство 4).

Въ своемъ незаконномъ дѣйствованіи папа, по мнѣнію Лютера, опирается единственно на свой произволь и на измышленное ученіе о своемъ преемствѣ отъ Петра. По словамъ Лютера, Даниилъ вѣрно изображаетъ папу съ его царствомъ, когда говоритъ: *И будетъ царь тотъ дѣлать, что захочетъ...* То есть, онъ не будетъ спрашивать ни духовныхъ, ни свѣт-

1) В. 60, S. 177—178.

2) В. 60, а. 287.

3) В. 60, а. 294.

4) В. 60, а. 277—278.

скихъ, а будетъ говорить: „я хочу, чтобы это было такъ, такъ мнѣ угодно, чтобы было это, а не другое что; я ни на что не посмотрю, будутъ-ли то права писанныя, или природныя“. Ибо если бы кто спросилъ, поставленъ-ли папа главою и господиномъ всего христіанства на основаніи права натурального, или божественнаго, или человѣческаго, то я отвѣтилъ бы: ни на какомъ правѣ, это есть исключительно его собственное самовольное дѣло; никто его не приглашалъ, а это есть самимъ имъ присвоенная себѣ религія произвола. Поэтому Даниилъ называетъ его Маозимъ. Павелъ читалъ Даниила и пользуется его словами, говоря: *Онъ возвысится надъ всѣмъ, что называется Богомъ, или Богослуженіемъ* ¹⁾.

Антихристъ (Antichrist), говоритъ Лютеръ въ другой рѣчи, началъ свое царство подъ тѣмъ предлогомъ, что Петръ и Павелъ были въ Римѣ, хотя относительно Петра это не удосто-вѣрено и сомнительно, и настолько возвысилъ его, что даже сами императоры вмѣстѣ съ князьями, какъ конюхи, принуждены были держать удила и стремяна этой бестіи на Констанцкомъ соборѣ, гдѣ былъ сожженъ Іоаннъ Гуссъ ²⁾.

Въ одной изъ рѣчей, высказавши увѣренность, что папа есть замаскированный и воплощенный діаволь, такъ какъ онъ — антихристъ (Endechrist), а антихристъ долженъ быть воплощеннымъ діаволомъ, и признавши справедливымъ наименованіе папы земнымъ богомъ, который не есть ни чистый Богъ, ни чистый человѣкъ, а представляетъ смѣшеніе двухъ природъ, справедливымъ въ томъ смыслѣ, что онъ есть богъ этого міра, — Лютеръ задаетъ вопросъ: почему папа называетъ себя земнымъ богомъ? Въ отвѣтъ на этотъ вопросъ Лютеръ говоритъ слѣдующее: „Какъ будто единый истинный, всемогущій Богъ не есть также Богъ и на землѣ! По истинѣ въ царствѣ папы обнаруживается страшный, великій гнѣвъ Божій, именно, мерзость заупустѣнія, стоящая на святомъ мѣстѣ. Великимъ гнѣвомъ Божиимъ должно быть то, что человѣкъ возвысился въ Церкви Божіей надъ Богомъ, послѣ того какъ пришелъ и явился Христосъ. Если бы это случилось между язычниками, до

¹⁾ В. 60, с. 247—248).

²⁾ В. 60, с. 258.

пришествія и явленія Христа, то это не было бы удивительно; но вотъ, не смотря на то, что Даниилъ, Самъ Христосъ, Святыи Павелъ и Петръ усердно предостерегали насъ отъ такого ядовитаго звѣря и язвы, мы—христиане оказались столь глупы и неразумны, что всѣ мы стали благоговѣть предъ его ложью и идолопоклонствомъ и допустили убѣдить себя, будто онъ—владыка надъ цѣлымъ міромъ, подъ титломъ и именемъ наслѣдства Святаго Петра; тогда какъ на самомъ дѣлѣ Христосъ и Святыи Петръ никакого владычества на землѣ не оставили“ 1).

Еще въ одной рѣчи сказавши, что сколько бы ни перечисляли пороковъ папы, все-таки будетъ мало, и что невозможно выразить его великія мерзости, Лютеръ заявляетъ, что „поэтому Христосъ обозначаетъ это однимъ словомъ и называетъ его мерзостію заступнїя, стоящею на святомъ мѣстѣ. И Святыи Петръ тонко описываетъ его и изображаетъ удивительно яркими красками. Подобнымъ образомъ Святыи Павелъ называетъ его противящимся, превозносящимся надъ всѣмъ, что называется Богомъ. Это и Даниилъ предсказалъ, говоря, что онъ будетъ надменнѣйшїи и не будетъ чтить Бога отцовъ своихъ. Это мы и раньше и послѣ читали, и однако ничего изъ этого не понимали. Хотя эта мерзость указана намъ и въ Словѣ Божіемъ и въ опытѣ, однако мы столь злы, что это знаніе Слова опять упадетъ и яркій свѣтъ Евангелїя потухнетъ, ибо Евангелїе ясно говоритъ, что Христосъ придетъ въ полночь, когда не будетъ ни дня, ни свѣта“ 2).

Упомянувши въ одной изъ рѣчей, что папа и паписты на требованіе слушать евангельское ученіе, какъ Слово Божіе, отвѣчаютъ: вѣтъ, должно слушать Церковь, держаться древнихъ обычаевъ и древней практики, Лютеръ дальше говоритъ: „если этотъ грѣхъ *антихриста* (Antichrists) не есть грѣхъ противъ Святаго Духа, то я не умѣю опредѣлить грѣхъ“ 3).

Въ застольныхъ рѣчахъ Лютеръ не разъ сопоставляетъ папу съ турками, какъ это онъ дѣлаетъ и въ нѣкоторыхъ другихъ

1) В. 60, с. 180—181.

2) В. 60, с. 206—207.

3) В. 60, с. 215—216.

своихъ сочиненіяхъ, при чемъ онъ папу считаетъ болѣе опаснымъ врагомъ христіанства, нежели Турокъ, и папа, по его взгляду, хуже Турокъ.

„Что папа—*настоящій антихристъ* (*rechte Widerchrist*), говоритъ Лютеръ, это обнаруживается ясно и публично изъ того, что нарушающіе его постановленія наказываются гораздо суровѣе, нежели тѣ, которые поступаютъ противъ закона, заповѣди и Слова Божія. Папа сидитъ въ храмѣ Божіемъ, даже называется и провозглашается Богомъ, т. е., онъ ставитъ себя выше того, что относится къ богослуженію, и хочетъ быть Богомъ. Но онъ не есть Богъ по существу, т. е., онъ не взойдетъ на небо. Потому, что онъ сидитъ въ храмѣ Божіемъ и въ Церкви и превозносится надъ всѣмъ, что называется Богомъ и богослуженіемъ, онъ называется собственно *антихристомъ* (*Widerchrist*). Турки—не антихристъ ¹⁾, потому что они не находятся и не сидятъ въ церквахъ Божіихъ; они—злой звѣрь. Но папа сидитъ въ святой Церкви и требуетъ себѣ служенія и почестей такихъ, которыя причествуютъ одному Богу. Поэтому никто не есть *антихристъ* (*Widerchrist*), кромѣ бога церквей ²⁾.

По словамъ Лютеръ, папа и Турки вмѣстѣ составляютъ голову *антихриста* (*Antichrists*), потому что живой звѣрь долженъ имѣть тѣло и душу. Папа—духъ или душа *антихриста* (*Antichrists*), а Турки—плоть или тѣло его. Ибо эти опустошаютъ, истребляютъ и гонятъ Церковь Божию тѣлесно, а тотъ, папа,—духовно, хотя также и тѣлесно, сожженіемъ, вѣшаніемъ, убіеніемъ и т. п. ³⁾.

Въ другой рѣчи Лютеръ указываетъ то различіе между Турками и папою, что первые держатся обрядовъ Моисеева закона, а папа совершаетъ христіанскіе обряды; сходство же между ними въ томъ, что и Турки, и папа извращаютъ и оскверняютъ обряды,—Турки—Моисеевы, а папа—христіанскіе.

Въ той же рѣчи Лютеръ говоритъ, что въ книгѣ Даниила и въ Откровеніи Іоанна царство *антихриста* (*Antichrists*)

1) Въ другихъ изданіяхъ: не такой антихристъ.

2) В. 60, с. 222.

3) В. 60, с. 176—177.

очерчено и описано съ тонкимъ искусствомъ. Апокалипсисъ говорить (13, 17): *И будетъ ему дано бороться со святыми и преодолеть ихъ*. Кажется, рассуждаетъ Лютеръ, будто это предсказано о Туркахъ, а не о папѣ ¹⁾. Но текстъ обязываетъ разумѣть это о папской мерзости и тиранствѣ въ свѣтскомъ царствѣ, какъ это показываютъ и дѣло, и опытъ ²⁾.

Говоритъ Лютеръ въ Застольныхъ рѣчахъ и о конечной участи папы и предвѣщаетъ ему такую же точно гибель, какая предназначена антихристу въ пророчествахъ Писанія.

По ученію Лютера, папа, подобно Антиоху Елифану, падеть и погибнетъ не отъ руки, а умретъ самъ по себѣ. Это по той причинѣ, что начало царству его было положено не силою, а суевѣріемъ, подъ внѣшнимъ предлогомъ и авторитетомъ Писанія, какъ, напр., на основаніи словъ: *Ты еси Петръ* и проч. (Матѳ. 16, 18) и: *Паси овцы Моя* и проч. (Іоан. 21, 19). На этомъ основаніи, папство создано, возрасло, и чрезъ него оно опять упало. Посему пророчество: *Онъ будетъ сокрушенъ—не рукою* (Дан. 8, 25), относится преимущественно къ папѣ, ибо всѣ другіе тираны и монархи употребляютъ свѣтскую власть и силу, хотя это пророчество—общее и обнимаетъ обоихъ: и папу, и Турокъ ³⁾.

Въ другихъ рѣчахъ Лютеръ утверждаетъ, что папа будетъ отомщенъ и наказанъ Богомъ, погибнетъ отъ гнѣва Божія ⁴⁾.

Наконецъ, Лютеръ относитъ къ папѣ и то пророчество о гибели антихриста, которое содержится во 2-й главѣ Второго Посланія къ Фессалоникійцамъ. Сославшись на то, что большая и лучшая часть народа въ Германіи отпала отъ папы, равно какъ и Данія, и притомъ и покровители папы не особенно его уважаютъ, Лютеръ дѣлаетъ отсюда выводъ, что умерщвленіе папы духомъ устъ Господа уже началось, а окончательно сокрушенъ онъ будетъ пришествіемъ и явленіемъ Господа ⁵⁾. Слова Апостола, что человекъ грѣха Іисусъ Хри-

¹⁾ Кстати скажемъ, что въ Предисловіи къ переводу на нѣмецкій языкъ 38 и 39 гл. пророка Іезекіиля Лютеръ утверждаетъ, что Гогъ и Магогъ означаетъ Турокъ, и что Гогъ есть сокращенное Магогъ. В. 41, с. 220—225.

²⁾ В. 60, с. 179.

³⁾ В. 60, с. 179—180.

⁴⁾ В. 60, с. 241, 253.

⁵⁾ В. 60, с. 259.

стось убіеть духомъ устъ Своихъ и истребить явленіемъ пришествія Своего Лютеръ примѣняетъ къ папѣ и въ другихъ своихъ сочиненіяхъ ¹⁾, гдѣ подь духомъ устъ Господа онъ разумѣеть слово Его, а этимъ словомъ, убивающимъ папу—антихриста, онъ называетъ ученіе писанія, проповѣданіе котораго Лютеромъ, по взгляду послѣдняго, повело къ отпаденію отъ папы цѣлыхъ народовъ, къ постепенному разрушенію царства папы. Въ одной изъ Застольныхъ рѣчей Лютеръ еще прямѣе даетъ знать, что онъ разумѣеть подь духомъ устъ Господа. Двадцать лѣтъ, заявляетъ онъ, я краснорѣчиво нападалъ на папу и достигъ того, что авторитетъ и власть папы въ Церкви пошатнулись отъ духа устъ Господа, и папа уже не имѣеть ни защиты, ни надежды, кромѣ надежды на мірское оружіе ²⁾.

Обращаемся, наконецъ, къ толкованію 12-й главы книги Даниила, въ которую (главу) Лютеръ включалъ и десять послѣднихъ стиховъ 11-й главы. Это толкованіе содержитъ, можно сказать, всѣ главныя мысли Лютера о папѣ, какъ антихристѣ, такъ что это толкованіе нужно признать однимъ изъ важнѣйшихъ сочиненій для характеристики воззрѣній Лютера на папу, какъ антихриста ³⁾. Главныя мысли этого толкованія слѣдующія.

Двѣнадцатая глава Даниила, разсуждаетъ Лютеръ, по согласному толкованію всѣхъ учителей, подь именемъ Антиоха, полностью относится къ антихристу (Endechrist) и къ тому послѣднему времени, которое мы переживаемъ. Здѣсь не исторія, а свѣтлое Евангеліе, которое теперь каждому хорошо показываетъ, кто—настоящій Антиохъ, который превознесся надъ всѣми богами и не уважаетъ любви женъ, т. е., брачнаго состоянія, но запрещаетъ, и вмѣсто этого наполнилъ міръ идолослуженіемъ своему богу, а также плотскою разнузданностію, и раздѣлилъ сокровища и имѣнія на землѣ; ибо любовію женъ

¹⁾ В. 25, с. 200. Der Artikel von der Donatio Constantini..., В. 45, с. 368. Anlegung des ersten und zweiten Kapitels Iohannis.

²⁾ В. 60, с. 250.

³⁾ Толкованіе это присоединено къ переводу книги Даниила съ еврейскаго на немецкій. Переводъ и предварающія его обращеніе къ герцогу Саксонскому и Фредеріку написаны въ 1530 г.; но толкованіе на 12-ю главу составлено познѣе, а отпечатано только въ годъ смерти Лютера.

называется здѣсь не блудная, а честная, цѣломудренная любовь, которую создалъ и заповѣдалъ Богъ, именно—брачная, и по сему пророкъ причисляетъ къ важнѣйшимъ порокамъ антихриста то, что онъ не уважаетъ любви къ женамъ. Слова, что послѣ Антиоха будетъ еще другое, послѣднее время (11, 35), показываютъ, что 12-ю главу нельзя относить къ Антиоху. А что произойдетъ въ это другое время, это возвѣщаетъ Ангель, а именно слѣдующее:

Царь будетъ дѣлать, что хочетъ. Это значитъ, по мнѣнію Лютера, то, что онъ не будетъ подчиняться никакому праву, ни ученію, но онъ самъ будетъ правомъ и и чего онъ ни пожелаетъ, это будетъ называть правомъ. Въ царствахъ такой царь есть нестерпимый тиранъ, но въ царствѣ Христовомъ, о которомъ здѣсь рѣчь и въ которомъ должно повиноваться Христу чрезъ вѣру, такой тиранъ въ сущности есть ничто. Здѣсь ясно изображается папа, который въ своихъ декретахъ безстыдно реветъ, будто всѣ церкви и троны подлежатъ его суду, а онъ никѣмъ не можетъ быть судимъ. Какъ солнце превосходитъ луну: такъ папа—императора. Его льстецы восхваляютъ то, что всѣ права содержатся въ сокровищѣ его сердца. *Sic volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas.* Если папа увлекаетъ въ адъ безчисленныя души, то никто не долженъ говорить ему: что ты дѣлаешь? И все это не только такъ проповѣдуютъ, но и на дѣлѣ совершаютъ. Это реченіе Даниила находитъ поясненіе въ словахъ Святаго Петра, что придутъ тѣ, которые будутъ жить по своимъ собственнымъ похотямъ или желаніямъ.

Онъ вознесетъ и возвысится противъ всего, что есть Богъ, и противъ Бога всѣхъ боговъ будетъ говорить отвратительное, и будетъ имѣть успѣхъ, пока не исполнится имѣть. Точно такъ, разсуждаетъ Лютеръ, и папа описываетъ самого себя, когда въ своихъ декретахъ хвастается, что онъ выше Священнаго Писанія, и что оно должно быть подтверждаемо и получать свое достоинство отъ его кафедры. Но гораздо сильнѣе производитъ онъ то же на дѣлѣ; потому что всѣхъ тѣхъ, которые когда бы то ни было говорили противъ него отъ Писанія, онъ проклиналъ, осуждалъ, сожигалъ, какъ ерети-

ковъ и дѣтей діавола, и дѣлаеть это и теперь ежедневно, а его приверженцы теперь и постоянно кричатъ, что Церковь (папы) выше Писанія. Это Даниилъ и называетъ: говорить отвратительное противъ Бога всѣхъ боговъ. И папа имѣлъ успѣхъ по причинѣ гнѣва Божія на неблагодарный міръ, какъ и говоритъ Святый Павелъ, что Богъ пошлетъ сильное заблужденіе и проч. Другіе тиранны, гвавшіе Слово Божіе, дѣлали это по неразумію, а папа дѣлаеть это сознательно; онъ и признаеть Священное Писаніе и Слово Божіе, надъ которымъ онъ хочеть быть господиномъ, и осуждаеть, какъ ученіе діавола, когда и гдѣ ему угодно. Поэтому онъ позволяеть называть себя земнымъ богомъ, даже Богомъ всѣхъ боговъ, господиномъ всѣхъ господей, царемъ всѣхъ царей, не просто человѣкомъ, а соединеннымъ съ Богомъ, или обоженнымъ человѣкомъ, подобно тому какъ Христосъ есть Богъ и человѣкъ, намѣстникомъ котораго папа хочеть быть, и даже выше Его. Выше Бога не можетъ возвестись ни какое существо въ природѣ, ни какая власть; но можетъ возноситься надъ называемымъ, проповѣдуемымъ, почитаемымъ Богомъ, т. е., надъ Словомъ Божіимъ и Богослуженіемъ или таинствами, какъ объ этомъ говоритъ Святый Павелъ, который приводитъ это изреченіе Давида (2 Фессал. 2 гл.).

Человѣкомъ грѣха и сыномъ погибели называетъ здѣсь Апостоль папу потому, что онъ не только самъ по себѣ есть грѣшникъ и погибшій, есть частный (privatus) личный грѣшникъ, но грѣшникъ publicus, т. е., ведетъ съ собою ко грѣху и погибели и другихъ, подобно тому какъ еретики или тиранны вмѣстѣ съ собою совращаютъ и растлѣваютъ страны и народы. Такимъ писаніе изображаетъ царя Иеровоама, что онъ извучилъ и заставилъ Израиля грѣшить своимъ новымъ богослуженіемъ. Такую грѣховную должность папа исполнаеть до яко: во-первыхъ, онъ учредилъ много новаго въ Богослуженіи, какъ-то: отпущеніе грѣховъ, святую воду, служеніе святыхъ, путешествія къ святымъ мѣстамъ, братскіе ордена, монастыество, мессу, посты, праздники и проч., причемъ истинное Богослуженіе, какъ Слово Божіе, вѣру, таинства и проч., нарушаеть и посрамляеть; во-вторыхъ, онъ подавляетъ хри-

стіанъ безчисленными законами и этимъ устанавливаетъ грѣхъ, такъ какъ Богъ не хочетъ, чтобы эти законы были. Въ итогѣ почти все твореніе Божіе онъ замаралъ грѣхомъ, а именно, гдѣ и когда онъ захотѣлъ, тамъ и тогда считается грѣхомъ ѣсть масло, яйца, сыръ, молоко, мясо, между тѣмъ какъ Богъ позволилъ ихъ вкушать свободно, чисто и безъ грѣха. Подобнымъ образомъ папа осквернилъ грѣхами время, дни; потому что гдѣ и когда онъ захотѣлъ, тамъ и тогда должно поститься и праздновать, и въ такое время ѣсть пищу, какая нравится, и пить—грѣхъ. Точно также замаралъ онъ грѣхами мѣста и утварь; потому что церкви и освященные мѣста онъ сдѣлалъ столь святыми, что нельзя прикоснуться ни къ камню, ни къ дереву, особенно къ алтарямъ и алтарной утвари. Ужасно, если мірянинъ голою рукою коснется чаши, дискоса, антиминса; они и все, что освящено, насаждаютъ грѣхъ. Точно также и свадьба предоставленная Богомъ свободѣ,—грѣхъ, если она совершена въ запрещенное время. Также и брачное ложе стало грѣхомъ въ такое время, какое папа выбралъ. Оскверняетъ онъ такъ и тѣла священниковъ, потому что природная растительность, Божіе созданіе, волосы на головѣ стали грѣхомъ; священники обязаны стричь ихъ, а бороду брить, и поэтому они будто-бы стали святы. Тѣло и жизнь всѣхъ христіанъ не святы, и только его освященные—святы. Я уже умалчиваю, говоритъ Лютеръ, какъ легко мірянину оскорбить освященныхъ людей, мѣста, утварь. Оскверняетъ папа и платья, потому что если какой монахъ или монахиня не носитъ своихъ клобуковъ и платья особаго покроя и цвѣта, то онъ—грѣшникъ и погибшій; также и священники съ своими платьями. Такимъ образомъ онъ пятнаетъ грѣхами употребленіе почти всего сотвореннаго—ѣду, питье, платье, мѣста, время, тѣло и жизнь. Если онъ дольше будетъ царствовать, то можетъ быть онъ запретить и кашлять, рыгать, сморкаться и выпускать вѣтры изъ тѣла, какъ будто онъ для того и засѣдаетъ, чтобы терзать христіанство законами, запрещеніями, грѣхами и порчею въ пользованіи всѣмъ созданнымъ и добывать изъ этого деньги путемъ разрѣшеній. И при этомъ такой грѣхъ и мерзость нужно еще называть святостію и особеннымъ Богослуду-

женіемъ, какъ тельцевъ Иеровоама. Этотъ грѣхъ и погибель и разумѣетъ Святый Павелъ въ упомянутыхъ словахъ. Это же выражаетъ и Даниилъ, говоря: онъ превознесетъ противъ Бога и надъ Богомъ всѣхъ боговъ. Богъ тоже далъ чрезъ Моисея законъ и обременилъ Іудеевъ многими грѣхами, такъ какъ прежде никакого грѣха естественно не было, но Онъ—Богъ и имѣлъ на это власть ¹⁾. А этотъ дѣвольскій голова и мерзавая обезьяна, принимающая видъ Бога, хочетъ подражать Ему, и дѣлаетъ это слишкомъ чрезмѣрно, и притомъ противъ истиннаго Бога, разрушая служеніе Ему, и безчисленными законами, на изданіе которыхъ онъ не имѣетъ полномочія, создаетъ безчисленные грѣхи во всемъ мірѣ чрезъ употребленіе всей твари и является чрезъ это какъ бы Богомъ въ храмѣ Божіемъ, т. е., въ христіанствѣ.

Папа опустошилъ двѣ іерархіи: во-первыхъ, свѣтское право, повиновеніе и власть онъ подчинилъ себѣ и, гдѣ хотѣлъ, разрушилъ, низвергая, проклиная и уничтожая императоровъ, королей, князей, устраняя отъ подчиненія имъ подданныхъ и дѣтей и вообще дѣлая все, что ему угодно, не подчиняясь никакому праву, ни закону. Во-вторыхъ, онъ сокрушилъ церкви, подчинивши себѣ Священное Писаніе, растерзавши и опустошивши таинства и пользованіе ими, подавивши Евангеліе до того, что его узнать нельзя, и такимъ образомъ превративши въ ничто и Слово Божіе, и Богослуженіе. Въ-третьихъ, если ему говорятъ о Богѣ отцовъ его, т. е., о Христѣ, Котораго проповѣдывали Апостолы, его предки, то онъ, утвердившись въ своемъ превозношеніи надъ Богомъ всѣхъ боговъ, ничего не хочетъ слушать и знать о Немъ, но высокомѣрно, горделиво, упорно и ожесточенно убиваетъ всѣхъ, которые говорятъ о Христѣ. И, чтобы ничего не оставить безъ опустошенія, онъ

¹⁾ Эти слова Лютера ошибочны и даже богохульны. Законъ не умножилъ грѣшность, а только увеличилъ силу сознанія ихъ людьми. Народы, погябшіе въ волнахъ потопа, и содомляне, сожженные небеснымъ огнемъ, писаннаго закона не знали, а менѣе ли они были грѣшны, нежели Іудеи, имѣвшіе законъ Моисеевъ и не исполнявшіе его? *Грѣшники, не имѣющіе закона, отъ закона поизбавотъ, а имѣющіе законъ закономъ осуждаются* (Римл. 2, 12). *Но самъ законъ святъ, и заповѣдь святая, и праведна и добра* (Римл. 7, 12). Будучи добрымъ, законъ не смертисосенъ и не есть источникъ грѣха (7, 13).

сокрушаетъ и третью іерархію Божію, именно брачное состояніе, которое онъ не только запретилъ духовнымъ, но и вообще опорочилъ, осрамилъ и сдѣлалъ презрѣннымъ и ничтожнымъ, чтобы люди не могли служить Богу тѣмъ, что папа обозвалъ дѣломъ нечистымъ, плотскимъ, не божественнымъ, не обращая вниманія на то, что Богъ благословилъ брачное состояніе, называетъ его союзомъ и радостію, ради отпущенія грѣховъ брачное ложе называетъ чистымъ и честнымъ и не вмѣняетъ заключающуюся въ немъ злую похоть. Антихристъ (Endechrist) такъ и долженъ проклинать то, что Богъ благословляетъ, разрывать то, что Богъ сочетаваетъ, посрамлять то, что Богъ хвалитъ,—вообще все дѣлать вопреки Богу и, превышая Его, опустошать, уничтожать. Такое запрещеніе брака онъ дѣлаетъ не по любви къ цѣломудрію, а чтобы безпрепятственно дѣлать, что ему угодно; чтобы не нести трудовъ и заботъ, которые Богъ возложилъ на три свои учрежденія—Церковь, правительство, брачное состояніе, но жить вольно по своему желанію, во всякомъ удовольствіи, спокойствіи, безопасности, праздности, почетѣ и власти. Такъ и Святой Павелъ говоритъ (1 Тим., гл. 4), что запрещающіе вступать въ бракъ говорятъ ложь въ лицемѣрїи, ибо они думаютъ не о цѣломудрїи, а о своей лѣнливой, изнѣженной, прїятной и своевольной жизни.

А слова Данїила, что царь будетъ говорить отвратительное. противъ Бога всѣхъ боговъ, означаютъ, что папа не будетъ уважать ни высочайшаго Бога, ни тѣхъ, которыхъ Богъ поставилъ богами, т. е., ни святой Церкви, ни мірской верховной власти.

Это одна сторона существа папы или антихриста (Endechrists), описываемая Данїиломъ, что онъ все установленное Богомъ, разрываетъ, сокрушаетъ и опустошаетъ. Другая сторона состоитъ въ томъ, что антихристъ (Endechrist), папа строитъ, учреждаетъ и дѣлаетъ вопреки установленному Богомъ порядку, о чемъ Данїилъ говоритъ такъ: *Но вмѣсто того онъ будетъ почитать своего собственнаго бога Маозимъ; ибо онъ этого бога, о которомъ его отцы ничего не знали, будетъ чествовать золотомъ, серебромъ, дорогими камнями и драгоценностями.*

Значеніе слова Маозимъ, по мнѣнію Лютера, не ясно, а буквально значить крѣпость. Мы разумѣмъ, говоритъ Лютеръ, подъ этимъ словомъ каменные дома, называемые церквами, и принадлежности ихъ, ибо они строятся пышно, крѣпко и великолѣпно, какъ замки. Это монастыри во всемъ мірѣ, выстроенные не въ честь Бога или Христа и не для служенія Имъ, ибо Богъ живетъ не въ домахъ, созданныхъ руками (Дѣян. 7 гл.), но папѣ. Потому что въ нихъ онъ царствуетъ и производитъ свою шутовскую игру, притомъ, собираетъ туда драгоценности всего міра, а также всю силу и власть своего божества, ибо тамъ онъ учитъ, и тамъ живутъ по его волѣ и заповѣдямъ. И онъ ихъ великолѣпно и сильно укрѣпилъ, безъ брони и оружія, буллами, посланіями и печатями, какъ волшебникъ или фигляръ. Въ особенности Маозимъ означаетъ худшую церковную мерзость въ папствѣ, мессу. Монастыри—дома мессы и для нея они выстроены. Все приспособлено тамъ къ мессѣ. Ради мессы изобрѣтены всѣ церемоніи, содержатся школы, учатся ученики. Все церковное великолѣпіе связано съ мессою; такъ что когда мессы въ церквахъ нѣтъ, какъ во время интердикта, бѣдная церковь стоитъ, какъ будто она была не церковь, а заустѣлая каменная гряда. Несмѣтные деньги и издержки пошли на мессу. А о словѣ и проповѣди никто не думаетъ, или очень мало, между тѣмъ какъ слово и проповѣданіе должно быть главнымъ, даже составлять все.

Что же есть богъ церкви папы, богъ мессы, или богъ Маозимъ? Это не богъ и не можетъ быть богомъ; ибо единому истинному Богу не служатъ мессою, а богохульствуютъ и посягаютъ Господа нашего Іисуса Христа самымъ отвратительнымъ и ужаснымъ образомъ, такъ какъ чрезъ это искореняютъ вѣру и на ея мѣсто устанавливаютъ святость отъ дѣла. Но такъ какъ въ Писаніи и идола иногда называются богами, и Богъ есть то, на что человѣческое сердце полагается и надеется, во что вѣрить и что любить, то, если эта вѣра правая, и Богъ есть истинный Богъ, а если она ложная, то и богъ—ничто. Поэтому богъ Маозимъ есть не что иное, какъ ложное мечтаніе и увѣренность папы и сторонниковъ его, будто месса и церковныя дѣла или монастыри суть такое великое

Богослуженіе, такое великое дѣло, такая великая жертва, подобной которой нѣтъ и не можетъ быть. На это мечтаніе они полагаются, какъ будто бы онъ есть самъ истинный Богъ; дьяволъ укрѣпляетъ его, и они собираютъ себѣ деньги и имѣнія всего свѣта и адскій огонь.

Изъ этого, по мнѣнію Лютера, легко понять и дальнѣйшія слова: *Которые ему помогаютъ укрѣплять Маозимъ съ избраннымъ имъ чужимъ богомъ, тѣмъ онъ окажетъ великую честь, сдѣлаетъ ихъ господами надъ большими имѣніями и раздѣлитъ имъ въ награду землю.*

Это значить, что всѣхъ, которые помогаютъ папѣ усиливать и умножать его церковныя дѣла, его святошество, Богослуженіе и мессу, онъ дѣлаетъ великими, богатыми кардиналами, епископами, аббатами, протоіереями, придворными, настоятелями соборовъ, попами, монахами, возвеличиваетъ ихъ надъ мірскимъ состояніемъ и въ награду раздѣляетъ между ними имѣнія и землю церквей, и при этомъ имъ только однимъ общаетъ царство небесное, а прочіе христіане должны покупать его у нихъ золотомъ, серебромъ, драгоценностями, въ честь и для возышенія бога мессы, бога церкви.

Послѣ этого, по словамъ Лютера, у Давіила идетъ рѣчь о паденіи и гибели папства, но тайная и сокровенная, которую трудно отгадать раньше исполненія ея. Въ виду таинственности рѣчи подъ южнымъ царемъ нужно разумѣть не египетскаго царя Птолемея, о которомъ говорится раньше, равно какъ и сѣверный царь не есть Антиохъ, о концѣ времени котораго сказано у Давіила выше. Такъ какъ цѣлая глава всѣми понимается объ антихристѣ (Endechrist) и такъ какъ поэтому подъ сѣвернымъ царемъ мы должны разумѣть папу, то само собою выходитъ, что противникъ его, духовный южный царь, означаетъ царя святаго христіанства, Христа, Которому противостоитъ папа, антихристъ (Widerchrist), какъ Антиохъ былъ противъ Птолемея Египетскаго. Въ Писаніи югъ означаетъ добро, сѣверъ—зло. Къ концу сразится съ нимъ царь южный и проч. Это, по мнѣнію Лютера, значить, что когда папа приблизится къ своему концу, Христосъ нанесетъ ему ударъ, чтобы ободрить благочестивыхъ христіанъ. Это еще

не паденіе папы, а только первый ударъ. Этотъ ударъ началъ наносить папѣ императоръ Людвигъ, герцогъ Баварскій, борющийся противъ папы и умалившій силу папства. Но это, равно какъ и расколъ въ папствѣ, когда было одновременно три папы, было только началомъ, а главный ударъ папству нанесъ Іоаннъ Гуссъ. Папы, начиная съ Банифація VIII, производили всякое мошенничество съ разрѣшеніемъ грѣховъ (индугенціи) въ такой мѣрѣ, что Климентъ VI издалъ буллу, въ которой онъ вмѣнялъ въ обязанность Ангеламъ приносить въ рай для вѣчной радости души людей, приходившихъ послѣ разрѣшенія грѣховъ въ Римъ. А на адъ или діавола относительно этихъ душъ онъ положилъ слѣдующее запрещеніе: „не соизволяемъ, чтобы онѣ подвергались адскимъ мукамъ“. Такимъ образомъ, проклятая мерзость засѣла не только въ храмъ Божіемъ здѣсь на землѣ, но и на небѣ, надъ Ангелами, надъ небомъ, надъ раемъ, надъ адомъ. Когда, нѣсколько лѣтъ спустя, въ Богеміи столь позорно проповѣдывали объ индугенціяхъ, противъ этого возсталъ Гуссъ, и особенно онъ напалъ на эту Климентову діавольскую буллу и обличалъ пороки папъ. Этотъ ударъ нанесъ папству двѣ неизлѣчимыя раны: первую, что папы изгнаны съ неба и уже болѣе не осмѣливаются издавать такія буллы и приказы касательно Ангеловъ, и Богъ скоро затѣмъ началъ наказывать это безграничное высокомеріе и беззаконіе; другую, что послѣ Гусса папство дошло до великаго униженія и не можетъ имя и ученіе Гусса ни какою силою ни отразить, ни искоренить до основанія, и даже доселѣ трепещетъ крика, который Гуссъ произнесъ въ духѣ: „Черезъ сто лѣтъ вы дадите отвѣтъ Богу и мнѣ. Вы зажарите гуся (т. е. Гусса), но придетъ послѣ меня лебедь, котораго вы не зажарите“. И это такъ и случилось: онъ былъ сожженъ въ 1416 году, а теперешняя борьба противъ индугенцій началась въ 1517 г. Все таки папа, рассуждаетъ Лютеръ, со всею силою сталъ отражать этотъ ударъ и удѣлялъ на мѣстѣ, осудилъ и сжегъ Гусса и съ нимъ многихъ другихъ, много пролилъ крови и послѣ него, направилъ другъ на друга нѣмцевъ и чеховъ, произвелъ всякія убійства и бѣдствія, чтобы поддержать свой престолъ. Но во время собора паписты бы-

ли безопасны, производили всякое мошенничество съ духовными имѣніями и симонію, публично предавались всякимъ порокамъ, были суетными эпикурейцами и свиньями, такъ что имъ сталъ скученъ и ненавистенъ міръ по причинѣ ихъ растлѣнной жизни. Объ этомъ Ангелъ далѣе говоритъ такъ:

Царь съверный разсвирѣплетъ противъ него, вторгнется въ страны съ колесницами, всадниками и многими кораблями, наводнитъ ихъ и пройдетъ черезъ нихъ..

Хотя короли и господа, толкуеть эти слова Лютеръ, помогали папѣ и матеріальною силою, чтобы во всѣхъ странахъ уничтожать еретиковъ, святыхъ Христа, однако Ангелъ указываетъ на духовное оружіе: отлученіе, декреты, буллы и другія цензуры папы, причемъ духовенство служить ему своими кораблями, конями, колесницами, т. е., сочиненіями, книгами, проповѣдями, которыя они внѣдрили въ страны, всюду съ ними проникли и все затопили, какъ волнами, потому что война между Христомъ и его противникомъ папою производится собственно ученіями и сочиненіями.

Войдетъ онъ также и въ прекрасную землю, и многіе падутъ.

По объясненію Лютера, это значитъ, что папа подчинитъ себѣ не только толпу, ветвердыхъ въ вѣрѣ, но и истинные христіане ужаснутся и падутъ, когда увидятъ, что онъ побѣждаетъ своихъ противниковъ—еретиковъ, неизвергаетъ и истину публично подавляетъ. Ибо кораблей и колесницъ, т. е., писателей и глашатаевъ слишкомъ много, ими полны всѣ углы.

Такимъ образомъ папа сильно пораженъ, но еще не лежитъ.

Но спасутся отъ руки его эти—Едомъ, Моавъ и первенцы дѣтей Амона.

По мнѣнію Лютера, эти имена нужно повимать духовно, какъ и названія Юга и Сѣвера. Три народа папа ни поразитъ, ни обольститъ; они останутся и будутъ святою Христіанскою Церковію и при сокрушителѣ-антихристѣ (Enechrist); ибо Святая Церковь должна пребывать до конца міра. Едомитяне или красные означаютъ святыхъ мучениковъ, которыхъ папа, епископы, доктора, а особенно кровожадныя собаки ордена

проповѣдниковъ, душать, топать, сожигаютъ во всемъ мѣрѣ до сего дня. Моавъ значитъ: „отъ отца“, отчій. Это тѣ, которые не отпали отъ отца своего, Христа, и особенно тѣ, которые умерли, уповая на смерть Христа, а не на Маозимъ папы и не на его индульгенціи. Подъ первенцами Аммона, который былъ братомъ Моава, можно разумѣть множество юныхъ невинныхъ людей, которые, возродившись въ крещеніи, не знаютъ и не почитаютъ Маозимъ папы, не могутъ ни укрѣплять его, ни ослаблять. Поэтому называются они первенцами и дѣтьми въ народѣ, т. е., въ народѣ Божиемъ, въ церквахъ, будучи вновь рождены въ крещеніи. Этихъ антихристъ (Endechrist) не поразитъ и не совратитъ. Это три разряда святыхъ: мученики, исповѣдники, дѣвственники.

По словамъ Лютера, этимъ тремъ народамъ Ангелъ противопоставляетъ три народа, которыми антихристъ (Endechrist) овладѣетъ: Египтянъ, Ливійцевъ, Эіоплянъ. Египтяне въ духовномъ смыслѣ означаютъ высшихъ, избранныхъ, богатыхъ, великихъ, королей, князей, господъ, которые обладаютъ богатствами и могуществомъ міра и желали быть довольно благочестивыми; ибо Египетъ всегда изъ всѣхъ другихъ былъ изящнымъ, великолѣпнымъ царствомъ. Ливійцы, какъ сосѣди Египта, означаютъ среднее сословіе, горожанъ. Эіоплине—чернь. Всѣхъ этихъ онъ не только пожралъ чрезъ своего Маозимъ и развратилъ по тѣлу и по душѣ, но онъ домогается обладать ихъ сокровищами, золотомъ, серебромъ и драгоценностями.

Онъ посылаетъ свою руку въ земли, и Египетъ не ускользнетъ отъ Него.

По объясненію Лютера, здѣсь имѣются въ виду легаты а *latere* (отъ ребра), кардиналы и послы, которыхъ папа посылаетъ къ королямъ и владѣтелямъ, даже ставитъ ихъ въ земли уловлять и дурачить королей, чтобы эти служили ему тѣломъ и имуществомъ, воевали за него, дарили ему земли, города, большіе дары, потомъ навѣщаетъ ихъ буллами, индульгенціями, исповѣдными грамотами, когда онъ продаетъ имъ благодать, свободу, законныхъ женъ, яйца, масло, молоко, мясо, домашнія мессы, грѣхъ, чистилище, адъ и небо, Турокъ, Бога и діавола

и себя самого (кто можетъ исчислить всю его торговлю?), когда онъ воруетъ и насильно грабитъ; беретъ деньги и сокровища и утираетъ рыло, какъ будто сдѣлалъ хорошее дѣло. Папа началъ производить это съ отпущеніемъ и грамотами особенно послѣ того, какъ ему былъ нанесенъ ударъ для укрѣпленія и усиленія себя.

По словамъ Лютера, этотъ текстъ былъ источникомъ народной молвы между христіанами, будто антихристъ (Endechrist) выберетъ клады земные. Онъ ихъ уже нашелъ и имѣетъ, такъ что у міра нѣтъ и половины его имущества. Вотъ какая мерзость папа!

И крикъ съ востока и съѣвера устрашитъ его.

Слава Богу! восклицаетъ Лютеръ, здѣсь приключается съ папою настоящая бѣда, потому что удары не могли его сразить, хотя и поражали его и побуждали покаяться. Но вотъ достигаетъ его не оружіе, не войско, не воинственный народъ, не ударяющій, а голосъ; онъ приходитъ въ трепетъ и повергается на землю. О, Боже, чудный въ твоихъ дѣлахъ! Эта мерзость, которая всѣхъ королей попирала ногами, чванилась даже надъ Богомъ, приходитъ въ унывіе и падаетъ отъ слабаго клика. Какъ ты, ужасная, огромная сила, стояла на столь шаткомъ основаніи, что повергнута отъ одного дуновенія? Эти слова Даніила Святый Павелъ поясняетъ такъ: *Господь Иисусъ убіетъ его дуновеніемъ своихъ устъ.*

Это есть послѣднее время, наше время, когда раздалось Евангеліе и вопіетъ противъ папы, такъ что онъ колеблется и не знаетъ, что ему дѣлать. Онъ замышляетъ подавить голосъ силою. Выступаетъ онъ, говоритъ Даніиль, съ великою яростію, съ помощію оружія, своего духовенства, легатовъ, буллъ, писавій и многихъ злыхъ книгъ, хочетъ много разрушить и ниспровергнуть, натравливаетъ императоровъ, королей, всѣхъ діаволовъ и всѣхъ злыхъ людей, и все, что можетъ возмутить. Но его конецъ пришелъ, никто ему не поможетъ, говоритъ Даніиль. Голосъ слишкомъ могущественъ. Въ прежнее состояніе папа не возвратится. Онъ долженъ быть сраженъ не рукою и не ударомъ меча, какъ и его прообразъ—Антіохъ.

Что голосъ слышится съ востока, это, по взгляду Лютера, значить, что это Евангеліе идетъ свѣше, съ истиннаго востока или восхода; ибо никто не можетъ похвалиться, что такое ученіе вышло изъ его головы, или изъ напередъ обдуманнаго плана или воли. Голосъ идетъ и съ сѣвера, это значить—изъ собственнаго царства папы; потому что и мы сами были папистами и антихристами (endechristisch).

Раскинетъ онъ шатры своего жилища между двумя морями, при драгоценной, святой горѣ.

Примѣняя эти слова къ папѣ, Лютеръ говоритъ, что Римъ лежитъ между двумя морями и по истинѣ можетъ быть названъ драгоценной, священной горой, потому что тамъ лежатъ много сотенъ тысячъ мучениковъ, а сначала онъ былъ и достойнѣйшею изъ церквей, и тамъ происходило много великаго, пока не вселился тамъ діаволь. Духовный смыслъ этихъ словъ такой, что папа возсѣлъ въ святомъ христіанствѣ, какъ Богъ, и распространилъ свое царство своими декретами и гнуснымъ ученіемъ. Два моря—море жизни здѣшней и адской, между которыми находится христіанство. А гдѣ два моря нужно понимать не о святой горѣ, а о престолѣ папы, тамъ это означаетъ то, что папа съ своими декретами царствуетъ надъ живыми и мертвыми, ибо своимъ Маозимъ онъ пособляетъ всѣмъ живымъ въ мірѣ и всѣмъ мертвымъ въ чистилищѣ.

Истолковавши въ примѣненіи къ папѣ десять послѣднихъ стиховъ одиннадцатой главы, Лютеръ переходитъ къ изъясненію 12 главы. Подъ именемъ Михаила, князя великаго, Лютеръ разумѣетъ Иисуса Христа, Который съ Своими Ангелами, т. е., проповѣдниками, ведетъ борьбу противъ діавола чрезъ посредство Евангелія. Онъ возсталъ и стоитъ за христіанъ и утѣшаетъ ихъ словомъ благодати. Ибо доселѣ было самое ужасное время, какое когда нибудь было на землѣ, какъ Христосъ и говоритъ, что если бы не сократились и не прекратились эти дни, то не спасся бы ни одинъ человѣкъ, не исключая Едомитянъ, Моавитянъ, Аммонитянъ. Въ Римѣ и другихъ мѣстахъ уже сдѣлали изъ вѣры эпикурейски предметъ посмѣшища, и дѣтей уже не крестятъ. Такимъ образомъ все прекратилось бы:

крещеніе, причащеніе, слово, и не спасся бы никто. Христось-разумѣть не тѣлесныя скорби, которыя были гораздо сильнѣе при разрушеніи Іерусалима, Рима и многихъ другихъ странъ и городовъ, а скорбь душъ, или духовныя скорби церквей. Тѣлесныя скорби временны; онѣ прекращаются съ тѣломъ. Гораздо важнѣе то, что погибаетъ Церковь, или хотя и остается, но подверглась двоякому нападенію діавола чрезъ антихриста (Endechrist); съ одной стороны, въ эпикурейскомъ пренебреженіи таинствами и Словомъ Божіимъ, а съ другой, въ тоскѣ и колебаніи совѣсти, потому что не было истиннаго благодатнаго утѣшенія, а терзали христіанъ напрасныя болезненныя мученія въ усиліяхъ достигнуть спасенія чрезъ собственныя дѣла,—такъ что было время, что возсталъ Михаилъ и не допустилъ погибнуть христіанству въ послѣднихъ его остаткахъ, но ободряетъ и собираетъ своимъ цѣлебнымъ словомъ благодати.

Такъ какъ, разсуждаетъ Лютеръ, въ 12-й главѣ говорится о концѣ міра и о воскресеніи мертвыхъ, то послѣ этого времени, которое открылъ папа, не на что надѣяться и нечего ожидать.

Не довольно того, говоритъ Лютеръ, что антихристъ (Endechrist) ужасно, почти до основанія растлилъ Церковь, но едва она опять была оживлена Михаиломъ, какъ являются еретики, возмутители, сакраментаріи, анабаптисты, и устрояютъ еще мерзость. При этомъ жадность, лихоимство и самоволіе столь распространились, что теперь и есть то время, о которомъ говорятъ, что послѣ паденія антихриста (Endechrist) міръ будетъ жить вольно и будутъ говорить, что нѣтъ болѣе Бога.

Что книга Давіила должна остаться запечатанною, хотя и не на всегда, а до послѣдняго времени, это, по объясненію Лютера, показываетъ, что пророчества ея не могутъ быть вполне поняты, пока они не исполнятся.

Когда кончится время, два времени и полувремя, и когда не станетъ еретиковъ съ разсвѣніемъ и раздѣленіемъ церквей, знать это, говоритъ Лютеръ, мы не можемъ, дотолѣ, пока мы увидимъ, какъ Церковь, бѣдная горсточка, единодушно пребываетъ съ Словомъ, а еретики съ міромъ всѣ сыты, омерзитель—

ны и эпикурейцы, такъ что никто уже не принимаетъ Писанія. Тогда всему конецъ, какъ и говорить Христосъ: *Когда придетъ Сынъ Человѣческій, думаешь-ли ты, что Онъ обратитъ вѣтру на землю?*

Такъ умалятся церкви, а все будетъ—суетное корыстолюбіе, лихоимство, чрево, обжорство и плотъ, какъ предъ потопомъ.

Ежедневная жертва, по воззрѣнію Лютера, можетъ означать Святое Евангеліе, которое вмѣстѣ съ вѣрою и церквами должно пребывать до конца міра, хотя, конечно, и можетъ случиться, что міръ сдѣлается такимъ эпикурейскимъ, что во всемъ мірѣ не останется ни одной кафедры для общественной проповѣди, и публичною рѣчью будетъ суетная эпикурейская проповѣдь, и Евангеліе будетъ сохраняемо только въ домахъ отцами семействъ. Но такое бѣдствіе будетъ продолжаться не болѣе 1290 дней, т. е., трехъ съ половиною лѣтъ; потому что безъ общественной проповѣди вѣра долго существовать не можетъ, а въ то время и въ одинъ годъ міръ сдѣлается злымъ. Послѣдніе 1335 дней будутъ совершенно злые дни, такъ что и въ домахъ вѣры будетъ очень мало. Поэтому пророкъ говоритъ: блаженъ, кто устоитъ до того дня. Объ этихъ трехъ съ половиною годахъ почти всѣ говорили, что они означаютъ царствованіе антихриста (Endechrist); но это не подходитъ къ порядку текста Даниила, который далѣе говоритъ, что это должно быть послѣ паденія антихриста (Endechrist). Впрочемъ довольно того, что послѣдній день при дверяхъ, ибо признаки, предвозвѣщенные Христомъ и Апостолами Петромъ и Павломъ, теперь почти всѣ совершились. Что мы не можемъ предугадать именно этотъ день, это не важно; но несомнѣнно, что все при концѣ. Быть можетъ, Даниилъ изображаетъ состояніе Римской монархіи и судьбы міра до самаго послѣдняго дня, чтобы этотъ день не наступилъ для людей непредвидѣнно. Послѣ Римскаго царства уже не будетъ болѣе никакого другаго царства, но за нимъ долженъ послѣдовать конецъ міра, какъ Даниилъ ясно предвозвѣщаетъ во 2-й и въ 7-й главахъ.

Въ заключеніе Лютеръ рекомендуетъ всѣмъ благочестивымъ христіанамъ читать Даниила, потому что онъ доставитъ имъ

утѣшеніе и пользу въ это горестное послѣднее время. По мнѣнію Лютера, пророчества Даниїла написаны между прочимъ для того, чтобы ими утѣшались и ободрялись благочестивые и укрѣпляли свою вѣру и надежду въ терпѣніи, такъ какъ они здѣсь видятъ и слышатъ, что ихъ злополучіе будетъ имѣть конецъ, и они, освободившись отъ грѣховъ, смерти, діавола и всякаго зла, перейдутъ на небо ко Христу въ Его блаженное вѣчное царство. Даниїль всѣ исторіи и видѣнія, какъ бы они ни были страшны, всегда кончаетъ радостями, именно царствомъ и пришествіемъ Христа. Кто хочетъ читать ихъ съ пользою, тотъ не долженъ останавливаться только на нихъ, но долженъ питать и ободрять свое сердце обѣтованнымъ пришествіемъ нашего Спасителя Иисуса Христа, какъ блаженнымъ и радостнымъ избавленіемъ отъ этой долины бѣдствій и страданій ¹⁾).

Профессоръ А. Бляевъ.

¹⁾ В. 41, с. 294—324.

Мысли св. Григорія Богослова о христіанской жизни уединенно-созерцательной и общественно-дѣятельной.

(Окончаніе *).

V.

Какъ учить св. Григорій Богословъ о жизни уединенно-созерцательной и общественно-дѣятельной? т. е. какую изъ нихъ признаетъ наиболѣе совершенною и спасительною? Принимая во вниманіе все ученіе его, надо сказать, что изъ указанныхъ двухъ путей жизни св. отецъ не отдаетъ рѣшительнаго предпочтенія одному какому-либо сравнительно съ другимъ: оба они важны и спасительны, и каждый имѣетъ свои особыя преимущества. „Прекрасно созерцаніе“: оно отрѣшается отъ земного и паритъ въ высоту, всецѣло приковывается духовнымъ окомъ къ высшимъ религіознымъ предметамъ, входитъ во *святая святыхъ* неба, влечется къ горнимъ, небеснымъ благамъ. Но „прекрасна и дѣятельность“, потому что, низводя съ неба и принимая у себя на землѣ Христа и служа Ему, доказываетъ любовь свою дѣлами ¹⁾. Прекрасны посему—изнуреніе тѣла, молитва и бдѣніе, чистота и дѣвственность, воздержаніе, пустынножителство и безмолвіе, умѣренность, смиреніе, нестяжательность и презрѣніе богатства. Но въ равной мѣрѣ прекрасны—страннолюбіе, братолюбіе, челоуѣколюбіе, долготерпѣніе, кротость и ревность. Высшая же изъ всѣхъ добро-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1898 г., № 6.

¹⁾ Ц, 6.

дѣтелей—любовь, а лучшее, совершеннѣйшее проявленіе ея— въ челоуѣколюбіи, благотворительности, сострадательности и милосердіи ко всѣмъ страждущимъ и нуждающимся ¹⁾).

Жизнь въ уединеніи и жизнь въ обществѣ, разсматриваемыя какъ особые пути жизни, при своихъ преимуществахъ, имѣютъ каждая и свои недостатки. Такъ созерцательная жизнь въ уединеніи способствуетъ личному внутреннему совершенствованію челоуѣка, воспитываетъ въ немъ религіозную сосредоточенность и предохраняетъ отъ мірскихъ соблазновъ. Но при этомъ она является чѣмъ-то незаконченнымъ, нераскрытымъ, не проявляющимся во-внѣ. Высшія красоты ея сосредоточиваются внутри ея самой и не свидѣтельствуются внѣшнею дѣятельностію: она, жизнь уединенно-созерцательная, не даетъ почвы къ принесенію плодовъ любви и челоуѣколюбія, что также существенно важно и обязательно для христіанина. Челоуѣколюбіе для него есть „необходимость“, а не дѣло произвола,—„законъ“, а не совѣтъ, который бы можно было и исполнять, и внѣтъ ²⁾). Самъ Господь Іисусъ Христосъ собственнымъ примѣромъ призываетъ на общественное служеніе всѣхъ, кто имѣетъ для того достаточныя силы и способности. Надобно имѣть въ виду не себя только, но и другихъ; потому что и Христосъ, которому можно было пребывать въ Своей чести и Божествѣ, не только истощилъ Себя до зрака раба (Филип. 2, 7.), но и *крестъ претерпѣлъ, о срамотѣ нерадивъ*, чтобы Своими страданіями истребить грѣхъ и смертію умертвить смерть“ ³⁾ Потому Іисусъ Христосъ, праведный Мздокоздаятель, ни за что такъ не награждаетъ Своимъ челоуѣколюбіемъ, какъ за челоуѣколюбіе ⁴⁾, и на страшномъ Судѣ Своимъ отвергнетъ козлищъ, имѣющихъ быть поставленными *ошую*, не за грабительство, не за святотство, не за прелюбодѣяніе или другіе грѣхи, запрещенныя закономъ, а за то, что не послужили Христу въ лицѣ бѣдныхъ ⁵⁾. Надобно поэтому подражать Божію челоуѣколюбію, тѣмъ болѣе, что и въ челоуѣкѣ всего болѣе божественно то, что онъ можетъ благотворить ⁶⁾).

1) II, 4—9; ср. II, 242—243.

2) II, 39.

3) I, 253; ср. I, 128—129.

4) II, 7.

5) Тамъ же, 39.

6) Тамъ же, 79—80.

Напротивъ, жизнь въ обществѣ даетъ широкое поле къ обнаруженію дѣятельной любви и самопожертвованія; но при этомъ не такъ удобна для личнаго самоусовершенствованія человѣка, потому что мѣшаетъ ему сосредоточиваться и углубляться въ самомъ себѣ, разсѣваетъ его духъ и ставитъ въ ближайшую опасность увлеченія мірскими соблазнами.

Другое сопоставленіе. Пустыннику, совершенствующему себя духовно, грозитъ опасность возгордиться своею праведностію. „Высока жизнь цѣломудренныхъ нестяжателей, привитающихъ въ горахъ; но гордость и ихъ визлагала неоднократно; потому что они, не измѣряя своей добродѣтели другими совершеннѣйшими образцами, иногда въ сердцѣ своемъ именуютъ высокою то, что не высоко, а не рѣдко, при пламенѣющемъ умѣ, ноги, какъ горячіе кони, несутъ ихъ далѣе цѣли“¹⁾. Что же касается мірянина, то онъ въ большей мѣрѣ, нежели пустынникъ, научается опытомъ жизни скромно думать о себѣ, не превозносится своею праведностію; потому что видитъ вокругъ себя верѣдкіе, превышающіе его, примѣры добродѣтели, видитъ всюду пагубное дѣйствіе зла и порока, видитъ постоянныя нравственныя паденія, да и самъ, быть можетъ, не чуждъ ихъ. Но, въ свою очередь, живущему среди мірскихъ соблазновъ и пороковъ грозитъ *своя* опасность—совершенно отчаяться въ возможности спасенія и потому—безнадежно и безпечно грѣшить.

И высокоуміе пустынника, и отчаяніе и духовная безпечность мірянина—двѣ противоположныя крайности, сходныя въ томъ одномъ, что обѣ въ равной мѣрѣ пагубны. „Не думай о себѣ слишкомъ высоко“, поучаетъ св. Григорій, „и не полагайся на свой умъ, хотя ты и очень велемудръ. Если и видишь кого ниже себя; на превозносишь, какъ всѣхъ превозшедшій и находящійся близко къ цѣли. Тотъ не достигъ еще цѣли, кто не увидѣлъ предѣла своего пути. Много надобно имѣть страха, но не должно приходиться и въ излишнюю ро-

¹⁾ IV, 225. Послѣдними словами св. Григорій упрекаетъ нѣкоторыхъ пустынниковъ въ неразумной горячности, по которой они часто превышали требованія благоразумнаго благочестія. Между прочимъ, многіе отшельники во дни св. Григорія, какъ передаетъ самъ св. отецъ, кончали жизнь самоубійствомъ (отъ голода, паденія съ высоты, чрезъ самоудавленіе), безразсудно думая этимъ угождать Богу въ высшей степени. См. Твор. IV, 277--278.

бость. Высота низлагаетъ на землю, надежда возноситъ къ небу; а на великую гордыню гнѣвается Богъ. За иное можешь взяться руками, иного касайся только надеждой; а отъ иного вовсе откажись. И то признакъ цѣломудрія—знать мѣру своей жизни. Равно для тебя худо—и отложить благую надежду, и возымѣть слишкомъ смѣлую мысль, что не трудно быть совершеннымъ. Въ томъ и другомъ случаѣ твой умъ стоитъ на худой дорогѣ. Всегда старайся, чтобы стрѣла твоя попадала въ самую цѣль, смотри, чтобы не залетѣть тебѣ далѣе заповѣди великаго Христа, остерегайся и не вполне исполнить заповѣдь; въ обоихъ случаяхъ цѣль не достигнута. И излишество часто бываетъ бесполезно, когда желая новой славы, напрягаемъ стрѣлу сверхъ мѣры¹⁾. Кто думаетъ много о себѣ и своихъ духовныхъ совершенствахъ, тому слѣдуетъ помнить, что вѣдь и онъ—такой же смертный, какъ и другіе люди, „прахъ и снѣдь червей“. А кто будетъ низко думать о себѣ и своихъ духовныхъ силахъ, не будетъ прилагать старанія удалаться отъ грѣха и быть духовно-совершеннымъ, тому надо напомнить, что онъ—„Христова тварь, Христово дыханіе, Христова честная часть, а потому вмѣстѣ небесный и земный, приснопамятное твореніе, созданный богъ, чрезъ Христовы страданія шествующій въ негнѣвную славу“²⁾. Посему мірской человѣкъ не долженъ угождать плоти и слишкомъ любить настоящую жизнь. И онъ долженъ отрѣшаться отъ земли и, постоянно шествуя къ небу, созидать въ себѣ прекраснѣйшій храмъ Господу Богу, благоухающій чистыми словами и добрыми дѣлами³⁾.

Изъ приведенныхъ сопоставленій жизни мірской и уединенной легко усмотрѣть, что то, что составляетъ преимущество одной является недостаткомъ другой. Поэтому св. Григорій Богословъ сближаетъ эти два пути жизни: по его мысли, они должны взаимно восполнять другъ друга, такъ чтобы преимущественные элементы одного пути входили непремѣнно и въ содержаніе другого, и въ возможной мѣрѣ осуществлялись на немъ.

1) IV, 209—210.

2) Тамъ же, 210.

3) Тамъ же.

1. Такъ св. Григорій похваляетъ въ благочестивыхъ инокахъ умѣренность не только въ *общеніи* съ другими, но и въ уклоненіи отъ общенія. Монашествующему то и другое благопотребно—уклоненіе отъ общенія для собственнаго поученія тайнамъ Духа, и общеніе—„для назиданія другихъ“. Иноку хорошо быть умѣреннымъ не только въ общеніи,—чтобы сохранить уединеніе среди самаго общества,—но и въ уклоненіи отъ общенія,—чтобы соблюсти братолюбіе и челоуѣколюбіе среди самаго уединенія ¹⁾).

Иноки, покидающіе міръ, часто ведутъ жизнь совмѣстную, составляютъ изъ себя какъ-бы общество и, такимъ образомъ, являются пустынниками лишь для прочихъ людей и для міра, и общительными другъ для друга. Эта общинная жизнь доставляетъ инокамъ удобство къ выполненію закона любви во взаимномъ угожденіи: въ заботѣ другъ о другѣ. Они умираютъ для міра и всего, что въ мірѣ, но взаимнымъ примѣромъ поощряютъ другъ друга къ добродѣтели ²⁾. Это значитъ, что высшія нравственныя начала, на которыхъ основывается и которыми движется жизнь общественная вообще, суть вмѣстѣ и начала жизни монастырской въ томъ случаѣ, когда иноки живутъ совмѣстно, группами; жизнь иноческая здѣсь, по существу, не разнится отъ жизни общественной ³⁾.

2. Созерцаніе и уединеніе,—существенныя принадлежности жизни иноческой,—въ свою очередь должны быть свойственны и жизни среди мірскаго общества. И здѣсь необходимо челоуѣку помышлять больше всего о Богѣ, о спасеніи, и жить лично самому для Бога ⁴⁾. И дѣятельность въ обществѣ слѣдуетъ прерывать религіознымъ созерцаніемъ, богомысліемъ и молитвою, по примѣру многихъ, стяжавшихъ себѣ безсмертную славу, великихъ дѣятелей общественныхъ, и по примѣру Са-

¹⁾ I, 177—178.

²⁾ II, 156.

³⁾ Есть, впрочемъ, иноки (отшельники), которые не имѣютъ никакого общенія съ людьми и міромъ, ведутъ жизнь совершенно уединенную, бесѣду единственно съ самимъ собою и съ Богомъ. Какъ рассказываетъ св. Григорій Бог., во времена св. Афанасія Александрійскаго въ египетскихъ пустыняхъ обитали и отшельники въ собственномъ смыслѣ, и иноки общежительные. См. Твор. II, 156.

⁴⁾ I, 202.

мого І. Христа. Знаемъ, напримѣръ, что и св. Ілія пророкъ, ревностно боровшійся съ языческимъ нечестіемъ ради славы Іеговы, Бога Израилева, любомудрствовалъ на Кармилѣ. Знаемъ, что и великій Предтеча Господень Іоаннъ, своею общественною дѣятельностію и проповѣдію покаянія уготовлявшій путь Спасителю, любомудрствовалъ въ пустынѣ. Знаемъ, наконецъ, что и Самъ Іисусъ Христосъ, совершившій дивныя дѣла Свои открыто предъ народомъ, Свою общественную дѣятельность прерывалъ молитвою—большею частію на свободѣ (т. е., въ уединеніи, когда не былъ окруженъ толпами народа) и въ пустынѣ. Въ этомъ находимъ для себя урокъ—среди дѣлъ на поприщѣ общественнаго служенія иногда предаваться, по возможности, безмолвному и ничѣмъ не возмущаемому богомыслию, и хотя не малое время возносить умъ свой къ горнему и вѣчному отъ дольнаго и непостояннаго. Ибо Господу Іисусу Христу не было нужды въ уединеніи, да и нѣтъ мѣста, гдѣ бы Онъ могъ укрыться, потому что, будучи Богомъ, Онъ вездѣ присутствуетъ и все наполняетъ. Если же уединялся, то—въ назиданіе намъ, что бы мы знали время „и для дѣлъ, и для высшаго упражненія“ ¹⁾).

При такомъ сближеніи разсматриваемыхъ путей жизни, не получается между ними никакого существеннаго различія. Идущій по одному пути отнюдь не освобождается отъ обязанности соблюдать и основныя начала и правила другаго, и держась одного главнаго, долженъ руководиться въ своей жизни и дѣятельности, по мѣрѣ силъ и возможности, и требованіями другаго пути, одинаково обязательными и спасительными. Лучшій, совершеннѣйшій порядокъ заключался бы, кажется, во внутреннемъ, гармоническомъ объединеніи основныхъ требованій жизни уединенно-созерцательной и общинно-дѣятельной, насколько это возможно. Тутъ была бы уже избѣгнута односторонность этихъ двухъ путей жизни, взятыхъ въ отдѣльности. Сливъ основныя начала ихъ во-едино, восполнивъ одинъ другимъ, мы вполне сохранили бы одни ихъ достоинства, и вмѣстѣ съ этимъ, или лучше сказать чрезъ это самое устранили

¹⁾ II, 243.

бы ихъ взаимные недостатки: созерцаніе восполнили бы дѣятельностію, а дѣятельность возвысили бы созерцаніемъ. Именно таковъ идеаль св. Григорія Богослова. Не отдавая исключительнаго предпочтенія ни уединенію, ни жизни въ обществѣ, не стоя всецѣло ни за созерцаніе, ни за дѣятельность, св. отецъ ищетъ между этими двумя родами жизни вѣкогорога средняго пути („дарскаго“), который былъ бы, по его мнѣнію, самымъ наилучшимъ и самымъ возжелѣннымъ, поскольку здѣсь соблюдались бы пріимущества и жизни уединенно-созерцательной, и жизни общинно-дѣятельной. Достигнувъ совершеннолѣтняго возраста и окончивъ школьное образованіе, св. Григорій поставилъ себѣ вопросъ—какой путь жизни избрать ему для себя. Но когда сталъ онъ внимательно разсматривать указанные два *божественныхъ* пути, то затруднился опредѣлить, который изъ нихъ—лучшій, и для него наиболѣе удобный. И тотъ, и другой путь въ отдѣльности казался ему въ одномъ какомъ либо отношеніи хорошимъ, въ другомъ—неудовлетворительнымъ. „Я“, говоритъ св. отецъ, „походилъ (въ это время) на челоуѣка, который задумываетъ отдаленное какое-то странствованіе, но, избѣгая плаванія по морю и трудовъ мореходныхъ, отыскиваетъ путь, на которомъ было бы больше удобствъ“¹⁾. Думалъ при этомъ св. Григорій и о св. Іліи Освятянинѣ, и о Кармилѣ-горѣ, и о пустынѣ, и о необычайной пицѣ Предтечи Господня, и о нищетолюбивой жизни сыновъ Іоанафановыхъ. Но, вмѣстѣ съ этимъ, св. отецъ ощущалъ въ себѣ сильную любовь къ божественнымъ книгамъ и просвѣщенію Святымъ Духомъ, получаемому чрезъ углубленіе въ Слово Божіе. А это занятіе,—говоритъ св. Григорій,—уже не дѣло пустыни и безмолвія. Послѣ долгихъ колебаній и размышленій, онъ умиротворилъ, наконецъ, свои желанія тѣмъ, что колебавшійся умъ его остановился на *срединѣ* между созерцаніемъ и дѣятельностію, уединеніемъ и жизнію въ обществѣ. „Я примѣчалъ“, пишетъ св. отецъ, что люди, которымъ нравится дѣятельная жизнь, полезны въ обществѣ, но бесполезны себѣ, и ихъ возмущаютъ бѣдствія; отъ чего мягкій нравъ ихъ прихо-

1) VI, 13.

дить въ волненіе. Видѣлъ также, что живущіе внѣ міра почему-то гораздо благоустроеныѣ и безмолвнымъ умомъ взирають къ Богу, но они полезны только себѣ, любовь ихъ заключена въ тѣсный кругъ, а жизнь, какую проводятъ, необычайна и сурова. Поэтому вступилъ я на какой-то средній путь между отрѣшившимися и живущими въ обществѣ, занявъ у однихъ собранность ума, а у другихъ—стараніе быть полезнымъ для общества“¹⁾.

Говоря о дѣятельности св. Василія Великаго по постройкѣ скитовъ и монастырей-общинно-житныхъ и особножитныхъ, св. Григорій, между прочимъ, пишетъ: „много было споровъ и разногласій о жизни пустынножизненной и уединенно-общезительной. Безъ сомнѣнія, та и другая имѣетъ въ себѣ и доброе, и худое не безъ примѣси. Какъ первая, хотя въ большей степени безмолвна, благоустроена и удобнѣе собираетъ къ богомыслию, но, поелику не подвергается испытаніямъ и сравненіямъ, бываетъ не безъ надменія; такъ, другая, хотя въ большей степени дѣятельна и полезна, но не изъята отъ мятежей. И Василій превосходнѣйшимъ образомъ соединилъ и слилъ оба сіи рода жизни. Построилъ скиты и монастыри не вдали отъ общинъ и общежитій, не отдѣлялъ однихъ отъ другихъ, какъ бы нѣкоторою стѣною, и не разлучалъ, но вмѣстѣ и привелъ въ ближайше соприкосновеніе и разграничилъ, чтобы и любомудріе не было необщезительнымъ, и дѣятельность не была нелюбомуоренною; но какъ море и суша дѣлятся между собою своими дарами, такъ и они бы совокупно дѣйствовали къ единой славѣ Божіей“²⁾.

VI.

Такимъ образомъ *сміаніе* основныхъ требованій жизни уединенно-созерцательной и общественно-дѣятельной въ *одно цѣлое* совершенно возможно. Жизнь дѣятельная можетъ сопровождаться созерцаніемъ и любомудріемъ, и наоборотъ. И дѣятель общественный можетъ соблюдать требованія любомудрія и жить по—иночески (духомъ), и инокъ, посвятившій себя созерцанію и богомыслию, можетъ вести жизнь дѣятельную для

¹⁾ VI, 13—14.

²⁾ IV, 96.

блага общества. Живой примѣръ сему находимъ въ жизни и личности самого Григорія Богослова (что видно отчасти уже и изъ вышеприведенныхъ о немъ свѣдѣній). Въ мірскомъ обществѣ, на поприщѣ пастырскаго служенія, онъ проводилъ время, какъ подвижникъ и инокъ ¹⁾. По оставленіи Константинопольскаго архіепископскаго престола, св. Григорій скоро затѣмъ удалился въ свою любимую пустыню. Но и въ пустынномъ уединеніи онъ а) не переставалъ заботиться объ обращающихся къ его помощи и ходатайству; б) не забывалъ долга любви и благорасположенія къ своимъ друзьямъ изъ свѣтскихъ людей, и старался поддерживать близость свою съ ними (письмами и личнымъ свиданіемъ); в) не прекращалъ своего бдительнаго наблюденія за ходомъ церковныхъ дѣлъ, за еретиками, и своего попеченія о благоустройствѣ и умиротвореніи церковнаго общества, о прекращеніи распрей между епископами; г) не переставалъ наставлять мірскихъ людей въ благочестіи и добродѣтели и т. д. ²⁾.

Благотворная дѣятельность человѣка, духовно-совершеннаго и всецѣло проникнутаго ревностію и благѣ ближнихъ, можетъ проявиться даже и въ пустынѣ удивительнымъ образомъ, и можетъ быть полезна для самихъ подвижниковъ. Это сообщаетъ намъ св. Григорій Богословъ, на примѣръ, о св. Аѳанасіи Александрійскомъ. Будучи однажды лишенъ, по проискамъ еретиковъ, Александрійскаго святительскаго престола, онъ удалился въ египетскія пустыни, и тамъ началъ свою просвѣтительную дѣятельность среди иноковъ, которые сами превосходили другихъ добродѣтелью, однако были ниже св. Аѳанасія по своему разумѣнію. И вотъ онъ просвѣщалъ ихъ свѣтомъ христіанскаго вѣдѣнія, такъ что они восприняли отъ св. Аѳанасія многое для усовершенія своего любомудрія. Слово св. Аѳанасія для пустынниковъ было закономъ: они одобряли и отвергали только то, что онъ одобрялъ или отвергалъ. Подвижники такъ возлюбили великаго святителя, что не выдали его, когда прибыли къ нимъ враги св. Аѳанасія (еретики—аріане), искавшіе его жизни. Пустынники, охраняя великаго Аѳанасія,

¹⁾ VI, 14.

²⁾ См. письма св. Григорія Бог. въ VI томѣ его твореній.

охотно принимали отъ преслѣдовавшихъ его всякія мученія, которыя считали лучшимъ украшеніемъ для своего любомудрія, болѣе спасительнымъ и богоугоднымъ, нежели продолжительные посты, возлежаніе на голой землѣ и другіе подвиги, какими они всегда услаждались. Многіе пустынники приняли тогда даже мучительную смерть за святителя,—какъ бы они страдали за самаго Христа. Такъ св. Аѳанасій въ своемъ лицѣ примирилъ тогда „пустынничество съ общежитіемъ, показавъ, что и священство совмѣстно съ любомудріемъ, и любомудріе имѣетъ нужду въ тайноводствѣ; ибо въ такой мѣрѣ согласилъ между собою то и другое, и соединилъ въ одно какъ *безмолвное дѣланіе*, такъ и *дѣятельное безмолвіе*, что убѣдилъ поставлять монашество болѣе въ *благоуравіи*, нежели въ тѣлесномъ удаленіи отъ міра. Почему и великій Давидъ былъ сколько дѣятельнѣйшій, столько и самый уединенный человекъ, если (пишетъ св. Григорій) въ подтвержденіе нашего слова сильно и несомнѣнно сказанное имъ: *единъ есмь азъ, дондеже преиду*“ (Пс. 140, 10) ¹⁾.

Отсюда открываются новыя мысли. Оказывается, что созерцательное уединеніе и дѣятельное служеніе обществу, собственно говоря, не суть два пути жизни особо стоящихъ одинъ отъ другаго, параллельныхъ (а тѣмъ болѣе несправедливо было бы сказать,—противоположныхъ) другъ другу. Въ строгомъ и точномъ смыслѣ путь жизни спасительный и богоугодный—*одинъ*, путь—евангельскій, указанный Иисусомъ Христомъ. Созерцаніе же и дѣятельность суть только два *элемента*, существенно и необходимо входящихъ въ содержаніе этого пути, двѣ составныя и нераздѣльныя части одного общаго цѣлаго, или (какъ принято нынѣ выражаться) два основныхъ атрибута одной и той же вещи. Созерцаніе и дѣятельность прекрасны и сами по себѣ; но взятая въ отдѣльности одно отъ другой, какъ особые пути жизни, оказываются односторонними. Созерцаніе, конечно, возвышенно, и само по себѣ—превосходно и достохвально; но безъ дѣятельнаго служенія ближнимъ оно оказывается малополезнымъ, потому что блага его (духовныя) огра-

¹⁾ II, 156—157.

вичиваются лишь малымъ предѣломъ упражняющихся въ немъ. Похвальна и дѣятельность, направленная къ устроению общественнаго блага. Но безъ религіознаго созерцанія, безъ богомыслія, и она оказывается неустойчивой, не имѣющей твердой почвы и совершеннѣйшихъ средствъ къ своему обнаруженію. Въ этомъ случаѣ и смыслѣ дѣятельность въ обществѣ и ставится *второстепеннымъ* родомъ жизни сравнительно съ иноческимъ, религіозно-созерцательнымъ уединеніемъ. Но, въ свою очередь, дѣятельность общественная, вытекающая изъ безкорыстной любви къ ближнимъ, превосходитъ и самое созерцаніе въ томъ отношеніи, что полезнѣе его, и блага ея распространяются на многое множество людей бѣдствующихъ, угнетенныхъ разными житейскими скорбями. Ясно, что созерцаніе и дѣятельность должны сочетаваться неразрывно и взаимно восполнять другъ друга. Истинно-религіозное созерцаніе, духовное совершенство и нравственное одушевленіе должны во-вѣѣ проявляться въ дѣлахъ любви, свидѣтельствоваться дѣятельнымъ служеніемъ на пользу ближнихъ.

Въ свою очередь, это послѣднее только въ созерцаніи— богомыслии, какъ религіозномъ началѣ жизни, можетъ найти себѣ лучшій источникъ, вдохновеніе, живительную силу и готовность къ самопожертвованію. Созерцаніе возвышаетъ нашъ духъ отъ земли къ небу, отъ брѣвнаго къ нетлѣнному; а дѣятельность низводитъ блага неба на землю, устрояетъ земную жизнь по чину жизни горней. Одно не въ меньшей мѣрѣ и важно, и нужно, какъ и другое. Но оба элемента—дѣятельность и созерцаніе—органически сливаются, проникаютъ другъ друга, входятъ одинъ въ другой и образуютъ одно цѣлое: это и есть *единственный* самъ по себѣ, спасительный и богоугодный путь жизни. Разобщать созерцаніе и дѣятельность, ставить ихъ отдѣльно—какъ особые роды жизни, тѣмъ болѣе противопоставлять одно другой—значить раздѣлять двѣ части одного и того же цѣлага, искусственно раздроблять то, что дано и существуетъ одновременно, заразъ, и связано неразрывно.

VII.

Въ отдѣльныхъ личностяхъ, совершенныхъ и совершенствующихихъ себя съ духовной стороны, указанные два элемента спа-

сительной жизни совмѣщаются и проявляются однако въ очень неодинаковой мѣрѣ и степени, что зависитъ отъ общеизвѣстныхъ условій, создающихъ индивидуальныя особенности духовнаго склада каждаго человѣка и болѣе или менѣе своеобразную исторію его жизни. Сюда относятся—неодинаковыя у отдѣльныхъ людей *природныя* дарованія, таланты и наклонности, различіе воспитательныхъ средствъ и вліяній, неодинаковыя вѣшнія (общественныя, историческія, бытовыя, семейныя) условія, въ какія человѣкъ поставленъ въ отношеніи обнаруженія своихъ духовно-нравственныхъ силъ, личная склонность каждаго или преимущественно къ уединенно-созерцательной жизни, или преимущественно къ общинно-дѣятельной. Отсюда открывается новый фактъ: получается уже не *два* рода жизни—самостоятельныхъ и независимыхъ другъ отъ друга (уединеніе и жизнь въ обществѣ), но *одинъ* самъ по себѣ спасительной путь раздробляется на *множество* отдѣльныхъ частныхъ развѣтвленій, соотвѣтственно многоразличію сочетаній основныхъ элементовъ этого пути въ отдѣльныхъ личностяхъ. Образуется множество различныхъ родовъ богоугодной жизни, отъ высшаго религіознаго созерцанія до исполненія самой малой общественной добродѣтели включительно (Мѡ., 10 42; Лк. 16, 24) ¹⁾. Здѣсь мы усматриваемъ непрерывную цѣпь безконечно-разнообразныхъ индивидуальныхъ соединеній всякихъ талантовъ, духовныхъ совершенствъ и высшихъ способностей.

Всѣ, образующіеся этимъ путемъ, спасительныя роды жизни сводятся къ созерцанію и дѣятельности, представляютъ собою только своеобразное ихъ сочетаніе, отъ нихъ заимствуютъ свою жизненную силу и конкретное содержаніе. Не можетъ быть рѣчи о жизни *исключительно*—дѣятельной. Человѣческая дѣятельность не можетъ быть понимаема неутомимой, непрерывной въ *безусловномъ* смыслѣ, потому что не можетъ быть таковою. А не можетъ она быть таковою по ограничительнымъ условіямъ земнаго человѣческаго существованія. Человѣкъ не можетъ *непрерывно* трудиться: среди дѣятельности должны быть и минуты отдохновенія отъ трудовъ, и именно минуты молитвеннаго созерцанія и бого-

¹⁾ Ср. Твор. Грив. Б. II, 241—243.

мыслия. „И тетива, постоянно натянутая“, пишетъ св. Григорій Богословъ., „не выдерживаетъ напряженія, а надобно ее спустить съ стрѣлы, чтобы можно было снова натянуть, и чтобы она была не бесполезною для стрѣлка, но годилась въ случаѣ употребленія“¹⁾. Значить, жизнь дѣятельная, какъ путь жизни спасительный и богоугодный, не только неисключаетъ собою нравственно-религіознаго созерцанія, а напротивъ—и создается и сопровождается имъ, и потому можетъ быть дѣятельною лишь въ *высшей степени*, а не исключительно²⁾.

Что касается, далѣе, жизни *исключительно*—созерцательной, то и о ней не всегда можно говорить въ точномъ и безусловномъ смыслѣ. И уединенному подвижничеству часто бываетъ свойственна общественная дѣятельность на пользу ближнихъ, только нѣсколько *иная*, чѣмъ какую мы обыкновенно представляемъ. Великіе пустынники и отшельники, покидающіе грѣховный міръ, своею дивною, богоподобною жизнію, мало—по—малу, неволью привлекаютъ къ себѣ взоры сего міра. Цѣлыя толпы народныя идутъ къ этимъ пустынникамъ, которые, въ свою очередь, благотворно вліяютъ на входящихъ къ нимъ и примѣромъ собственной жизни, и словомъ назиданія и утѣшенія, и руководительными совѣтами. Черезъ это отшельникъ приноситъ народной жизни и обществу, можетъ быть, болѣе существенную и обильную пользу, нежели иной строитель общественнаго блага, живущій въ мірѣ. И отшельнику, такимъ образомъ, можетъ быть свойственна общественная дѣятельность, съ тою лишь особенностію, что обыкновенно ревнитель народнаго блага *самъ идетъ въ общество*, чтобы служить его интересамъ, а здѣсь, наоборотъ, *само общество идетъ къ пустыннику* и незамѣтно возводитъ его на степень руководителя и благоустроителя народной жизни³⁾. Нужно замѣтить еще, что по боль-

¹⁾ II, 243.

²⁾ Положимъ, что часто бываетъ общественная дѣятельность и безъ религіознаго созерцанія, даже при отрицаніи всякихъ религіозныхъ началъ жизни, и при томъ, можетъ быть, дѣятельность неутомимая и бесполезная для кого-нибудь. Но это уже путь жизни не изъ тѣхъ *спасительныхъ*, о которыхъ мы разсуждаемъ. Рѣчь ведется вѣдь о путяхъ *блгоудныхъ*, совершеннѣйшихъ. А въ такомъ случаѣ общественная дѣятельность должна выростать на почвѣ нравственно-религіознаго вдохновенія и созерцанія. Ср. V, 239—240.

³⁾ Всѣ эти мысли св. Григорій Бог. прекрасно поясняетъ басней о ласточкахъ

шей части и самое мѣсто уединенія и подвиговъ великаго инока перестаетъ быть пустыней. Вокругъ подвижника собирается монашествующая братія, создается обитель иноковъ; сюда же приходятъ житьствовать и міряне, и такимъ образомъ возникаетъ селеніе, городъ. Здѣсь усматриваемъ великое значеніе подвижниковъ—пустынниковъ и создаваемыхъ ими обителей, какъ первыхъ проводниковъ культуры и колонизаціи въ мѣстахъ глухихъ—маловаселенныхъ, и первыхъ разсадниковъ христіанскаго просвѣщенія среди людей дикихъ, необразованныхъ. Наконецъ, какъ высоко-назидательные примѣры благочестивой, религіозной жизни, отшельники сохраняютъ значеніе великихъ благотворныхъ общественныхъ силъ для всѣхъ христіанъ и на всѣ времена.

Невозможно, конечно, исчислить всѣхъ многообразныхъ формъ, въ какихъ взаимно сочетаются созерцаніе и дѣятель-

и лебедяхъ. Однажды пришелъ къ нему, въ пустынное уединеніе, одинъ вельможный сановникъ, назіанзскій градоначальникъ по имени Келевсій. Св. Григорій, соблюдавшій въ это время обѣтъ строгаго молчанія, принялъ его *молча*. Келевсій обидѣлся за это на св. Григоріи и упрекалъ его въ неучтивости. Св. отецъ написалъ къ нему вполѣдствіи оправдательное письмо, въ которомъ и изложилъ такую басню. Ласточки смѣялись надъ лебедями за то, что тѣ не хотятъ жить съ людьми и показывать другимъ своего искусства въ пѣніи, а проводятъ жизнь больше на лугахъ и рѣкахъ, любятъ уединеніе, поютъ лишь изрѣдка и притомъ—сами про себя, какъ будто стыдятся своего пѣнія. „А мы,—говорили ласточки,—любимъ города, людей, терема; болтаемъ съ людьми, пересказываемъ имъ о себѣ то и другое, что было въ старину въ Атикѣ, о Пандіонѣ, объ Аѳинахъ, о Тирѣ, о Фракіи, объ отъѣздѣ, свадьбѣ, поруганіи, урѣзаніи языка, письменахъ, а сверхъ всего объ Итисѣ, и о томъ, какъ изъ людей стали мы птицами“. Лебеди, не любившіе говорить, долгое время ничего не отвѣчали ласточкамъ. Когда же соблаговолили удостоить ихъ своимъ отвѣтомъ, сказали: „а мы разсуждаемъ, что иной *прійдетъ для насъ и въ пустыню* послушать пѣнія, когда предоставляемъ крылья свои зephyру для сладкихъ благозвучныхъ вдохновеній. Потому поемъ немного и не при многихъ. Но то и составляетъ у насъ совершенство, что пѣсни свои выводимъ мѣрно, и не сливаемъ пѣнія своего съ какимъ нибудь шумомъ. А вы въ тягость людямъ, у кого поселитесь въ домѣ; они отворачиваются, когда вы поете; да и справедливо поступаютъ, когда не можете молчать, хотя отрѣзанъ у васъ языкъ, но сами, жалуюсь на свое безголосіе и на такую потерю, говорившіе всякой другой рѣчистой и пѣвчей птица“. „Пойми, что говорю,—заключаетъ св. Григорій свое письмо къ Келевсію,—и если найдешь, что мое безголосіе лучше твоего красноглаголанія, то перестань осыпать упреками мое молчаніе. Иля скажу тебѣ пословицу столько же справедливую, сколько и краткую:—тогда заповѣтъ лебеди, когда замолчать галія“ (Твор. VI. письмо 92, стр. 172—173).

ность и фактически обнаруживаются у разныхъ людей. Безконечную цѣпь этихъ, непрерывно идущихъ одна за другой, формъ и способовъ можно раздѣлить развѣ на нѣсколько болѣе или менѣе обширныхъ звеньевъ, или группъ, не опуская при этомъ изъ вниманія незамѣтно подходящихъ одна къ другой соединительныхъ ступеней, промежуточныхъ между этими группами. Основаніемъ дѣленія здѣсь будетъ болѣе или менѣе опредѣлительное указаніе процентнаго отношенія (обратно пропорціональнаго), въ какомъ смѣшиваются между собою созерцаніе и дѣятельность въ формахъ того или другаго ряда. Первая группа будетъ—жизнь религіозно-созерцательная въ высшей степени, когда человѣкъ всецѣло занятъ дѣломъ личнаго духовно-религіознаго усовершенствованія и богомыслія, дѣятельность же общественную оставляетъ болѣе или менѣе въ сторонѣ; поэтому она ничтожна и какъ бы совсѣмъ незамѣтна. Это будетъ жизнь уединенно-подвижническая всякаго рода (отшельничество, затворничество, столпничество и т. д. ¹⁾). Вторая группа—жизнь дѣятельно-созерцательная, съ преобладающимъ элементомъ созерцанія, когда подвижникъ вызывается, или самъ является къ общественной дѣятельности лишь иногда, временно, по требованію случайныхъ обстоятельствъ ²⁾. Третья группа—созерцаніе и дѣятельность въ равной мѣрѣ. Такова была личность и жизнь св. Григорія Богослова. Наконецъ, четвертая группа—жизнь созерцательно-дѣятельная (преобладающій элементъ—дѣятельность).

Однако всѣ многообразные роды жизни, образующіеся изъ сочетанія дѣятельности съ созерцаніемъ, одинаково превосходны и возвышенны. Это—драгоценные и разноцвѣтные камни въ архитектурномъ и величественномъ зданіи (церкви), связуемые между собою чрезъ Христа „вселюбезнымъ согласіемъ духа“; это—разнообразные чудные цвѣтки на роскошномъ лугѣ, зелѣнющія вѣтви одного и того же „благовоннаго древа“, свѣтлыя звѣзды на темномъ небосклонѣ земной жизни ³⁾. Всѣ они—эти особые пути благочестія—одинаково важны и необходимы

¹⁾ См. IV, 277.

²⁾ Ср. тамъ же, 279.

³⁾ IV, 278, 279, 281; II. 3 и слѣд., 131.

для полноты, великолѣпія, совершенства и преуспѣянія церкви Христовой на землѣ, подобно тому, какъ для правильной жизни тѣлеснаго организма одинаково потребны всѣ—и великіе, и малые члены. Наконецъ, всѣ эти пути одинаково *спасительны*, потому что они суть лишь взаимно переплетающіяся между собою, въ безконечно-разнообразныхъ направлевіяхъ, развѣтвленія одного и того же общаго пути, ведущаго въ жизнь дѣйствительную, неумирающую, вѣчную, небесную. И эти частные пути праведности приводятъ, хотя и тѣсными вратами, въ одно и то же небесное Божіе царство, если только идти по нимъ неуклонно, постоянно, не оглядываясь назадъ, т. е., не сожалѣя о суетныхъ и ничтожныхъ благахъ земли ¹⁾).

Нельзя не признать этого взгляда св. Григорія Богослова на созерцаніе и дѣятельность и на производимые ими разнообразныя спасительныя пути жизни вполне отвѣчающимъ истинѣ и согласнымъ съ ученіемъ Слова Божія. Этотъ взглядъ, какъ нельзя лучше, подтверждается словами Самого Господа Иисуса Христа: „въ дому Отца Моего обители многи суть“ (Іоан. 14, 2). Эти слова Спасителя св. Григорій объясняетъ въ слѣдующей вопросо-отвѣтной формѣ. „Что слышишь: много у Бога обителей, или одна? Безъ сомнѣнія согласишься, что много, а не одна. Всѣ ли онѣ должны наполниться? или однѣ наполняются, а другія нѣтъ, но останутся пустыми, а приготовлены напрасно? Конечно, всѣ; потому что у Бога ничего не бываетъ напрасно. Но можешь ли сказать, что разумѣешь подъ таковою обителью: тамошнее ли упокоеніе и славу, уготованную блаженнымъ, или что другое?—Не другое что, а это. Но, согласившись въ семь, рассмотримъ еще слѣдующее. Есть ли что нибудь такое, какъ я полагаю, что доставляло бы намъ сіи обители; или нѣтъ ничего такого?—Непремѣнно есть нѣчто. Что же такое?—Есть разные роды жизни и избранія, и ведутъ къ той или другой обители по мѣрѣ вѣры, почему и называются у насъ путями... Что же означается словомъ, когда слышишь, что путь одинъ и притомъ тѣсенъ?—Путь одинъ относительно къ добродѣтели: потому что она одна, хотя и

1) IV, 225—226; II, 6.

дѣлится на многіе виды. Тѣсенъ же онъ по причинѣ трудовъ, и потому что для многихъ непроходимъ, а именно для великаго числа противниковъ, для всѣхъ, которые идутъ путемъ порока. Такъ и я думаю¹⁾.

VIII.

Здѣсь уже дается рѣшеніе и практическому вопросу: какой же родъ жизни предпочесть,—уединенно-созерцательный, или общественно-дѣятельный,—которому изъ нихъ слѣдовать? Если созерцаніе и дѣятельность суть два элемента духовно-совершенной жизни неразрывно связанныя, то о предпочтеніи одного другой не можетъ быть вопроса. Всѣ пути жизни, опредѣляемые совокупно-дѣятельностію и созерцаніемъ, одинаково спасительны и совершенны. Можно слѣдовать тѣмъ или другимъ изъ нихъ. Выборъ здѣсь предоставляется личному усмотрѣнію каждого человѣка и опредѣляется лишь тѣмъ, какою добродѣтелию всего болѣе восхищается его духъ, къ какому роду спасительной жизни чувствуетъ онъ наибольшую склонность и внутреннее влеченіе, какой богоугодный путь—болѣе подходящий къ его духовнымъ силамъ и дарованіямъ, и гдѣ, въ какомъ родѣ жизни и дѣятельности онъ можетъ оказаться наиболѣе совершеннымъ и полезнымъ себѣ и ближнимъ. „Чему отдать предпочтеніе—дѣятельной, или созерцательной жизни“? вопрошаетъ св. Григорій. И отвѣчаетъ: „въ сизерцаніи могутъ упражняться совершенныя, а въ дѣятельности многіе. Правда, что то и другое и хорошо и возжелѣнно; но ты къ чему способенъ, къ тому

¹⁾ III, 9 10. Эти же мысли повторяетъ св. Григорій въ другомъ мѣстѣ: „какъ въ человѣческомъ быту много разности между родами и правилами жизни, изъ которыхъ одни выше, другіе ниже, одни знатнѣе, другіе менѣе славны, такъ и въ жизни Божественной—не одно средство спасенія, и не одинъ путь къ добродѣтели, но многіе; да и тому, что у Бога обителей много—изреченіе, повторяемое кѣмъ и на языкѣ всѣхъ живущихъ, не другая какая причина, но множество путей, ведущихъ въ сія обители, и путей то болѣе опасныхъ и свѣтлыхъ, то смиреннѣе и безопаснѣе“. (Твор. III, 133). Каждая изъ добродѣтелей (общественныхъ или аскетическихъ) есть особый путь ко спасенію, и несомнѣнно приводитъ къ одной какой-либо изъ вѣчныхъ и блаженныхъ обителей. Ибо какъ различны роды жизни, такъ и обителей у Бога много, и они раздѣляются и назначаются каждому по его достоинству“ (II, 6; ср. VI 39; I, 94, IV, 224—225, 278 и др.).

и простирайся особенно“ ¹⁾ „И въ Ветхомъ, и въ Новомъ Заветѣ видимъ, что одинъ преуспѣвалъ въ одномъ, другій въ другомъ, въ какой мѣрѣ каждый удостоивался получить отъ Бога какую-либо благодать, на примѣръ: Иовъ—твердость и непреодолимость въ страданіяхъ; Моисей и Давидъ—кротость; Самуиль—даръ пророчества и прозрѣнія въ будущее; Финеесъ—ревность, по которой дано ему и имя; Петръ и Павелъ—неутомимость въ проповѣданіи; сыны Заведеовы—велегласіе, почему и названы сынами грома“ ²⁾.

Всѣ пути жизни, опредѣляемые созерцаніемъ и дѣятельностію, одинаково угодны Богу, и потому спасительны. Различіе же благочестивыхъ людей въ отношеніи спасаемости, т. е., то обстоятельство, что оправданные сыны царствія Божія получаютъ на небѣ *неодинаковую* награду, одни большую, другіе меньшую, зависятъ лишь отъ того, всѣми ли спасительными путями идемъ нынѣ, каждый отдѣльно вѣрующій человекъ, или большинствомъ ихъ, или нѣкоторыми, или только однимъ путемъ. Разумѣется, кто идетъ большимъ числомъ спасительныхъ путей, тотъ—болѣе достойный человекъ, а потому заслуживаетъ и большей награды. На вопросъ: всѣми ли спасительными путями и должно идти или только нѣкоторыми? св. Григорій Богословъ отвѣчаетъ: „если возможно, пусть одинъ идетъ всѣми. А если нѣтъ, то, сколько можетъ, большимъ числомъ путей. Если же и того нельзя, то нѣкоторыми. Но если и сіе невозможно, то примется въ уваженіе, какъ мнѣ по крайней мѣрѣ кажется, когда кто-нибудь и однимъ пойдетъ преимущественно“ ³⁾. Поэтому „пусть всякій, во всякое время, при всякомъ образѣ жизни и обстоятельствъ, по мѣрѣ собственной своей силы, и по мѣрѣ данной ему благодати принесетъ Богу плодъ, какой можетъ, чтобы добродѣтелями всякой мѣры наполнить намъ всѣ горнія обители, пожавъ столько, сколько посѣяли, или, лучше сказать, столько вложивъ въ божія житницы, сколько воздѣлали... Какъ бы ни было маловажно приносимое Богу, и какъ бы ни далеко отстояло отъ совершенства, но оно не столько мало, чтобы Богъ

¹⁾ V, 169.

²⁾ II, 100 и слѣд.

³⁾ III, 9—10.

не нашель сего угоднымъ и вовсе не принялъ, хотя и праведнымъ судомъ взвѣшиваетъ милость. И Павлово насажденіе приѣмлетъ Онъ какъ Павлово; приѣмлетъ и напоеніе Аполлосово, и двѣ лепты вдовицы, и мытарево смиреніе, и Манассіину исповѣдь... Въ честную Божию скинію сей церкви, *юже водрузи Господь, а не человекъ* (Евр. 8, 2), въ скинію, созидаемую изъ различныхъ украшеній добродѣтели, хотя одинъ меньше, а другой больше, но всѣ будемъ вносить одинаково, при строгости Духа, слагаемые и сочетаваемые въ дѣло совершенно, въ жилище Христово, въ храмъ святой. Безъ сомнѣнія же, не внесемъ столько, сколько получили, хотя и все внесемъ. Ибо и то отъ Бога, что мы существуемъ, знаемъ Бога и имѣемъ, что внести¹⁾.

„Каждая добродѣтель ведетъ въ особое“ жилище небеснаго царства, потому что много обителей для многихъ родовъ жизни... Иди, какою хочешь, (спасительною) стезею. Если пойдешь всѣми; это всего лучше. Если пойдешь немногими,—второй тебѣ вѣнецъ. А если пойдешь и одною, во превосходно;—и то пріятно. Всѣмъ уготованы обители по достоинству и совершеннѣйшимъ, и менѣе совершеннымъ. И Раавъ неблагочинную вела жизнь, но и ту (жизнь) содѣлала славною чрезъ свое превосходное страннолюбіе. Мытарь за одно—за смиrenomудріе получилъ преимущество предъ фарисеемъ, который много превозносился. Лучше дѣвственная жизнь; подлинно лучше!—но если она предава міру и земному, то хуже супружества... Пусть одни идутъ тою, а другіе—другою стезею, какую кому указываетъ природа, только бы всякій вступилъ на тѣсный путь. Не всѣмъ равно пріятна одна снѣдь; и христіанамъ приличенъ не одинъ образъ жизни²⁾.

¹⁾ II, 123—125; ср. II, 88—89; IV, 278.

²⁾ IV, 225—226; ср. II, 8. Во многихъ мѣстахъ своихъ твореній св. Григорій Бог. перечисляетъ чрезвычайно разнообразныя добродѣтели (великія и малыя, общественыя и аскетическія), которыя соотвѣтствуютъ многообразнымъ, особымъ путемъ спасительной жизни, и которыя христіанинъ долженъ соблюдать по мѣрѣ силъ и возможности. Таковы: вѣра, надежда, любовь, страннолюбіе, братолюбіе, желовѣколюбіе, долготерпѣніе, кротость, ревность, взнуреніе тѣла, молитва и бдѣніе, воздержаніе, пустынножительство и безмолвіе, умирность, смиреніе, нестяжательность и презрѣніе богатства, твердость и непреодолимость въ страданіяхъ,

Древніе Аѳиняне, какъ пишетъ св. Григорій Богословъ, прежде чѣмъ обучать дѣтей своихъ, достигшихъ юношескаго возраста, какому—нибудь искусству, должны были, по установленному закону, показывать имъ орудія разныхъ искусствъ. Каждый юноша подходилъ и выбиралъ изъ всѣхъ орудій то, которое особенно ему нравилось. И это было указаніемъ преимущественнаго расположенія юноши къ соотвѣтствующему искусству, которому потомъ его и обучали. Обычай очень разумный, потому что „всею чаще бываетъ успѣхъ въ томъ, что намъ по природѣ, а то не удается, что не по природѣ“¹⁾. Подобнымъ же образомъ, изъ всѣхъ спасительныхъ родовъ жизни каждый христіанинъ долженъ избирать тотъ именно, къ которому онъ отъ природы имѣетъ преимущественное влеченіе. Иначе, избравъ многіе роды жизни, при томъ безъ личнаго къ нимъ располо-

неутомимость въ проповѣданіи, незлобіе, бережливость въ нищета, усердіе къ ближнему и охотное принятіе предлагаемаго усердіемъ, похвальное дѣло и глубокое наблюденіе, благовременное слово и благоразумное молчаніе, непреткновенное ученіе, жизнь ему не противорѣчушая и благопослушная и благопокорная слуху, чистое дѣяство, совершенно отрѣшающее отъ міра и приближающее къ чистому Божеству, и честный бракъ, приносящій въ даръ Христу большую часть любви; воздержаніе безъ надменія и употребленіе безъ похотливости, ничѣмъ не развлекаемое упражненіе въ молитвахъ и пѣсняхъ духовныхъ, и тщательное защищеніе требующихъ помощи, слезы, очищеніе отъ грѣховъ, восхожденіе и усиліе пространства (въ духовномъ отношеніи) впередъ, простота, уцѣломудренный смѣхъ; обузданный гнѣвъ, глазъ, удерживаемый отъ безчавія, умъ, не допускаемый до разсѣянности, питаніе нищакъ, услажденіе заповѣдями, упокоеніе, по мѣрѣ силы (въ отношеніи матеріальнаго обезпеченія), кого-либо изъ служащихъ жертвеннику и прекрасно убожествующихъ, доставленіе крова и одежды (бѣднымъ), посѣщеніе темницъ, больныхъ, прохлажденіе языка, томимаго жаждою, одною чашею студеной воды, пустынная жизнь (когда отшельникъ не имѣетъ общенія съ привязанными къ землѣ, но обожилъ своей умъ), и общеніе со многими (когда живущій въ мірѣ „не развлекается многими, но преселилъ къ Богу всецѣлое сердце“), несеніе креста и самоотверженіе, разумное употребленіе „чистыхъ отъ неправды стяжаній“ и подальше „божеской руки“ нуждающимся, принятіе на себя пастырской власти и принесеніе чистыхъ и великихъ жертвъ для примиренія Христа съ земнодородными; стараніе быть между пасомыми совершеннѣйшей овцой Христовой; созерцаніе очищеннаго ума, выдающаго въ высокихъ паревіяхъ святозарность небесныхъ свѣтовъ, почитаніе царя многотрудными ризами и законнымъ ему служеніемъ, добродѣтели, соотвѣтствующія девяти заповѣдямъ блаженства, псалмопѣніе, изнуреніе тѣла постами, владычество надъ страстями, укрощеніе ярости, унижающаго превозношенія, безразсудной скорби и мн. др. См. II, 3 и слѣд., 88—9, 100, 123 и слѣд., 242—3; IV, 224—225, 278; III, 8 и др.

¹⁾ VI, 201—202, письмо 135.

женія, человѣкъ можетъ не успѣть ни въ одномъ изъ нихъ. „И пословица учитъ: не преграждать теченія рѣки“. И поэзія требуетъ, чтобы обучавшійся верховой ѣздѣ не пѣлъ. Въ предотвращеніе же чего? Того, чтобы не стать тебѣ плохимъ и ѣздокомъ, и пѣвцомъ. Въ личности каждаго человѣка можно усмотрѣть такія главныя черты, которыя наиболѣе свойственны опредѣленному роду спасительной жизни, который поэтому и слѣдуетъ ему избрать. Такъ чертами, наиболѣе свойственными жизни любомудренной, (уединенно-подвижнической), св. Григорій называетъ—правъ тихій, нехитростный, неспособный къ изворотливости въ свѣтѣ; душу даровитую и возвышенную, расположенную къ умозрѣніямъ; болѣзненную и тѣлесную немощь, возрастъ мужества, безкорыстіе и нелюбостыжательность, стыдливость, отсутствіе злорѣчія и др. ¹⁾.

IX.

Это ученіе св. Григорія Бог. объ одномъ спасительномъ пути жизни и многоразличныхъ его развѣтвленіяхъ достаточно просвѣтляетъ наши представленія объ отношеніи между жизнію уединенно-созерцательной и общественно-дѣятельной. Отсюда мы узнаемъ, что вопросъ (возникшій и въ наше время) о томъ, какая жизнь совершеннѣе и спасительнѣе—та, или другая, есть не болѣе, какъ плодъ недоразумѣнія, неправильнаго взгляда на дѣло и, отчасти, пристрастнаго къ нему отношенія. Произошло это отъ того, что здѣсь незаконно раздѣляются и противопологаются одна другой двѣ части одного и того же цѣлаго, которыя проникаютъ одна другую, т. е. созерцаніе и дѣятельность, какъ элементы единственнаго самого въ себѣ спасительнаго пути жизни. Потому и получаютъ, повидимому, только два пути жизни, обособленныхъ и противоположащихъ другъ другу.

Какъ сказано было въ самомъ началѣ, есть двѣ партіи людей съ противоположномъ образомъ мыслей: одни признаютъ единственно-совершенной и спасительной жизнь уединенно-созерцательную, и презираютъ дѣятельную жизнь въ обществѣ; дру-

¹⁾ Тамъ же.

гіе, наоборотъ, превозносятъ послѣднюю и презрительно унижаютъ первую. Любопытно примѣтитъ здѣсь, что представители этихъ партій усматриваютъ въ жизни, которой они не сочувствуютъ, тѣ самыя односторонности и недостатки, которые указываетъ и св. Григорій, и которые происходятъ именно вслѣдствіе незаконнаго расторгенія дѣятельности и созерцанія. Люди первой группы признаютъ жизнь въ обществѣ путемъ, исполненнымъ соблазновъ, разбивающимъ человѣческой духъ, т. е., при отсутствіи религіознаго созерцанія, погибельнымъ. А люди второй группы считаютъ жизнь уединенно-созерцательную совершенно бесполезной, и потому также неспасительной. Если бы не раздѣляли созерцанія и дѣятельности, а признавали бы *однимъ* спасительный путь жизни, совмѣщающій въ себѣ и дѣятельность, и созерцаніе, какъ свои составныя, восполняющіе другъ друга элементы; если бы признавали не два противоположныхъ рода жизни, а многое множество богоугодныхъ родовъ, соотвѣтствующихъ многоразличію добродѣтелей и образуемыхъ вслѣдствіе безконечно-разнообразнаго смѣшенія дѣятельности съ созерцаніемъ: то не было бы ни указанныхъ партій, ни бесполезныхъ споровъ и пререканій между ними.

О самыхъ же спорахъ этихъ надо замѣтить, что тутъ часто смѣшиваются—созерцаніе съ уединеніемъ, а дѣятельность—съ жизнью въ обществѣ. Но вѣдь созерцаніе и дѣятельность—*принципы* жизни, а уединеніе и жизнь въ обществѣ обозначаютъ лишь конкретную *обстановку* существованія. Что же общаго и сходнаго между тѣмъ другимъ?... А между тѣмъ, вслѣдствіе неразличенія понятій, указанныхъ въ этихъ направленіяхъ, получается неточность, неотчетливость и неправильность въ самыхъ сужденіяхъ.

1. Ревнителю жизни иноческой говорятъ: „только уединенная жизнь можетъ быть спасительна и совершенна“. Здѣсь одно понятіе—„созерцаніе“ замѣнено другимъ—„уединеніемъ“. А такъ какъ эти понятія совѣмъ не тождественны и не взаимозамѣнимы, то получается и мысль неправильная. Слѣдовало бы говорить: „жизнь уединенно-созерцательная совершенна и спасительна“. Здѣсь логическое удареніе съ понятія „уединеніе“ переносится уже на понятіе „созерцаніе“. Въ самомъ

дѣлѣ, вѣдь уединеніе, само по себѣ, есть вещь совершенно безразличная, которая одна ни какъ не созидаетъ спасенія. Это есть не болѣе, какъ только внѣшнее воспособленіе (хотя и очень дѣйствительное и полезное) къ духовно-религіозному совершенствованію человѣка: уединеніе весьма способствуетъ богомыслию, молитвѣ, самоуглубленію, внутренней сосредоточенности, и особенно предохраняетъ инока отъ опасности уклоненія на путь мірскихъ похотей и соблазновъ. Но суть дѣла все таки, разумѣется, не въ самомъ уединеніи, а въ существенномъ и основномъ—въ соблюденіи *принципа* жизни, т. е., созерцанія, которое требуетъ безостановочнаго стремленія къ высшему и высшему религіозно-нравственному совершенству. „Одинокая жизнь—всезаряющій свѣтъ“, пишетъ св. Григорій Богословъ; „но надобно устроить сердце отъ міра, и держать себя вдали отъ плотскаго“¹⁾. Не спасетъ человѣка уединеніе, не спасетъ пустыня сама по себѣ, если только въ нравственномъ существѣ его не процвѣтаютъ сѣмена высшей духовно-благодатной жизни въ Христѣ. И наоборотъ, если христіанинъ хранитъ въ своемъ духѣ нравственно-религіозное созерцаніе, какъ принципъ жизни, по нему воспитываетъ себя, имъ повѣряетъ каждый шагъ своей жизни, и по пути духовнаго совершенства идетъ постепенно, отъ силы въ силу: то онъ спасется, т. е., окажется достойнымъ сыномъ Святѣйшаго Небеснаго Отца, все равно-будетъ ли при этомъ жить въ пустынѣ, или въ человѣческомъ обществѣ. Потому-то и св. Григорій Богословъ, какъ мы знаемъ, покидалъ пустыню ради законовъ дружества, любви къ ближнимъ, признательности къ родителямъ и попеченія о нихъ, и въ этомъ оставленіи пустыни не находилъ съ своей стороны уклоненія отъ спасительнаго пути жизни. Онъ, искренній любитель пустыннаго уединенія, ясно понималъ, что монашеская жизнь состоитъ не въ тѣлесномъ мѣстопробываніи, но въ обузданіи нрава“²⁾ Объ этомъ-то послѣднемъ онъ существенно и заботился всегда—не только въ пустынѣ, но и въ мірѣ, такъ что только „казался“ принадлежащимъ обществу, самъ же внут-

¹⁾ IV, 297.

²⁾ VI, 14.

ренно заботился лишь объ образованіи себя въ любомудріи для угожденія Богу ¹⁾).

2. Лица же, не сочувствующія монашескому образу жизни, съ своей стороны часто заявляютъ: „удиненное иночество, какъ жизнь внѣ общества, никому не полезно, и потому неспасительно“. И это сужденіе,—столь же неправильное, какъ и вышеприведенное, но только, можетъ быть, еще болѣе, легкомысленное,—содержитъ въ себѣ такое же смѣшеніе понятій—удиненія, созерцанія. Вѣдь въ вопросѣ о спасительности того или другаго пути жизни рѣчь должна быть о внутренней состоятельности самаго *принципа*, на которомъ этотъ путь зиждется. Потому и въ настоящемъ случаѣ нужно имѣть въ виду не самое удиненіе, а то коренное начало жизни, по дѣйствию котораго отшельники—иноки разрываютъ (въ большей или меньшей степени) связь съ грѣховнымъ міромъ и поселяются въ удиненіи—мѣстѣ, наиболѣе удобномъ для ихъ подвиговъ. А это начало состоитъ въ заботѣ подвижниковъ объ очищеніи себя отъ всякой грѣховной порчи, въ стремленіи къ нравственной чистотѣ духа, къ постепенному восхожденію по ступенямъ духовнаго совершенства, къ жизни небесной, богоподобной. Кратко сказать, это начало есть то самое, которое называется нравственно-религіознымъ „созерцаніемъ“. Противъ такого принципа жизни не можетъ быть ни какихъ возраженій. А отсюда и самая жизнь, проводимая въ удиненіи при строгомъ и неуклонномъ соблюденіи этого принципа, будетъ всегда богоугодна и спасительна. Пусть удиненно—созерцательная жизнь не раскрывается въ широкой общественной дѣятельности и не приноситъ обильныхъ плодовъ для міра (хотя и это, какъ мы уже знаемъ, нужно признавать очень условно и съ большими ограниченіями). Но она сама въ себѣ—жизнь „превосходнѣйшая“ ²⁾, внутри себя прекрасна, потому что богоподобна; а если такъ, то она—и спсительна“ ³⁾. Какойнибудь дра-

¹⁾ Тамъ же.

²⁾ Тамъ же; ср. V, 239—40.

³⁾ Отсюда же явствуетъ, насколько несправедливы и тѣ, которые не сочувствуютъ монашескому роду жизни потому только, что „явные (иноки) проходятъ его недостойно“ (Твор. Григ. Бог. I, 15—16).

гоцѣнный камень одинаково будетъ драгоценнымъ, попадетъ ли онъ въ руки человѣческія, или будетъ лежать въ глубокихъ пластахъ земли безъ употребленія. А можетъ быть, въ послѣднемъ случаѣ онъ всего лучше сохранится. Если же какая драгоценность нужна людямъ, то они и сами постараются отыскать ее...

3. Люди, наиболѣе склонные къ жизни общественно-дѣятельной, говорятъ: „жизнь въ обществѣ приноситъ пользу обществу, и потому совершенна и спасительна“. Сужденіе не точное: въ понятіи „жизнь въ обществѣ“ здѣсь *implicite* подразумѣвается и понятіе „дѣятельность“. А между тѣмъ, для правильности и отчетливости мысли, слѣдовало бы эти понятія выдѣлить одно изъ другаго, потому что вопросъ о полезности и спасительности можетъ имѣть приложеніе въ строгомъ смыслѣ не къ жизни въ обществѣ, а лишь къ дѣятельности въ немъ. Сама по себѣ жизнь въ обществѣ есть такая же вещь безразличная, какъ и уединеніе. Она даетъ только *почву* для дѣятельности и указываетъ ей извѣстное направленіе. Здѣсь человѣкъ ставится въ самую среду людскую, дабы онъ постепенно и прогрессивно раскрывалъ въ подвигахъ любви, труда и самопожертвованія внутреннія красоты и совершенство своего духа, цѣлесообразно избирая для себя тѣ именно формы обнаруженія человѣколюбія и безкорыстія, какія представляются ему наиболѣе приспособленными къ субъективнымъ и объективнымъ условіямъ его существованія и дѣйствованія. Вотъ что можно сказать о жизни въ обществѣ самой по себѣ. Но полезна она или не полезна, спасительна или неспасительна—это зависитъ отъ того уже какъ она проводится, какою дѣятельностію наполняется. Есть люди, которые живутъ въ обществѣ, но ничего не совершаютъ для возвышенія его блага, хотя, быть можетъ, и сдумѣли бы, по своимъ духовнымъ дарованіямъ, сдѣлать что-либо на этомъ пути добраго и общепользнаго. Какая же это жизнь въ обществѣ спасительная? Напротивъ, не подлежитъ ли осужденію такой лѣнивый и безпечный рабъ за то именно, что имѣлъ всѣ удобства пустить талантъ свой въ ростъ—и закопалъ его, обладалъ всѣми средствами къ добродѣланію на пользу

ближнихъ—и остался жестокосердъ и безпечень, былъ даже уже на самомъ полѣ дѣланія—и не трудился? ¹⁾). Но и самая дѣятельность общественная, какъ мы хорошо знаемъ, не всегда и не у всѣхъ бываетъ полезна обществу. Есть дѣятели, которые не только не споспѣшествуютъ порядку и благоустройству общественной жизни, но своею дѣятельностію еще болѣе разстраиваютъ ее, и дѣлаютъ это или по неразумію и неопытности, или же—чаще всего—по дѣйствию худо направленной воли. Значить, и нельзя безусловно утверждать, что жизнь въ обществѣ, даже дѣятельная, всегда есть путь жизни непремѣнно-спасительный и совершенный.

4. Но люди, не сочувствующіе жизни въ обществѣ, говорятъ: „эта жизнь исполнена всяческихъ соблазновъ и пороковъ и потому погибельна“. И это опять—крайность: и здѣсь не разграничены понятія—„жизнь“ и „дѣятельность“. О жизни людской, конечно, можно говорить вообще, что она полна всякихъ нравственныхъ нечистотъ и соблазновъ. Но вѣдь вопросъ здѣсь долженъ быть опять таки о самомъ *принципѣ*, по которому многіе люди находятъ нужнымъ жить не въ уединеніи, а въ обществѣ. Этотъ принципъ есть, въ общемъ смыслѣ, стремленіе къ дѣятельности. Объ этомъ-то принципѣ, а не о самой жизни въ обществѣ и можно разсуждать—спасителенъ онъ или нѣтъ. О внутренней состоятельности этого принципа нѣтъ возраженій: человекъ созданъ не только жить (существовать), но и дѣйствовать въ мірѣ; а христіанинъ, въ частности, призванъ не только духовно-усовершенаться, но и служить цѣлямъ царства Божія. Стремленіе къ дѣятельности въ обществѣ—такой же важный и полноправный принципъ жизни, какъ и стремленіе къ личному духовно-нравственному и религіозному совершенству, или въ общемъ смыслѣ—созерцаніе. Дѣятельность, по достоинству, можетъ быть разная. Но когда она источникомъ и руководительнымъ началомъ своимъ и спутникомъ имѣетъ духовно-нравственное совершенство и религіозное вдохновеніе, то она будетъ и богоугодна, и полезна, и спа-

¹⁾ Ср. II, 241.

сительна. Значить, неосновательно безъ ограниченій утверждать, что жизнь мірская окончательно—пагубна, и нѣтъ причины челоуѣку, которому волей—неволей суждено жить въ обществѣ, отчаяваться и думать, что онъ въ отношеніи душе-спасенія—безвозвратно погибшій. Есть и въ мірской жизни разнообразныя спасительныя пути, соответствующіе разнымъ общественнымъ добродѣтелямъ, и исходящіе изъ началъ религіозно-нравственнаго совершенства. Если челоуѣкъ хранитъ чистоту своего сердца, возвышенно-религіозенъ, проникнуть искреннимъ желаніемъ добра ближнимъ и, живя въ обществѣ, всецѣло отдаетъ себя на служеніе его благу, то и онъ—возлюбленный Богу служитель и сорботникъ Христовъ, и онъ окажется въ числѣ избранныхъ сыновъ небеснаго царства. „Всего прекраснѣе и челоуѣколюбивѣе то, что Богъ измѣряетъ подаваніе не достоинствомъ подаваемого, но силами и расположеніемъ плодоносящаго“ 1). Пусть живущій въ обществѣ и трудящійся на нивѣ Христовой мало будетъ имѣть, среди непрерывной дѣятельности, времени для уединеннаго богомыслія и созерцанія; но величіе своего религіознаго духа и нравственную красоту сердца онъ свидѣтельствуемъ непосредственно—*дѣлами*.

Правда, челоуѣку, живущему въ мірѣ, гдѣ всюду царитъ порокъ и всякіе соблазны, всегда грозитъ бблшая опасность совратиться съ пути спасительнаго и уклониться на путь погубельный, нежели живущему въ уединеніи. Но вѣдь и для небеснаго правосудія существуетъ законъ—соразмѣрять оцѣнку свободныхъ дѣйствій челоуѣка съ условіями его личнаго существованія. А эти условія, какъ извѣстно, не у всѣхъ людей одинаковы; вотъ почему мы часто одному прощаемъ и извиняемъ погрѣшность, которой не простимъ и не извинимъ другому. Одинъ челоуѣкъ идетъ по гладкому и ровному пути—и не спотыкается: это ниславо не удивительно. А если другой принуждается идти по пути тернистому, изрытому рытвинами, устланному камнями, то мы не только охотно извиняемъ ему,

1) II, 125.

когда онъ споткнется, но еще и внутренно сочувствуемъ и сорадуемъ ему, если онъ не ослабѣваетъ въ движеніи, а продолжаетъ идти, не взирая на препятствія, и наконецъ—проходитъ весь путь до конца. Жизнь въ уединеніи, вдали отъ соблазновъ мірскихъ—путь прямой и гладкій, по которому удобно и безопасно идти. Жизнь же въ мірѣ, исполненномъ пороковъ и соблазновъ,—пустъ шероховатый, тернистый, съ нравственными опасностями на каждомъ шагу. Здѣсь если человѣкъ иногда и споткнется,—извинительно. Важно только, чтобы онъ снова поднимался и опять, храня въ сердцѣ своемъ пламенную любовь къ добродѣтели, не переставалъ идти, при помощи благодати Божіей, къ слѣдующей, высшей ступени совершенства въ своей созерцательно-религіозной и нравственной жизнедѣятельности, а грѣхъ отгонялъ бы отъ себя прочь, подобно тому, какъ „токъ рѣки, влившейся въ другую быструю и мутную и неукротимую рѣку, хотя и смѣшивается съ нею, однако же превосходствомъ своей чистоты закрываетъ грязный ея токъ“¹⁾. А если человѣкъ, живя въ мірѣ, среди всякихъ нравственныхъ крушеній и духовныхъ опасностей, выйдетъ побѣдителемъ порока и, притомъ, совершенно чистымъ, незапятнаннымъ: то не заслуживаетъ ли онъ большей награды и чести, чѣмъ даже пустынный, самымъ своимъ удаленіемъ изъ міра значительно уже облегчающій для себя борьбу съ врагами своего спасенія? Св. Григорій Богословъ пишетъ: „праведный и человеколюбивый Судія нашихъ дѣлъ всегда цѣнитъ заслуги наши, соображаясь съ родомъ жизни cadaго. И неоднократно тотъ, кто, живя въ мірѣ, успѣлъ въ немногомъ, бралъ преимущество предъ тѣмъ, кто едва не успѣлъ во всемъ живя на свободѣ: такъ какъ, думаю, большее заслуживаетъ удивленіе—въ узакъ идти медленно, нежели бѣжать, не имѣя на себѣ тяжести, и, идя по грязи, немного замараться, нежели быть чистымъ на чистомъ пути. Въ доказательство же слова скажу, что Роавъ блудницу оправдало одно только странноелюбіе, хотя и не одобряется она ни за что другое, и мытъ-

¹⁾ IV, 206 и слѣд.

ря, ни за что другое не похваленнаго, одно возвысило, именно смиреніе, дабы ты (мірской человѣкъ) научился не вдругъ отчаяваться въ себѣ“ ¹⁾).

Общій заключительный выводъ изъ всѣхъ вышеприведенныхъ разсужденій будетъ такой. Одинъ премудрый и всевышній Богъ владѣть *царствомъ человѣческимъ*. Онъ невидимо руководить судьбою cadaго человѣка и указываетъ ему опредѣленное мѣсто жизни и дѣятельности. Со стороны самаго человѣка требуется только—всегда памятовать о Богѣ, служить Ему всѣми силами своего духа, дѣлать Его „началомъ и концомъ всего“, исполнять Его святой законъ ²⁾). При какихъ бы жизненныхъ условіяхъ христіанинъ ни проводилъ время, гдѣ бы ни находился, въ обществѣ ли—на поприщѣ служенія ближнимъ, или въ уединеніи, *одно* для него важно и потребно—соблюденіе заповѣдей Божіихъ, и только оно одно *несомнѣнно* приведетъ его къ лику спасаемыхъ, водворить его въ одну изъ небесныхъ обителей, соотвѣтствующую внутреннему существу, силѣ и высотѣ его добродѣтелей—аскетическихъ-ли-то, или общественныхъ. Поэтому нѣтъ основаній скорбѣть и сѣтовать при многообразныхъ перемѣнахъ въ нашей судьбѣ, когда мы силою обстоятельствъ вынуждаемся отказаться отъ излюбленнаго спасительнаго рода жизни и призываемся къ иному. Нужно памятовать, что все это случается не безъ воли Божіей, невидимо и премудро устрояющей судьбу cadaго человѣка, какъ и жизнь всего человѣчества, и всегда, всякими средствами призывающей насъ ко спасенію. Угодить Богу всегда и вездѣ возможно.

Одинъ священникъ, по имени Сакердотъ, лишенъ былъ (во времена св. Григорія Богослова) своимъ епископомъ должности смотрителя богадѣленъ. И вотъ—письмо, которое св. Григорій, въ утѣшеніе, написалъ ему по этому поводу: „что для насъ страшно? Ничто, кромѣ уклоненія отъ Бога и отъ божественнаго. А прочіе, какъ Богъ управитъ, такъ и да будетъ! Устраиваетъ ли Онъ дѣла наши *оружіи правды десными* и милостивыми, или *шуми* (2 Кор. 6, 7) и тяжкими для насъ; при-

¹⁾ III, 239 и слѣд.

²⁾ Ср. V, 177.

чины тому знаетъ Домостроитель жизни нашей. А мы будемъ бояться того единственно, чтобы не потерпѣть чего либо противнаго любомудрію. Питали мы вищихъ, упражнялись въ братолюбіи, услаждались псалмопѣніями, пока сіе было можно. А если отнята на это возможность, посвятимъ себя другому роду любомудрія. Благодать не скудна. Изберемъ уединеніе, жизнь созерцательную, станемъ очищать умъ божественными видѣніями; а это, можетъ быть, еще выше, нежели исчисленное прежде. Но мы поступаемъ не такъ; какъ скоро не удалось одно, думаемъ, что уже лишились всего. Нѣтъ; всмотримся, не осталось ли для насъ еще какой благой надежды. И не допустимъ, чтобы съ нами случилось то же, что бываетъ съ молодыми конями, которые, не свыкнувшись со страхомъ, свирѣпѣютъ при всякомъ шумѣ, и сбрасываютъ съ себя всадниковъ* 1).

II. Борисовскій.

1) VI, 257, письмо 203.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1898

№ 9.

МАЙ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.

1898.

Πίστει νοοῦμεν.
Вѣрою разумѣваемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Мая 1898 года.

Цензоръ Протоіерей *Павелъ Солтисъ.*

Православное христіанское нравственное ученіе и современная естественно-научная мораль.

I.

Нравственные законы, заправляющіе человѣческими поступками, въ глубочайшемъ основаніи своемъ не имѣютъ ничего случайнаго и колеблющагося; они неизмѣнны и постоянны, какъ законы міра физическаго. Всѣ же видоизмѣненія, а нерѣдко и искаженія нравственныхъ понятій, какъ у отдѣльныхъ людей, такъ и у цѣлыхъ народовъ, не суть противорѣчія, но только несовершенное выраженіе единой и неизмѣнной нравственности. Морской приливъ и отливъ не суть противорѣчія, а лишь части одинаго течения и гармоническаго хода природы. Нѣчто подобное совершается и въ нравственномъ мірѣ людей подъ мудрымъ управленіемъ Промысла.

Человѣкъ одинъ изъ всѣхъ существъ міра носитъ въ себѣ, какъ отличіе своей природы, дары—самосознанія и самоопредѣленія.

Силою самосознанія онъ полагаетъ себя какъ личность и постигаетъ цѣль своей жизни, которая состоитъ не въ иномъ чемъ, какъ въ исполненіи нравственнаго закона. Дѣятельностію же самоопредѣленія человѣкъ, вопреки всѣмъ препятствіямъ, усиліями своей воли можетъ направлять себя къ достиженію высшихъ цѣлей бытія. Такимъ образомъ нравственный законъ, эта вѣчная и безусловная правда, по происхожденію своему есть воля Божія, благая, угодная и совершенная (Римл. 12, 2), ибо Богъ единъ есть Законоположникъ и Судія (Іак. 4, 12). Совѣты воли Божіей вѣдомы человѣку двоякимъ путемъ: во пер-

выхъ, посредствомъ его собственнаго внутренняго существа, какъ голосъ его совѣсти, и во вторыхъ, посредствомъ откровенія, или положительныхъ заповѣдей, сообщенныхъ Богомъ и воплотившимся Господомъ Иисусомъ Христомъ и записанныхъ боговдохновенными мужами. Нравственное самоопредѣленіе первозданнаго человѣка, или, что то же, свобода его была первоначально чистою и невинною, не колеблющеюся между добромъ и зломъ, но совершенно согласною съ нравственнымъ закономъ. Человѣкъ творилъ волю Божию, и это доставляло ему полное удовлетвореніе, а слѣдовательно, давало и блаженство. Но грѣхопаденіе перваго человѣка нарушило и разстроило эту гармонію духа, притупило и извратило нравственное чувство и омрачило совѣсть. Впрочемъ грѣхъ Адамовъ не разрушилъ совершенно человѣческой природы. И послѣ грѣхопаденія у человѣка остался образъ Божій. Человѣкъ, падшій чрезъ преступленіе, помрачился и лишился совершенства и безстрастія, но не лишился той природы и силъ, которыя получилъ отъ прелюбимаго Бога, ибо въ противномъ случаѣ онъ сдѣлался бы неразумнымъ, и слѣдовательно, пересталъ бы быть человѣкомъ. Совѣсть человѣка, хотя и омраченная, все еще различала ему два пути—естественный путь добра и открытый паденіемъ пути зла. Желаніе добраго навсегда осталось въ человѣкѣ. Ничто не могло заглушить его, ни даже самое горькое сознаніе безсилія исполнить его. „Не еже бо хочу доброе, творю: но еже не хочу злое, сіе содѣваю, говоритъ Апостоль“ (Рим. 7, 19).

Эта искра Божія огня, таящаяся въ душѣ человѣка, которой не могли заглушить никакія глубины паденія и сопровождающее этотъ Божій даръ сознаніе безсилія человѣческой воли неуклонно идти по пути добра, искони будили естественную мысль человѣка и направляли ее къ рѣшенію вопроса: что есть добро и зло, и каковъ правый путь жизни? Уже древнѣйшій изъ мудрецовъ—Конфуцій ставилъ цѣлюю своей дѣятельности нравственное перерожденіе своего многочисленнаго народа. Въ религиозно-поэтическихъ сказаніяхъ индусовъ, въ религиозной философіи индо-персидской и древне-египетской уже ставились и рѣшались нравственныя проблемы. Въ эпоху разцвѣта Греко-Римской цивилизаціи эти проблемы были вопросами дня.

Изъ той отдаленной эпохи слышатся намъ голоса великихъ философовъ—моралистовъ—Гераклита, Анаксагора, Пиеагора, Сократа, Платона, Аристотеля, Зенона, Эпикура и другихъ. Проходя мыслію періодъ схоластики и эпоху возрожденія, какъ время переходное, мы доходимъ до новой науки и новой философіи. Здѣсь встрѣчаемъ имена—Франциска Бэкона Веруламскаго, Рене Декарта, Варуха Спинозы, Джона Локка, Юма, Руссо, Лейбница, Христіана Вольфа. Наконецъ съ отцомъ новѣйшей философіи Кантомъ начались болѣе всестороннія и болѣе глубокія изслѣдованія въ области этики. Кантъ подвергъ самой строгой критикѣ и строгому анализу всѣ движенія человѣческаго духа и построилъ оригинальную теорію нравственности. За нимъ слѣдовали—одни разрабатывая его принципы, а другіе, исходя изъ своихъ собственныхъ—Иоганнъ Готлибъ Фихте, Фридрихъ Якоби, Шеллингъ, Георгъ Гегель, Шлейермахеръ, Артуръ Шопенгауеръ, Гартманъ, и др. Что же мы видимъ въ результатѣ этихъ великихъ усилій? Построилъ ли разумъ человѣка, видѣ божественнаго откровенія, исходя изъ своихъ собственныхъ началъ, такую систему нравственности, которая бы имѣла характеръ всеобщности и общеобязательности, ибо безъ этихъ свойствъ ни какая система не можетъ быть признана достигающею своей цѣли? Плоды всѣхъ этихъ непрерывныхъ усилій, ставъ достояніемъ исторіи, нынѣ извѣстны только ученымъ спеціалистамъ. И ни кому въ наше время не приходитъ на мысль сдѣлать ихъ принципами своей жизни и дѣятельности.

II.

Между тѣмъ естественная мысль человѣка продолжаетъ работать въ данномъ направленіи, и великая проблема нравственности стала насущнымъ вопросомъ нашего времени. Наше время есть время предпочтенія естествознанія предъ всѣми другими науками. Изученіе явленій міра физическаго во всѣхъ сферахъ, доступныхъ человѣческому вѣдѣнію—вотъ лозунгъ, предъ которымъ все преклоняется. Лучшія силы уходятъ на служеніе наукъ на этомъ ея пути, оставляя въ тѣни иныя области знанія—вопросы религіи, философіи, исторіи. Методъ естественныхъ наукъ, опытъ, экспериментъ, мѣра, вѣсъ и число

переносятся и въ ту область, гдѣ они могутъ имѣть только второстепенное значеніе: хотятъ объяснить механическимъ закономъ необходимости свободнаго движенія челоуѣческаго духа, хотятъ условіями пространства измѣрить безпространственное, и прогрессивный ходъ челоуѣческой исторіи хотятъ обратить въ слѣдную игру стихійныхъ силъ природы.

И великіе вопросы нравственности подводятся подъ эту же общую механико-физиологическую мѣрку. Современная естественно-научная мораль впервые формулирована Гербертомъ Спенсеромъ ¹⁾ и нынѣ разрабатывается учеными всѣхъ странъ, сохраняющими вѣрность исходной точкѣ, хотя и расходящимися въ подробностяхъ. Основной принципъ современнаго естествознанія есть принципъ сохраненія энергіи вещества. Вотъ сущность этой теоріи. Въ природѣ безначально существуетъ опредѣленный запасъ атомовъ или вещества, можетъ быть, даже безконечный, повинующійся только механическому закону тяжести и движенія. Всѣ феномены бытія суть результаты сдѣвленія и раздѣленія этихъ атомовъ. Неразъясненный пока еще наукою одинъ изъ видовъ соединенія атомовъ произвелъ явленія жизни. Первичная форма жизни и основаніе всѣхъ жизненныхъ явленій есть протоплазма, представляющая собою чрезвычайно сложное, даже самое сложное изъ всѣхъ извѣстныхъ соединеній атомовъ. Въ немъ-то и происходятъ съ такою энергіею явленія уподобленія, преобразования, питанія, разрушенія и т. п., которыя образуютъ необходимые элементы, составляющіе жизнь. Жизнь возникла еще болѣе, когда первичная плазма организовалась въ кѣтки, т. е., маленькія обособленныя массы. Въ свою очередь эти массы тоже постепенно развивались, дѣлились и совершенствовались, пока наконецъ не составили изъ себя живаго организма. И вотъ организмъ съ его разнообразіемъ функцій и отпращиваній готовъ. Поставленный безъ его вѣдома въ окружающую его среду, которая необходимо оказываетъ на него свое вліяніе и воздѣйствіе, организмъ долженъ былъ бороться съ этою средой, чтобы сохранить свое существованіе и улучшить условія его. Въ этой борьбѣ за право существованія, организмъ,

¹⁾ Спенсеръ. Основаніе науки о нравственности. СПб. 1880 г.

приспосаблиясь къ окружающимъ условіямъ, развиваетъ въ себѣ тѣ свойства, которыя болѣе всего соотвѣтствуютъ данной средѣ, и которыя болѣе способствуютъ сохраненію жизни. Организмъ почему либо неподдающійся этому естественному подбору обреченъ былъ на неминуемое вымираніе. Приобрѣтеніе же цѣлесообразныхъ свойствъ ведетъ къ образованію въ организмѣ специальныхъ органовъ, функціи которыхъ и состоятъ въ проявленіи означенныхъ свойствъ. Эти органы и ихъ управленія передаются потомству путемъ наслѣдственности. На низшихъ ступеняхъ жизни вышеназванное приспособленіе къ средѣ совершается безсознательно, путемъ невольныхъ реакцій и рефлективныхъ движеній. По мѣрѣ же постепеннаго осложненія организма, въ эту борьбу вступаетъ элементъ чувства и желаній у организмовъ бесловесныхъ животныхъ; на высшей же ступени эволюціи, въ человѣкѣ, сюда привходитъ мысль и сознаніе; приспособленіе становится полнѣе и всестороннѣе, и борьба ведется осмысленно. Но на первыхъ порахъ и приспособленіе человѣка къ окружающей средѣ происходило механическимъ путемъ естественнаго подбора и помимо яснаго сознанія. По естественной необходимости, чѣмъ менѣе человѣкъ соотвѣтствуетъ окружающей средѣ, тѣмъ менѣе можетъ онъ имѣть надежды на долготѣіе и обиліе потомства и наоборотъ.

Изъ этихъ-то данныхъ будто бы развиваются всѣ поступки живыхъ существъ, въ томъ числѣ и человѣка, съ тѣмъ только различіемъ, что въ человѣкѣ поступки сопровождаются сознаніемъ цѣлей, къ которымъ они направлены, и осмысленнымъ выборомъ средствъ, ведущихъ къ осуществленію этихъ цѣлей. Такъ будто бы возникаетъ, если не нравственная жизнь, то опредѣленное поведеніе или опредѣленный образъ жизни человѣческихъ обществъ. Однако же есть же на языкѣ и этой морали различіе хорошаго и худаго, нравственнаго и безнравственнаго?

Да, есть, но нравственность поступка и его достоинство зависятъ здѣсь исключительно лишь отъ той цѣли, къ которой онъ направляется, чѣмъ т. е., разумно-цѣлесообразнѣе поступокъ, тѣмъ онъ нравственнѣе. Итакъ, человѣкъ есть существо наиболѣе нравственное и жизнь его есть упорное преслѣдованіе намѣчен-

ныхъ цѣлей. Но какія же цѣли долженъ ставить человѣкъ для себя въ жизни? Во имя чего долженъ онъ жить и бороться? Вотъ какъ отвѣчаетъ на эти вопросы естественно-научная мораль. Все въ природѣ, а равно и человѣкъ, живетъ только для себя. Сохраненіе своей жизни, стремленіе найти большій просторъ для жизни—вотъ единственно разумная цѣль жизни. Итакъ, любовь къ себѣ или себялюбіе—вотъ принципъ дѣятельности, а вмѣстѣ съ тѣмъ и принципъ нравственности. Себялюбіе проявляется въ двухъ видахъ—это любовь лично къ себѣ—эгоизмъ въ собственномъ смыслѣ и любовь къ своему роду, потомству—альтруизмъ. Этотъ второй видъ эгоизма можетъ расширяться, любовь къ своимъ ближайшимъ родичамъ можетъ распространяться на родъ и на все племя. Но все таки это будетъ эгоизмъ, потому что мы должны любить другихъ для себя, отъ этого зависить наша личная выгода. Правда, новая мораль предвидитъ и допускаетъ возможность возникновенія изъ эгоизма и безукоризненно хорошихъ качествъ, такъ называемыхъ добродѣтелей личныхъ и общественныхъ. Напримѣръ, развратъ истощаетъ нашъ организмъ, итакъ станемъ же наблюдать воздержаніе; жить въ мирѣ съ сосѣдями выгодноѣ, чѣмъ вѣчно съ ними ссориться, и такъ будемъ къ нимъ снисходительны и терпѣливы. Но не трудно видѣть, что и здѣсь эта мораль остается вѣрна себѣ, не возвышаясь надъ всемогущимъ эгоизмомъ. Мы должны на первомъ планѣ ставить всегда свое я, самопожертвованіе же позволительно только тогда, когда общается отъ этого выгода, и только въ тѣхъ размѣрахъ, насколько оно не можетъ существенно повредить намъ, и если позволителенъ иногда актъ полного, повидимому, самопожертвованія, то онъ позволителенъ не во имя какихъ либо высшихъ началъ, а во имя того чувства наслажденія, которое онъ приноситъ нѣкоторымъ избраннымъ натурамъ. Общее же правило то, что жертвовать собою и своими удовольствіями безкорыстно, есть дѣло неразумное и достойное осужденія. Цѣль дальнѣйшаго нравственнаго развитія человѣчества и должна именно состоять въ томъ, чтобы найти золотую средину между эгоизмомъ и альтруизмомъ. Настанетъ время, когда человѣчество найдетъ эту золотую сере-

дину, и тогда голосъ совѣсти умолкнетъ и не будетъ болѣе руководителемъ жизни, потому что поступать добродѣтельно сдѣлается такою же естественною потребностью, какъ пріятно пить и ѣсть. Но какое же есть у человѣка побужденіе такъ заботиться о себѣ? Что внутреннимъ образомъ властно влечетъ его лелѣять такъ свою жизнь, и обставлятъ ее какъ можно шире и удобнѣе? Такимъ внутреннимъ и непосредственнымъ мотивомъ беречь свою жизнь служить удовольствіе. Жизнь пріятна человѣку, она сулитъ ему радости и утѣхи. Итакъ нужно пользоваться этимъ, брать то, что даетъ жизнь, извлекать изъ своей жизни какъ можно больше наслажденій.

Теперь мы можемъ формулировать кратко основныя положенія этой модной морали, вотъ они: помни, что ты такое же животное, какъ и всякое другое, только болѣе выдрессированное; преимущество же твое состоитъ въ томъ, что у тебя случайно больше сообразительности, чѣмъ у него; что у тебя, вдобавокъ, есть руки, которыя позволяютъ тебѣ производительнѣе работать. Живи только для себя, чтобы себя беречь и покоить. Всѣ окружающіе тебя суть чуть не личные враги твои, ибо и они любятъ только себя; бойся же ихъ, защищайся и борись; хотя, впрочемъ, сохрани нѣкоторыя приличія и внѣшнюю благопристойность; поддержку же въ этой борьбѣ находи въ томъ удовольствіи, какое приноситъ тебѣ жизнь, въ наслажденіи возможными утѣхами жизни. Вотъ та первооснова мудрости, предъ которой преклоняется наше время. Напрасно послѣдователи ея, особенно позднѣйшіе, стараются прикрыть пустоту ея громкими фразами о справедливости, гуманности, филантропіи; всѣ эти прекрасно звучащія слова не выѣютъ корней въ этой первоосновѣ, и потому остаются чуждымъ наростомъ и внѣшнею только прикрасою. ¹⁾

III.

Взглянемъ на эти основоположенія поближе. Человѣкъ есть продуктъ слѣпыхъ космическихъ силъ. Онъ кровный братъ

¹⁾ Letourneau. L'évolution de la morale, 1887 г. Rée, Entstehung des Gewissens 1885 г. S. Simmel. Einleitung in die Moralwissenschaft. Berlin. 1892 г. E. Caro. Problemes de morale sociale. Paris 1887 г. Nietzsche.

моллюску, и у него нѣтъ ничего существенно новаго, чего бы не были у послѣдняго, хотя бы въ зачаточномъ состояніи. Но такое положеніе есть совершенно произвольная гипотеза, и какъ такая она есть бредъ, тѣмъ болѣе достойный порицанія, что исходитъ будто бы отъ имени точной науки. Нѣтъ такой науки, которая бы объяснила намъ тайну происхожденія міра и человѣка! Изъ чего произошли всѣ вещи, какъ онѣ произошли и во что онѣ обращаются? Эти вопросы задавалъ себѣ еще Өалесъ и его преемники. Но они и до сихъ поръ еще остаются для науки, чуждающейся откровенія, вопросами. Наука безсилна не только разрѣшить, но даже надлежащимъ образомъ поставить ихъ. Намъ доступны только явленія, внутренняя же сущность вещей отъ насъ ускользаетъ. Микроскопъ позволяетъ намъ видѣть чудесно устроенныя и сложныя клѣтки, изъ которыхъ каждая есть истинный микрокосмъ, но потомъ? Тутъ лишь начало безконечно малаго; а безконечно малое, подобно безконечно великому, остается для насъ закрытымъ. И если бы даже чудесные микроскопы и телоскопы позволили видѣть намъ болѣе, то мы все таки видѣли-бы лишь явленія и формы. Причинную связь матеріи и жизни мы не могли бы разсмотрѣть. Непознаваемое окружаетъ насъ повсюду; оно охватываетъ насъ со всѣхъ сторонъ, и мы не можемъ извлечь изъ законовъ физики, или результатовъ физиологіи никакого средства, чтобы распознать въ немъ что нибудь. Какая наука объяснить намъ путемъ фактовъ и наблюденій, что все живое, разумное и сознательное вырабатывается неразумнымъ образомъ изъ первичнаго протозоя? Чтобы предположить, что разумное и сознательное естественно выросло изъ первичной органической клѣточки, нужно допустить, что въ ней уже были задатки разума и сознанія. Но кто же вложилъ ихъ въ нее? Наука молчитъ и не можетъ отвѣчать на этотъ вопросъ.

Противъ отождествленія человѣка съ животнымъ вооружается все человѣческое существо, всѣ силы нашего духа. Не только человѣкъ высоко развитый, но и меньшая братія наша, стоящая на болѣе низкой ступени развитія, первобытные сыны природы, имѣютъ право утверждать: мы также высоко отстоимъ отъ животнаго, какъ небо отъ земли. Въ насъ есть нѣчто та-

кое, что очевидно принесено съ неба, ибо этого нѣтъ въ условіяхъ земнаго существованія: въ насъ есть вѣра въ Бога, надежда безсмертія, мысль о душѣ, въ насъ живущей, которой должно подчиняться тѣло, есть чувство долга, любовь. Нѣтъ такого дикаря, въ умѣ котораго не было бъ представленія о высшихъ силахъ, господствующихъ надъ нимъ, не было бы чувства благоговѣнія, стыдливости, любви и справедливости. Всѣ усилія найти дикаря, ничѣмъ не отличающагося отъ животнаго, остаются безуспѣшными, и останутся такими, ибо обысканы уже всѣ уголки земнаго шара.

Далѣе говорятъ, что эгоизмъ долженъ быть единственнымъ принципомъ дѣятельности. Люби только себя, а другихъ настолько, насколько позволяетъ любовь къ себѣ; ты центръ всего, мѣра всѣхъ вещей; другіе какъ бы не существуютъ, или, по крайней мѣрѣ, желательно, чтобы они не существовали, поскольку они помѣха для тебя.

Но разсуждать такъ, значитъ совершать нравственное преступленіе. Не я одинъ существую во вселенной. Рядомъ со мною существуютъ другіе, мнѣ подобные индивидуумы. Почему я—центръ, а не они? Почему мнѣ принадлежитъ все, а имъ ничего? Они всѣ имѣютъ такое же право на существованіе, какъ и я. И слѣдовательно, я не имѣю права ихъ отрицать. Если я долженъ любить только себя, а въ другихъ видѣть только своихъ соперниковъ, и если ближній мой разсуждаетъ точно такъ же, то выходитъ, что всѣ мы стоимъ другъ противъ друга, какъ два врага, готовые ринуться другъ на друга и растерзать другъ друга при первомъ удобномъ случаѣ. Тогда борьба за существованіе должна стать принципомъ жизни. Но если принципъ жизни есть борьба, то развѣ я не въ правѣ пользоваться всѣми случайностями борьбы, чтобы имѣть успѣхъ въ этой борьбѣ? Всѣ средства дозволительны тогда, лишь бы они вели къ цѣли. При этомъ становятся чѣмъ то ненужнымъ и даже совсѣмъ неповатнымъ высокія идеи права и справедливости; исчезаетъ, какъ нѣчто излишнее, нравственный долгъ, отрицается нравственная свобода, и изъ разумной личности человѣкъ превращается въ лютаго звѣря. Одно только ясно выступаетъ тогда на жизненномъ фонѣ—эгоизмъ и право сильного. Разумѣемъ,

конечно, не только силу физическую, но и силу коварства, пронырливости, пожалуй, сообразительности, но сообразительности, направленной къ снисканію удобствъ внѣшнихъ, житейскихъ, или говоря просто—наживы, спекуляціи. При такомъ порядкѣ вещей, какъ жалка должна быть участь тѣхъ возвышенныхъ натуръ, которые повинуются неудержимымъ влеченіямъ своей благородной природы, отдаются безкорыстному служенію истинѣ, добру и правдѣ которые занимаются наукою во имя чистой идеи званія, которые не терпятъ ни малѣйшей неправды во имя чувства долга, которые любятъ ближняго своего во имя святой христіанской любви. Имъ нѣтъ мѣста и пріюта въ этомъ обществѣ эгоистовъ, ихъ жизненный путь убогъ, голосъ ихъ не слышенъ. Между тѣмъ не усиліями ли этихъ возвышенныхъ натуръ живутъ и процвѣтаютъ человѣческія общества? Нѣтъ нужды доказывать, что чѣмъ болѣе среди народа высокихъ и самоотверженныхъ личностей, тѣмъ выше благосостояніе этого народа. Безпристрастная исторія несомнѣнно подтверждаетъ эту истину. А какое право имѣемъ мы игнорировать тотъ фактъ, что исторія человѣчества полна примѣровъ высокаго безкорыстнаго самоотверженія? Какъ ни объясняйте этотъ фактъ, все же остается несомнѣннымъ, что высшимъ мотивомъ человѣческой дѣятельности можетъ быть не эгоизмъ, а нѣчто совершенно ему противоположное.

Говорятъ, наконецъ, что удовольствіе есть единственный стимулъ дѣятельности, и слѣдовательно нужно его искать и полагать принципомъ нравственнаго поведенія. Но разъ мы скажемъ себѣ, что удовольствіе—рычагъ нашей дѣятельности, этимъ самымъ мы разрушимъ всякую нравственность, потому что мы должны будемъ тогда согласиться, что у каждаго можетъ быть свой нравственный кодексъ, смотря по его личнымъ вкусамъ. Развѣ есть одно такое удовольствіе, которое нравилось бы всѣмъ? Что приноситъ удовольствіе мнѣ, то для другихъ или безразлично, или совершенно нежелательно. При томъ какую же мѣру удовольствія нужно поставить предѣломъ стремленій? Навысшую мѣру, отвѣчаютъ намъ. Но наивысшая мѣра удовольствія граничитъ со страданіемъ, ибо она влечетъ за собою пресыщеніе. Какихъ, далѣе, удовольствій свойственно

искать просвѣщенному человѣку—духовныхъ или матеріальныхъ? Удовольствія возвышенныя цѣннѣе низменныхъ, отвѣтять намъ. Но что же изъ этого слѣдуетъ? Такъ какъ въ кругу современныхъ воззрѣній нѣтъ мѣста чистому, безкорыстному, такъ какъ нѣтъ мѣста духовному началу, то въ существѣ дѣла всѣ удовольствія низменны, потому что они матеріальны. Если же это такъ, то въ одинаковой мѣрѣ правы въ своихъ стремленіяхъ—и законодатель, издающій полезныя законы, и разбойникъ, находящій удовольствіе въ своемъ ремеслѣ. Если вы будете доказывать разбойнику, что это не хорошо, то онъ въ правѣ сказать вамъ, что вѣдь всѣ мы живемъ ради удовольствія, а въ моемъ сознаніи нѣтъ другихъ источниковъ удовольствія, кромѣ этого, и это высшее мое удовольствіе. И никто не докажетъ ему, что онъ неправъ.

Но вѣрно ли то, что наша жизнь должна слагаться изъ удовольствій? Это не вѣрно теоретически и противорѣчить дѣйствительности. Въ особенностяхъ вашей духовной природы лежитъ то, что мы различаемъ наши настроенія настолько, насколько они противоположны одно другому. Гдѣ нѣтъ такого различенія, тамъ все для насъ сливается въ одно безразличіе, подобно тому какъ соединеніе семи радужныхъ цвѣтовъ образуетъ бѣлый цвѣтъ. И если бы мы не ощущали смѣны пріятныхъ и непріятныхъ состояній, то и самое понятіе объ этомъ различеніи для насъ утратилось бы. И удовольствія, слѣдуя другъ за другомъ нескончаемо, не видоизмѣняясь и не усиливаясь, перестали бы быть удовольствіями. Да и въ дѣйствительности этого нѣтъ. Мы замѣчаемъ, что какъ за каждымъ возбужденіемъ слѣдуетъ утомленіе, такъ и каждое удовольствіе сопровождается нѣкоторымъ страданіемъ. И такъ ищущій во чтобы то ни стало удовольствій, неизбѣжно находитъ и страданіе. Существуютъ же цѣлыя философскія школы, проповѣдующія, что жизнь есть страданіе, а не удовольствіе. Притомъ же какъ стара мысль объ удовольствіи, какъ принципъ дѣятельности; ее высказывали ученики Сократа, ее возвѣщаль Эпикуръ и его друзья; ее возвѣщали и въ новое время, такъ называемые, утилитаристы. И вотъ теперь мы вновь возвращаемся къ ней, вращаясь безнадежно какъ бы въ заколдованномъ кругѣ.

Обозрѣвая вышеизложенные принципы естественно-научной морали въ одной общей картинѣ, мы должны сказать, что это мораль низменная, что она имѣетъ значеніе ходячей монеты, которую можно размѣнять на какую угодно мелочь, что она придумана какъ бы для того, чтобы облегчить человѣку сдѣлку съ своей совѣстію, потому что она есть явная побряжка себялюбія и чувственности и другимъ низменнымъ инстинктамъ человѣческой природы. Господство ея должно отразиться губительно на развитіи личности, общественныхъ отношеній и въ ходѣ просвѣщенія и науки.

Никого не обличая, а повинуюсь только чувству правды, мы должны спросить, не стоятъ ли въ связи съ характеромъ этого міросозерцанія многіе нравственные недуги нашего времени, преимущественно у народовъ западной Европы, болѣе насъ подпавшихъ вліянію этой новой доктрины? Пусть вѣрно то, что мы, рускіе люди, слышимъ только отдаленные раскаты этого грома, только отзвукъ этой умственной борьбы; мы пока свободны отъ ея непосредственнаго вліянія; тѣмъ не менѣе намъ долгъ ясно различать бурные порывы этого духа, мужественно встрѣчать его напоръ, сберегая для сего въ себѣ запасъ нравственной силы, завѣщанный намъ нашею святою вѣрою и лучшими традиціями всей нашей исторической жизни.

Опасность велика. Вотъ свидѣтельство человѣка, непосредственно знающаго эту жизнь, какъ свою родную, и художественно ее воспроизводящаго. „Передо мной, говоритъ Буржэ, въ настоящее время два типа молодыхъ людей—двѣ формы соблазна, одинаково страшныя и губельныя; одинъ—циникъ, всегда готовый издѣваться надъ всѣмъ. Онъ въ двадцать лѣтъ уже окончилъ счеты съ жизнію, и его религія сводится къ одному слову: наслажденіе, которое переводится также и другимъ: успѣхъ. Занимается ли онъ политикой или судебными дѣлами, литературой или искусствомъ, спортомъ или промышленностію, будетъ ли онъ офицеромъ, дипломатомъ, адвокатомъ,—повсюду онъ для себя богъ, начало и конецъ. Онъ заимствовалъ отъ современной естественной философіи мнимый законъ жизненной конкуренціи, и онъ примѣняетъ его къ дѣлу своего благоустройства съ жаромъ позитивизма, дѣлающимъ изъ него ци-

визованнаго варвара, опаснѣйшаго изъ всѣхъ въ этомъ родѣ... Онъ цѣнитъ только успѣхъ, а въ успѣхѣхъ только деньги. Онъ убѣжденъ,—читая то, что я здѣсь пишу, а онъ читаетъ все, хотя бы для того, чтобы быть dans le train,—что я смѣюсь надъ публикою, обрисовывая этотъ портретъ, такъ какъ я и самъ на него похожъ. Онъ по своему такой глубокой нигилистъ, что идеаль кажется ему комедіей у всякаго человѣка“.

„Такой молодой человѣкъ чудовищень, но онъ менѣе страшенъ, чѣмъ другой, который обладаетъ всею аристократіей нервовъ, всею аристократіей ума, и можетъ быть названъ интеллектуальнымъ и утонченнымъ эпикурейцемъ, тогда какъ первый эпикуреецъ—грубый и чорствый. Онъ тонкій нигилистъ. Въ двадцать лѣтъ онъ замкнулъ кругъ своихъ идей. Его критическій умъ, преждевременно развитый, постигъ послѣдніе результаты самыхъ тонкихъ философій его времени. Не говорите ему о нечестіи, о матеріализмѣ. Онъ знаетъ, что слово матерія не имѣетъ точнаго смысла, а съ другой стороны, онъ слишкомъ уменъ, чтобы не допускать, что всѣ религіи могутъ быть законны въ свое время. Впрочемъ онъ никогда не вѣровалъ и никогда не будетъ вѣровать ни въ какую религію, точно такъ же, какъ онъ никогда не будетъ вѣровать ни во что, за исключеніемъ забавной игры своего ума, изъ котораго онъ сдѣлалъ орудіе эlegantной испорченности. Добро и зло, красота и безобразіе, пороки и добродѣтели ему кажутся предметами простаго любопытства. Вся человѣческая душа для него лишь ученый механизмъ, котораго разборъ его интересуетъ, какъ объектъ опыта. Для него нѣтъ ничего истиннаго, ничего ложнаго, ничего нравственнаго, ничего безнравственнаго. Это тонкій и образованный эгоистъ, котораго все честолюбіе состоитъ въ обожаніи своего я, въ украшеніи его еще новыми ощущеніями. Его развращенность гораздо глубже, чѣмъ варварскаго искателя наслажденій, она гораздо сложнѣе, и красивѣе диллетантизма, въ который онъ наряжается, прикрывая свою холодную жестокость, ужасную сухость. Ахъ, мы его очень хорошо знаемъ, этого молодого человѣка; мы всѣ едва не сдѣлались имъ,—мы, которыхъ очаровали парадоксы слишкомъ краснорѣчивыхъ учителей; мы всѣ были имъ одинъ день, одинъ часъ“¹⁾.

1) *Burjese*, Disciple, pref. pp. VI—X.

Что же? Будемъ ли мы отрицать науку, какъ не нужную и вредную? Огонь производитъ пожары и опустошенія, но ни кому и на мысль не придетъ отрицать благотворную силу огня. Наука есть дѣло разума человѣческаго; а разумъ есть даръ Божій, и мудрое употребленіе этого дара ведетъ человѣка къ счастью. Современная естественная наука сильна своимъ методомъ, богата выводами, прославилась открытіями, и какъ такая много послужила удобствамъ матеріальной жизни человѣчества. Но эта наука, какъ и всякая другая, сильна только въ своей сферѣ, на своемъ мѣстѣ; только тамъ, гдѣ приложимъ ея методъ—экспериментъ, мѣра, вѣсъ, число,—тамъ только она на пользу человѣка, сильна и могуча, тамъ только она дѣлаетъ открытія, и, какъ говорятъ, творитъ чудеса. Но она неизбѣжно теряетъ свою силу, когда, въ порывѣ увлеченія, входитъ съ своими методами изслѣдованія туда, гдѣ непримѣнимы ни вѣсы, ни мѣра, ни число. Тогда естественно она, становясь на ложный путь, приходитъ къ выводамъ парадоксальнымъ. Тоже самое предлагается намъ и современною естественно-научною моралью. Эта мораль, какъ мы сейчасъ видѣли, отрицаетъ въ человѣкѣ несомнѣнные факты: вѣру въ Господа Промыслителя, высочайшіе принципы нравственности—любовь и самоотверженіе, посягаетъ на исключительное преимущество человѣка—его нравственную свободу, губить въ немъ чувство долга и сознаніе нравственной отвѣтственности, и всѣмъ этимъ, унижая его личность, ведетъ въ дальнѣйшихъ выводахъ къ отрицанію всякаго прогресса и всякой науки, въ томъ числѣ и самой естественной науки. Итакъ это не есть наука, а злоупотребленіе наукой.

Неужели же это не доказываетъ того, что въ высочайшихъ вопросахъ вѣдѣнія, въ томъ числѣ и въ великомъ вопросѣ нравственности, естественныя науки не могутъ быть ни судьей, ни законодателемъ по самому существу своему?

IV.

Въ великомъ вопросѣ нравственности есть у насъ только одинъ авторитетъ—это законъ нравственный, естественный. Вѣдомый намъ въ голосѣ нашей совѣсти и какъ совершеннѣйшее выраженіе его и восполненіе, законъ нравственный откровенный,

возвѣщенный во всей его полнотѣ Господомъ нашимъ Иисусомъ Христомъ. Оба эти закона стоятъ въ полной гармоніи одинъ съ другимъ. Миромъ и отрадою вѣетъ на душу отъ свѣта вѣчныхъ истинъ евангелія. Это все равно, какъ если бы путникъ послѣ бурь и непогодъ долгаго странствованія достигъ пріюта, гдѣ его встрѣчаютъ хорошо знакомыя, любящія сердца. *Да не смущается сердце ваше, отруйите въ Бога и въ Меня отруйите* (Іоан. 14, 1), говоритъ Спаситель... Христіанство не есть ученый трактатъ, представляющій собою книгу, которая исполняетъ свое дѣло тогда, когда кому вздумается взять ее съ полки и прочитатъ. Христіанская нравственность не есть собраніе правилъ житейской мудрости, спитыхъ ва живую нитку, какъ это бываетъ съ нравоученіемъ человѣческимъ. Христіанство есть сила, побѣдившая міръ. Оно призываетъ всѣхъ людей дѣлать въ этомъ мірѣ дѣла Божіи. И христіанская нравственность есть неуядаемый отпрыскъ религіознаго корня,—она есть плодъ благочестія. Эта высокая нравственность явилась на землѣ какъ свѣтъ съ неба, какъ голосъ Божій, безъ всякихъ предварительныхъ ученыхъ аргументовъ. *Покайтесь, ибо приблизилось царство небесное* (Мѣ. IV, 17). Вотъ ея первый призывъ. Ваша совѣсть говоритъ вамъ, что вы грѣшны передъ Богомъ, вы заглушили въ себѣ голосъ нравственнаго закона, и состоите подъ проклятіемъ; возвратитесь же къ Богу и войдете въ царство небесное. Какъ плодъ теплой вѣры христіанская нравственность прежде всего сказывается въ душѣ, какъ религіозное воодушевленіе, возбужденіе, приводящее въ движеніе всѣ глубочайшіе тайники сердца и воли. Таково было дѣйствіе христіанскаго благовѣстія въ душахъ возлюбленныхъ учениковъ Христовыхъ. Таковымъ мы видимъ его въ день Сошествія Св. Духа. Вдохновенная проповѣдь апостола Петра сразу овладѣла сердцами цѣлыхъ массъ: въ одинъ день три тысячи человѣческихъ существъ, до того времени равнодушныхъ, или враждебныхъ къ истинѣ, присоединила она къ новой общинѣ, ставшей потомъ христіанскою церковію. Таковымъ же являлось это благовѣстіе въ устахъ всѣхъ св. апостоловъ, во всю землю изнесшихъ вѣщаніе свое. Таковымъ мы можемъ наблюдать его во всѣ послѣдующія времена. И что

особенно важно, и что по преимуществу составляет характеристическую особенность христіанства, дѣлающую его необычайною нравственною силою, такъ это то, что оно есть голосъ Божій, свѣтъ съ неба и принесено на землю не человекомъ, пророкомъ, ходатаемъ, ангеломъ, но самимъ Господомъ воплотившимся. Вотъ та историческая основа, на которой опирается евангельская проповѣдь. Чудесное рожденіе, жизнь, смерть и воскресеніе Спасителя—вотъ тѣ факты, безъ которыхъ существованіе церкви Христовой, какъ общества святыхъ среди развращеннаго міра, было бы невозможно. Христіанинъ получаетъ отъ Христа свое питаніе, какъ вѣтвь отъ виноградной лозы. Если еще при жизни Христа, когда Онъ временно пребывалъ на землѣ, отношенія между Нимъ и Его учениками были самыя крѣпкія, то эти тѣсныя отношенія должны были еще болѣе закрѣпиться, когда чудеснымъ фактомъ воскресенія они убѣдились, что нѣкогда бесѣдовавшій съ нимъ Сынъ Человѣческой, Тотъ, кто жилъ для искупленія человѣка отъ грѣха, возсталъ изъ мертвыхъ, какъ истинный Сынъ Божій и какъ живая порука того, что и всѣ грядущіе за нимъ достигнутъ искупленія. Фактъ воскресенія и вѣра въ Воскресшаго имѣютъ такое громадное значеніе, что едва ли есть возможность его преувеличивать, какъ бы высоко мы его ни ставили. Христось распятъ, Христось воскресъ изъ мертвыхъ, вѣруйте въ Него, какъ Бога, вотъ сущность той евангельской проповѣди, которая переродила міръ, погрязшій въ нечистотѣ. Потому то первоначальная апостольская проповѣдь со всею силою указываетъ на воскресеніе, какъ на главный свой якорь. (Дѣян. II, III, IV, V). Св. Павелъ не разъ повторяетъ, что если бы Христось не воскресъ, то и вѣра христіанская не имѣла бы смысла. Восресеніе было единственною реальною порукою загробной жизни для христіанъ.

При такомъ благодатномъ, возвышающемъ настроеніи, возбуждаемомъ вѣрою Христовою, и при такихъ высокихъ употребленіяхъ, все, что есть въ человѣческой природѣ лучшаго, возвышеннѣйшаго, получаетъ преобладающее значеніе; нравственный законъ дѣлается первоверховнымъ, и, какъ ясно выраженное повелѣніе всемогущаго и всеблагаго Отца всѣхъ людей

получаетъ такое высокое освященіе, какого никогда не имѣлъ и не можетъ имѣть ни какой другой законъ. Никакая другая синекція, выведенная чисто разсудочнымъ процессомъ, не можетъ быть сравниваема съ этою, въ которой видится живой союзъ съ Богомъ, къ Которому всѣ разумные существа сами собою стремятся. Съ этихъ поръ все низменное въ природѣ человѣка унижено, обличено, и запечатлѣно именемъ порока.

Возвысивъ достоинство нравственнаго закона и укрѣпивъ его на неизблемомъ основаніи, христіанство предписало человѣческой семьѣ и бесконечно высокій, божественный идеалъ правды, предъ которымъ должны всѣ склониться и къ осуществленію котораго должны быть направлены усилія всѣхъ людей. Какія же черты этого идеала? Укажемъ важнѣйшія изъ нихъ.

А.

Высокое достоинство нравственной жизни христіанина условливается не простымъ выполненіемъ обязанностей, но мотивами, которыя побуждаютъ къ ихъ исполненію, и тѣми стремленіями, ради которыхъ онѣ выполняются. Для христіанина недостаточно быть нравственно безупречнымъ, недостаточно быть богато надѣленнымъ всѣми прирожденными хорошими качествами. Онъ стремится къ большему. Праведность книжниковъ и фарисеевъ не можетъ удовлетворять его нравственнаго идеала. Онъ выше всего цѣнитъ внутренніе мотивы, ихъ высоту, искренность и чистоту. Человѣкъ, пріобрѣтшій весь міръ, но погубившій душу свою, есть несчастный человѣкъ, по ученію Евангелія. Какой же внутренней мотивъ долженъ служить преобладающимъ мотивомъ дѣятельности христіанина?

На вопросъ іудейскаго законника: какая заповѣдь больше есть въ законѣ, Господь отвѣчалъ: *возлюбиши Господа Бога твоего всѣмъ сердцемъ твоимъ, и всею душою твоею, и всею мыслию твоею и искренно твоею, яко самъ себе: въ сію обою заповѣдь весь законъ и природы висятъ* (Мѡ. 22, 37 и д. Марк. 12, 28 и д. Лук. 10, 25 и д.). Итакъ всѣ обязанности христіанина исчерпываются любовію къ Богу, близнему и къ себѣ самому. Такъ какъ Богъ есть Верховный Владыка нашъ и неизгрѣшимая истина, то христіанинъ долженъ имѣть безуслов-

ную вѣру въ Него. Такъ какъ только при Его содѣйствіи мы можемъ достигать указанныхъ намъ цѣлей, то мы должны болѣе всего надѣяться на Него. Такъ какъ Богъ есть высочайшее благо и конечная цѣль нашихъ желаній, то мы должны любить Его болѣе всего. Вѣра есть горячее и полное, не требующее априорныхъ или какихъ либо иныхъ доказательствъ, убѣжденіе въ истинности Того, *въ Комъ мы живемъ и движемся и существуемъ* (Дѣян. 17, 28). Она происходитъ изъ глубины нашего духовнаго существа и объемлетъ всѣ силы души — умъ, волю и чувство.

Если вѣра есть увѣренность въ невидимомъ, т. е., что существуетъ Творецъ и Промыслитель, и что совершенно искупленіе рода человѣческаго Сыномъ Божиимъ, то надежда есть увѣренность въ желаемомъ и ожидаемомъ, т. е., въ томъ, что цѣль творенія міра и искупленія будетъ достигнута. Поэтому предметомъ надежды служитъ освобожденіе отъ грѣха и смерти, безпрепятственное раскрытіе всѣхъ силъ человѣческаго существа, полное соединеніе человѣка посредствомъ Св. Духа со Христомъ и Богомъ Отцемъ. *Да будетъ Богъ всяческая во ость* (1 Кор. 15, 22).

Вѣра и надежда недостаточны, чтобы поднять христіанина на высшую степень совершенства: и бѣси вѣруютъ и трепещутъ. Для достиженія указанныхъ цѣлей нужна еще любовь къ Богу. Любовь къ Богу есть пламенное желаніе души соединиться съ Богомъ, какъ высочайшимъ благомъ и слѣдовательно, возвышеннѣйшимъ предметомъ желаній. Если посредствомъ вѣры христіанинъ вступаетъ въ тайны божественнаго познанія, то посредствомъ любви онъ вступаетъ въ тайну божественной жизни. Пребывая въ любви, въ Богѣ пребываетъ (1 Иоан. 4, 16). На этой основѣ развиваются многочисленныя христіанскія добродѣтели, опредѣляющія характеръ внутренняго и внѣшняго богопочитанія.

Б.

Послѣ обязанностей по отношенію къ Богу, христіанинъ сознаетъ обязанности по отношенію къ ближнимъ. Существованіе обязанностей христіанина къ ближнимъ есть любовь—основаніе и вѣнецъ всѣхъ добродѣтелей. Все лучшее въ человѣческой

жизни опредѣляется любовью. Процвѣтаніе наукъ и искусствъ обуславливается чистою любовью къ знанію. Братская любовь есть мѣрило человѣческаго счастья и совершенства. Всѣ недостатки жизни общественной и частной происходятъ отъ недостатка любви — холодности, алчности, равнодушія. Христіанская любовь (*αγάπη*) не то же, что *éros*, не то же, что *humanitas* и *φιλανθρωπία*. *Éros* есть восторженное поклоненіе прекрасному, *человѣчность* и *человѣколюбіе* проистекають изъ отвлеченной идеи достоинства человѣческой личности и мысли о равенствѣ людей; они имѣють въ виду земные блага и при томъ не забываютъ и своихъ собственныхъ интересовъ и потому бываютъ нерѣдко неискренни и всегда холодны. Христіанская же любовь коренится въ безконечной глубинѣ божественной благодати и проистекаетъ изъ любви къ Богу и Искупителю всѣхъ людей, и заботится не о земныхъ только благахъ, но и о небесныхъ и вѣчныхъ. Отсюда, во-первыхъ, такое преобладающее значеніе благотворительности въ христіанскомъ мірѣ—и матеріальной и чисто нравственной. Бѣдствія меньшей братіи имѣють совсѣмъ различное значеніе для невѣрующаго эпикурейца и для ревностнаго христіанина. Для христіанина душа самаго ужаснаго злодѣя все таки душа безсмертная, за которую принесена искупительная жертва и которой надлежитъ предстать предъ страшное судилище Христова; и христіанинъ готовъ на все, чтобы сберечь эту заблуждающуюся душу. Эпикуреецъ же не имѣетъ никакого стимула, который бы побудилъ его промѣнять спокойное состояніе на зрѣлище человѣческихъ страданій. Что ему за дѣло, когда какой нибудь бѣдѣякъ, сломленный неудачами жизни, предается, напр., пьянству и тѣмъ совершаетъ надъ собою медленное самоубійство. Для него это только легкая зыбь на поверхности широкаго океана жизни! Пусть зыбь эта исчезаетъ, но океанъ жизни течетъ все также полно, также вольно и широко, какъ и прежде.

Сфера христіанской братской любви не исчерпывается только состраданіемъ. Попеченіе о вдовахъ и сиротахъ составляетъ характеристическую ея черту, но это не есть единственно существенная ея черта. Безконечная заботливость христіанина о падшихъ грѣшникахъ исполняетъ его радостію отъ обращенія ихъ на путь праведности. Онъ сорадуется всякой духовной радости

ближняго своего. Чуждый зависти, при видѣ умственныхъ и нравственныхъ совершенствъ, превосходящихся мѣру его собственныхъ, онъ чувствуетъ только нравственное удовлетвореніе, такъ какъ онъ убѣжденъ, что ближній его не врагъ ему, а соратникъ на нивѣ Христовой, добрый спутникъ на пути къ единой цѣли.

Съ христіанскою любовію неразрывно связана и другая высочайшая добродѣтель—уваженіе къ личности ближняго. Во имя его христіанинъ и въ обиходныхъ дѣлахъ постоянно относится къ ближнему съ такою же искренностію и любовію, какъ если бы дѣло шло о немъ самомъ. Онъ во всѣхъ случаяхъ отождествляетъ себя съ ближними, входитъ въ ихъ положеніе, интересы, чувства, и только тогда уже произноситъ сужденіе объ ихъ поступкахъ. *Любовь долготерпитъ, милосердствуетъ, любовь не завидуетъ, любовь не превозносится, не гордится, не безчинствуетъ, не ищетъ своего, не раздражается, не мыслитъ зла, не радуется неправдѣ, а сорадуется истинѣ. Все покрываетъ, всему открытъ, всего надѣется, все переноситъ* (1. Кор. 13, 4—8). Какая это высокая, но вмѣстѣ съ тѣмъ и трудная задача! Говорить истину съ любовію и уваженіемъ—вотъ законъ христіанской жизни. Если любовь есть вѣнецъ добродѣтелей, то противоположность ея—эгоизмъ есть корень всякаго порока. Каждый изъ насъ, всматриваясь въ нравственный міръ, не могъ не замѣтить, что всѣ виды порока суть различное проявленіе эгоизма, который ради незначительной выгоды или минутнаго удовольствія готовъ ввергнуть другихъ въ гибель и разореніе.

Прощеніе обидъ есть одинъ изъ прекрасныхъ плодовъ христіанской любви. Правда, и невѣрующій можетъ простить обиду. Но побужденія къ этому поступку существенно различны какъ у христіанина, такъ и у невѣрующаго. Невѣрующій проститъ своему врагу, потому что цѣнить себя слишкомъ высоко, чтобы обижаться отъ нападковъ и оскорбленій своего презираемаго обидчика, христіанинъ же прощаетъ своимъ врагамъ потому, что чувствуетъ долгъ любить ихъ. Невѣрующій не имѣетъ никакихъ высокихъ побужденій простить врагу. Христіанство же прощеніе врагамъ возвело въ общій законъ для всѣхъ людей.

На этихъ же началахъ зиждутся и иные многія высокія христіанскія добродѣтели, опредѣляющія жизнь христіанина въ семьѣ, обществѣ, въ церкви и государствѣ; потому что любовь есть союзъ всѣхъ нравственныхъ совершенствъ.

В.

Христіанинъ любитъ и себя самого, но не любовью эгоиста. Онъ любитъ себя для Бога и для ближнихъ. Онъ любитъ душу свою, а не плоть. Потому то христіанинъ исполненъ высокаго самоотреченія.

Кто стремится къ тому, чтобы хорошо жилось ему на свѣтѣ, тотъ никогда не совершитъ ничего великаго и нравственно дѣянаго. Самоотреченіе есть мѣрило нравственно великаго, и оно—то первѣе всего нужно христіанину: „аще кто хочетъ по Мнѣ идти, да отвержится себе“ (Мѡ. 16, 24, 25), говоритъ Спаситель. Успокоеніе на лонѣ наслажденій можетъ составить мимолетное благо только для слабыхъ характеровъ; постоянный переходъ отъ чувственныхъ наслажденій къ утомленію, и потомъ опять къ возбужденію чувствъ—это можетъ временно удовлетворять только людей, у которыхъ грубая чувственная природа. Христіанинъ же ощущаетъ потребность и долгъ совершить вѣчто нравственно трудное. Истинный христіанинъ содѣлываетъ свое спасеніе со страхомъ и трепетомъ, умерщвляя свою плоть, дабы, потворствуя ей, не допустить ее стать вмѣсто раба господиномъ души,—и удаляя всякія грѣховныя помышленія, къ которымъ наиболѣе склоненъ, съ терпѣніемъ идетъ на подлежащій ему подвигъ по пути, который лежитъ передъ нимъ. Путь же этотъ состоитъ въ томъ, чтобы имѣть бодрственное попеченіе о своей душѣ, объ образованіи ума, воли, чувства прекраснаго, имѣть мудрое попеченіе о тѣлѣ, о сохраненіи тѣлесной жизни и здоровья, тѣлесной чистоты и дѣломудрія и другихъ обязанностей по отношенію къ себѣ самому. Изъ многихъ высокіхъ христіанскихъ добродѣтелей, раскрывающихся въ вышепоименованныхъ отношеніяхъ, мы остановимся лишь на слѣдующихъ, касающихся и опредѣляющихъ дѣятельность свободной воли христіанина. Это сила самоотрѣченія, характера и смиренія. Съ самоотреченіемъ неразрывно связано великое качество—нравственное мужество, ка-

чество рѣдкое, особенно въ такое время, когда мудрость человѣческая требуетъ беречь свое я болѣе всего, когда эта мудрость въ дѣлѣ нашей совѣсти велитъ прежде всего спрашивать: а увѣровали ли въ него книжники и фарисеи? Если да, то и я вѣрую, если же нѣтъ, то я молчу. Сколько было нравственнаго мужества въ проповѣдникахъ евангелія, которые во имя Божіе торжественно приглашали людей отречься отъ самыхъ закоренѣлыхъ заблужденій, попать самыхъ дорогихъ идоловъ! „Судите, справедливо ли передъ Богомъ, васъ послушать болѣе, чѣмъ Бога?“—такъ говорилъ ап. Петръ, смѣло проповѣдуя истину передъ негодующей толпой своихъ гонителей и судій. По стопамъ апостоловъ Христовыхъ слѣдовали цѣлыя сонмы христіанскихъ мучениковъ, мужественно перенесшихъ всѣ виды пытокъ и истязаній за свои завѣтныя убѣжденія.

Въ основѣ дѣятельности воли христіанина лежитъ истинная самооцѣнка—прекраснѣйшій образецъ христіанской нравственности, источникъ и корень христіанскаго смиренія. Не думать о себѣ болѣе, сколько подобаетъ думать—вотъ одно изъ вѣчныхъ правилъ христіанской жизни. Смиреніе христіанина питается тѣмъ, что онъ ничтоженъ предъ величіемъ Божіимъ, потому что онъ не свободенъ отъ грѣха. Насколько всѣ мы грѣшники, настолько всѣ мы должны чувствовать себя виновными передъ Богомъ. Нельзя найти такого добродѣтельнаго христіанина, который искренно не присоединился бы къ смиренной молитвѣ: Боже, милостивъ буди мнѣ грѣшнику. А это смиреніе есть начало многихъ совершенствъ. Кто, положя руку на сердце, будетъ отрицать, что онъ свободенъ отъ самомирія, нерѣдко чрезыррнаго, нерѣдко прикрытаго лишь маской скромности и недовѣрія къ себѣ? Мы всѣ нуждаемся въ наставленіяхъ смиренія, какія даетъ намъ евангеліе. Достоинно замѣчанія, что истинные образцы великаго смиренія производятъ на насъ неотразимое впечатлѣніе. Было бы непростительною ошибкою думать, будто христіанское смиреніе оказываетъ отрицательное и даже подавляющее вліяніе на развитіе нашей личности. Напротивъ, ничто не дѣлаетъ такъ много для усиленія чувства собственнаго достоинства, какъ христіанское смиреніе. Оно, принижая cadaго христіанина до смиреннаго равенства

со всѣми другими людьми передъ Богомъ, чрезъ самое это приращеніе возбуждаетъ въ человѣкѣ сознаніе собственнаго достоинства по отношенію ко всѣмъ другимъ людямъ. Всѣ люди грѣшны, но всѣ они братья, и какъ братья, равны. А въ то же время мы всѣ дѣти одного Отца небеснаго.

Предписавъ высокій идеалъ нравственнаго совершенства, христіанство завѣщало намъ и высочайшій образецъ этой нравственности. Мы имѣемъ такой образецъ въ Богѣ, почему и сказано: *будьте совершенны якоже Отецъ вашъ небесный совершенъ есть*. Кромѣ того, и что особенно важно, намъ данъ такой конкретный образъ совершенства, въ которомъ осуществляется нравственный идеалъ среди тѣхъ же условій, въ какихъ поставлены и мы. Такой образъ, пролагающій намъ путь къ истинно-нравственной жизни, имѣемъ мы въ лицѣ воплотившагося и пожившаго на землѣ Господа Иисуса Христа. *Образъ дахъ вамъ, да якоже Азъ сотворихъ вамъ, и вы творите* (Іоан. 13, 15).

Кто достойно изобразить эту жизнь, сіявшую лучами всѣхъ добродѣтелей, жизнь, въ которой была осуществлена и высочайшая нравственная свобода и совершеннѣйшая любовь! Никакое искусство человѣческое не въ силахъ представить эти дивныя черты во всемъ ихъ совершенствѣ; всякое такое изображеніе неизбѣжно будетъ ниже дѣйствительности. Но да не смущается духъ нашъ! Этотъ небесный, лучезарный образъ чувствуется сердцемъ нашимъ во всей его истинѣ, полнотѣ и глубинѣ; и онъ не только открытъ для насъ, но и возможенъ для подражанія.

Потому то св. апостолъ внушаетъ намъ имѣть то же чувствованіе, то же направленіе воли, какія были и во Христѣ Иисусѣ. *Сіе бо да мудрствуется въ васъ, еже и во Христѣ Иисусѣ* (Фил. 2, 5), говоритъ святой апостолъ Павелъ. *Кто позналъ умъ Господень, чтобы могъ судить Его? А мы имѣемъ умъ Христоваго* (I Кор. 2, 16), говоритъ онъ же. Поучаемые изъ словъ Господа Иисуса и подражая Его примѣру, мы должны въ то же время черпать полноту жизни изъ Его личности, жить Его жизнью. Ибо Онъ самъ говоритъ: *Пребудьте во Мнѣ, и Я въ васъ. Какъ отъ не можетъ приносить плода сама собою*

если не будете на лозь: такъ и вы, если не будите во Мнѣ (Иоан. 15, 4).

Господь Исусъ Христосъ есть для насъ не только Учитель, но и источникъ нравственнаго совершенства.

Силою открывающею намъ этотъ источникъ и пособляющею намъ черпать изъ этого премірнаго источника и жить по ученію и образу Исуса Христа, служить Св. Духъ, Его божественная благодать, дѣйствующая и являющаяся въ церкви Христовой. *Благодатию Божіею есмь, еже есмь*, говорили о себѣ Апостолы (I Кор. 15, 16).

Таковы возвышенныя черты христіанскаго ученія о началахъ дѣятельности человѣка. Никакой надменный умъ не можетъ заподозрить ихъ искренности и чистоты. Никто не можетъ набросить тѣни на ихъ божественную высоту. Никакая злоба предубѣждений, никакія усилія порока не могутъ поколебать ни одной іоты въ системѣ этихъ вѣчныхъ истинъ. Они сіяютъ предъ сознаниемъ человѣчества, какъ путеводныя звѣзды во мракѣ ночи, исполненныя неувыдаемой свѣжести и чудной глубины. Они всегда будутъ предноситься умственному взору человѣка, какъ идеаль, къ которому нужно стремиться и предъ которымъ нужно преклоняться во имя высшихъ, завѣтныхъ чаяній человѣчества.

Еще одинъ и послѣдній вопросъ. Намъ скажутъ: Чтоже? Неужели человѣческая наука не должна имѣть доли участія въ такомъ насущномъ вопросѣ вѣдѣнія, каковъ вопросъ нравственности? Наоборотъ, наукѣ открывается здѣсь широкое поле и почетная задача. Но науки человѣческія, въ томъ числѣ и наука естественная, не имѣютъ права, исходя изъ своихъ началъ, построить свою собственную нравственность, отличную отъ нравственности христіанина. Въ христіанствѣ однажды навсегда даны совершенѣйшія начала нравственности во всей ихъ полнотѣ и глубинѣ; дальнѣйшая же работа мысли въ отношеніи къ нимъ должна состоять лишь въ томъ, чтобы ввести ихъ въ живую органическую связь со всѣми другими, или уже ясными или же постепенно выясняемыми понятіями и утвердить ихъ на научныхъ основаніяхъ, понимая эти послѣднія во всей глубинѣ и широтѣ, до какой только можетъ достигнуть человѣче-

ское знаніе. Въ этомъ постепенномъ ходѣ научнаго развитія или направленія, и истины христіанской нравственности могутъ быть раскрываемы и изясняемы изъ различныхъ основаній. Сами же эти истины должны оставаться вѣчными и неизмѣнными; и христіанское нравственное міросозерцаніе должно навсегда оставаться руководительнымъ началомъ этихъ изслѣдованій, а слѣдовательно, и руководительнымъ началомъ нашей жизни.

И если бы Спенсеръ и его послѣдователи, вмѣсто того чтобъ задаваться мыслию о замѣнѣ христіанскихъ основъ нравственности своими, предприняли бы розысканіе научныхъ подтвержденій этихъ основъ на сколько это возможно при современномъ научномъ развитіи, то избавили бы себя и насъ отъ грубыхъ заблужденій и порадоксовъ и оказали бы человѣчеству несомнѣнную услугу.

Свящ. Д. Оаворскій.

Иннокентій, митрополитъ Московскій и Коломенскій.

(Окончаніе *).

Почти одновременно съ мыслию о миссіонерской академіи возникла въ высшихъ сферахъ, между „сильными земли“, мысль объ учрежденіи общества возстановленія православія на Кавказѣ. Когда въ концѣ 1858 года былъ уже готовъ проектъ устава этого общества, митрополитъ Московскій Филаретъ, дѣлая замѣчанія на этотъ проектъ, совершенно согласно съ мыслями преосвященнаго Иннокентія высказывалъ желаніе расширенія предѣловъ дѣйствія общества чрезъ учрежденіе, по подобію Англійскаго Миссіонерскаго Общества, „одного *Россійскаго Общества распространенія православнаго христіанства* ¹⁾). И довольно скоро послѣ того мало по малу, подѣ Высочайшимъ воздѣйствіемъ и покровительствомъ въ Божѣ почившей Государыни Императрицы Маріи Александровны, возникло и учредилось на ряду съ обществомъ распространенія христіанства на Кавказѣ ²⁾, Всероссійское Миссіонерское Общество въ Петербургѣ, именно въ 1866 году подѣ предсѣдательствомъ члена Св. Синода, преосвященнаго Василія архіепископа Полоцкаго, уволеннаго въ томъ же году отъ управленія Полоцкою епархією ³⁾. Наскоро составившееся, при не вполне ясно

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1898 г., № 7.

¹⁾ *Собр. мѣній и отзыв. митр. Моск. Филарета*, т. IV, стр. 377. М., 1886.

²⁾ Утвержденіе устава этого общества состоялось въ 1860 году, но безъ приглашенія къ участію въ немъ митрополита Григорія, о чемъ см. *Письма м. Филарета къ архим. Автоноіу IV*, 214.

³⁾ Въ 1868 году, съ назначеніемъ преосвященнаго Иннокентія митрополитомъ

сознанныхъ задачахъ его, это Общество по началу не было свободно отъ нестроений. „Въ Петербургѣ устроилось Миссіонерское Общество, которое теперь раздвоилось на клерикальное и свѣтское,—читаемъ въ памятныхъ тетрадахъ С. М. Сухотина за 23 ноября означеннаго 1866 года; а между тѣмъ нѣсколько лѣтъ тому назадъ, когда прїѣзжалъ туда нашъ извѣстный Иннокентій изъ Камчатки, ¹⁾ то никакъ не хотѣли исполнить его просьбы о сравненіи его жалованья съ муллою. Священнику Ландышеву не хотѣли дать проговоровъ на обратный его путь“ ²⁾. Равнымъ образомъ отъ 8 декабря того же 1866 года другой современникъ, профессоръ Московской духовной академіи П. С. Казанскій († 1878), писалъ своему брату, преосвященному Платону, архіепископу Костромскому: „Миссіонерское Общество не оказываетъ вспоможенія Алтайской миссіи. Управленіе дѣлами Миссіонерскаго Общества дурно. Джунковскій, ³⁾ познакомившійся съ ходомъ дѣлъ въ немъ, осуждаетъ его. Оно затѣяло въ Москвѣ открыть отдѣленіе; нашло человѣкъ пять купцовъ, которые и просили дать дозволеніе на открытіе отдѣленія. Митрополитъ (*Филаретъ*) отвѣчалъ: когда я увижу, что въ Петербургѣ въ Обществѣ будетъ порядокъ, тогда дамъ благословеніе, обезпечивъ условія порядка, и на открытіе отдѣленія“ ⁴⁾. Однимъ изъ крупныхъ непорядковъ митрополитъ Филаретъ считалъ то, что въ составъ совѣта Общества избрана была одна особа женскаго пола (разумѣется не считая при этомъ Высочайшей покровительницы Общества), и противъ этого писалъ нарочитое письмо къ первенствующему члену Св. Синода митрополиту Новгородско-С.-Петербургскому Исидору ⁵⁾.

Московскимъ, предсѣдательство это прямо предоставлено было митрополиту Иннокентію, и преосв. Василій сложилъ съ себя обязанности по званію предсѣдателя Миссіонерскаго общества, продолжая оставаться членомъ Св. Синода.

¹⁾ Это и было именно въ 1858 году.

²⁾ *Русскій Архивъ* 1894 г. кн. I, стр. 433.

³⁾ Ст. Ст. Джунковскій († 1870), совратившійся въ римскій католицизмъ и 20 лѣтъ пробывшій въ немъ, въ 1866 году снова возвратился въ лоно православія. Подробнѣе о немъ см. въ *Правосл. Обзор.* 1866 г., ч. I, стр. 430—442.

⁴⁾ *Правосл. Обзор.* 1883 г., ч. III, стр. 572, 573.

⁵⁾ См. въ *Собраніи мнѣній и отвѣсовъ митр. Филарета* т. V, стр. 884—886. Москва, 1888. Письмо отъ 22 мая 1866 года. „Можетъ быть,—писалъ при этомъ

Гораздо лучше и успѣшнѣе пошло дѣло съ назначеніемъ въ предсѣдатели Общества митрополита Иннокентія, который, естественно, живо и близко принялъ къ сердцу вопросъ объ этомъ Обществѣ. При этомъ прежде всего потребовалось составленіе новаго Устава этого Общества, редакцію котораго принялъ на себя самъ новый архипастырь Московскій, усиленно занимавшійся этимъ по пріѣздѣ въ Петербургъ на засѣданія св. Синода ¹⁾. Въ апрѣлѣ 1869 года новый Уставъ былъ уже готовъ ²⁾ и, послѣ пересмотра и нѣкоторыхъ исправленій, Высочайше утвержденъ 21 ноября того же года ³⁾, такъ что въ началѣ 1870 года можно было приступить и къ открытію дѣйствій Общества. А такъ какъ митрополитъ Иннокентій первымъ условіемъ своего вступленія въ должность предсѣдателя поставилъ перенесеніе средоточія дѣятельности Общества изъ Петербурга въ Москву—истинное средоточіе православной Руси ⁴⁾, то и самое открытіе Общества состоялось въ Москвѣ. Получивъ Указъ объ открытіи Православнаго Миссіонерскаго Общества въ Москвѣ, съ утвержденіемъ Устава его, владыка Иннокентій обратился съ слѣдующимъ весьма знаменательнымъ и характернымъ воззваніемъ къ своей Московской паствѣ изъ Петербурга: „21 ноября сего (1869) года Высочайше утвержденъ новый уставъ Православнаго Миссіонерскаго Общества, состоящаго подъ Августѣйшимъ покровительствомъ Ея Императорскаго Величества Государыни Императрицы Маріи Александровны. По силѣ сего устава, совѣтъ общества имѣеть быть въ Москвѣ, и на меня возлагаются обязанности предсѣдателя Общества. Господу угодно, чтобъ и здѣсь, въ центрѣ Россіи, въ лѣтахъ преклонныхъ, я не оста-

владыка Московскій,—примѣръ Высочайшей покровительницы Общества открытъ путь подражанію и подавъ случай ввести въ составъ совѣта женскую особу. Но примѣръ вѣнчанной особы, покровительствующей дѣламъ христіанства, выше обыкновеннаго подражанія и т. д. Стран. 885.

¹⁾ См. о семъ у *Барсукова*, въ біографіи митр. Иннокентія, стр. 636. Въ первый разъ въ санѣ митрополита Московскаго въ Петербургъ владыка отправился въ ноябрѣ 1868 г.

²⁾ См. тамъ же, стр. 654.

³⁾ Тамъ же, стр. 673.

⁴⁾ См. тамъ же, стр. 636.

вался чуждымъ миссіонерской дѣятельности, которой, по волѣ Промысла Божія, на отдаленныхъ окраинахъ отечества, посвящена была почти вся жизнь моя съ ранней молодости. Миссіонерское Общество имѣетъ цѣлю содѣйствовать православному миссіямъ въ дѣлѣ обращенія въ православную вѣру не христіанъ, обитающихъ въ предѣлахъ нашего отечества, и утвержденія обращенныхъ какъ въ истинахъ св. вѣры, такъ и въ правилахъ христіанской жизни. Таковыхъ согражданъ нашихъ, не просвѣщенныхъ свѣтомъ истинной вѣры или не утвержденныхъ въ ней, насчитываются многіе милліоны. Сравнительно съ числомъ ихъ, мы имѣемъ миссій очень мало, и тѣ, которыя уже устроены, нуждаются въ средствахъ для упроченія и расширенія своей дѣятельности.—Святость сего дѣла, великая важность его для православной церкви и государства, сами собою очевидны. Прямымъ источникомъ средствъ для развитія его должно быть сочувствіе къ нему и усердіе всѣхъ православныхъ христіанъ. Миссіонерское Общество открываетъ для всѣхъ, и богатыхъ и бѣдныхъ, удобство служить этому великому дѣлу, кто чѣмъ желаетъ и чѣмъ можетъ.—По долгу пастыря и по обязанности предсѣдателя Общества, прошу и молю христіолюбивую Москву, Московскую паству и духовенство, не оставить меня въ семъ святомъ дѣлѣ своимъ сочувствіемъ и содѣйствіемъ. Въ непродолжительномъ времени, если Богу угодно будетъ, предполагаю прибыть къ своей возлюбленной паствѣ, чтобы вмѣстѣ съ нею возвести Господу молитвы о благословеніи Православнаго Миссіонерскаго Общества на новую дѣятельность и открыть въ Москвѣ первое общее его собраніе¹⁾. 25 января слѣдующаго 1870 года и состоялось въ Москвѣ открытіе Миссіонерскаго Общества подъ предсѣдательствомъ самого владыки—Митрополита, послѣ литургіи и молебствія о ниспосланіи благословенія Божія на новое святое дѣло, совершенныхъ въ Московскомъ большомъ Успенскомъ соборѣ²⁾, въ присутствіи Московскаго генераль-губер-

1) *И. П. Барсукова*, біогр. митр. Иннокентія, стр. 674—675.

2) Знаменательное слово на литургіи въ соборѣ въ этотъ день произнесено было протоіереемъ А. О. Ключаревымъ (нынѣ высокопреосвященнѣйшимъ Амвросіемъ, архіепископомъ Харьковскимъ). См. *Нѣсколько проповѣдей протоіеря А. Ключарева*, стр. 134—145. Москва, 1873.

натора князя Вл. Андр. Долгорукова, именитѣйшихъ гражданъ, почетныхъ особъ свѣтскаго и духовнаго званія и другихъ лицъ, выразившихъ сочувствіе и желаніе содѣйствовать этому Обществу въ его благихъ цѣляхъ Собраніе будущихъ членовъ Общества происходило въ часъ по полудни въ обширной залѣ генераль-губернаторскаго дома, на Тверской улицѣ. На этомъ собраніи уже намѣчены были и первые дѣятели—члены Совѣта новаго Общества. Окончательная же организація управленія Общества состоялась 2 февраля того же 1870 года ¹⁾, опять при непосредственномъ участіи владыки, который вскорѣ послѣ того (именно 4 февраля) снова уѣхалъ въ Петербургъ.

Миссіонерское Общество сразу приобрѣло себѣ полное сочувствіе и число членовъ его, такъ же какъ и денежныя средства увеличивались, можно сказать, не по днямъ, а по часамъ. И этимъ Общество обязано было главнымъ образомъ самому владыкѣ-митрополиту Иннокентію, который принималъ всѣ мѣры къ расширенію его дѣятельности, къ привлеченію возможно большаго числа членовъ, къ увеличенію средствъ его и проч. Чистою радостію полно было сердце его при видѣ успѣховъ этого Общества и всегда съ глубокою благодарностію встрѣчалъ онъ сочувствіе и содѣйствіе ему какъ въ своей епархіи, такъ и за предѣлами ея. Такъ, уже вскорѣ по открытіи Общества, именно отъ 13 марта 1870 года изъ Петербурга писалъ онъ преосвященному Евсевию, архіепископу Могилевскому: „Не могу не повторить моей благодарности вашему высокопреосвященству и за щедрое ваше приношеніе ²⁾ въ пользу Миссіонерскаго Общества; это много утѣшаетъ меня и подаетъ надежду, что и другіе преосвященные по примѣру вашему и другихъ окажутъ свое содѣйствіе новому дѣлу.—Москва, слава Богу, вынесла свое имя. По отъѣздѣ моемъ оттуда членовъ Общества было болѣе 3 тыс. однихъ Москвичей, а денегъ внесено болѣе 40 тыс.; заявленія продолжаются. И я уже писалъ преосвященному Пареевию ³⁾ сообщить мнѣ о неотложныхъ

¹⁾ См. у Барсукова, въ біографіи митропол. Иннокентія, стр. 687—688.

²⁾ Въ томъ же письмѣ владыка Иннокентій благодарилъ преосв. Евсевию еще и за княгю.

³⁾ (Попову), архіепископу Иркутскому († 1873).

нуждахъ миссій въ его епархіи находящихся, для того, чтобы помочь и помогать ему по возможности¹⁾. За тѣмъ, въ 1877 году, въ видахъ усиленія средствъ Общества, владыка-митрополитъ Иннокентій исходатайствовалъ предъ Св. Синодомъ Высочайше разрѣшеніе Православному Миссіонерскому Обществу устроить внутри Варварской башни въ Москвѣ часовню, подъ названіемъ Боголюбской, и поставить въ ней икону Боголюбской Божіей Матери. Съ того времени доходы отъ иконы поступаютъ въ пользу Миссіонерскаго Общества. Такихъ доходовъ, напр. въ одномъ 1881 году получено Обществомъ 8278 руб. 58 коп.²⁾ Много и своихъ личныхъ средствъ принесъ святитель Московскій, согласно давнему своему обѣщанію, въ жертву добраго дѣла, которому служить Миссіонерское Общество, и вообще всѣмъ мѣрами, какъ мы замѣтили, старался содѣйствовать успѣхамъ этого Общества, пока живъ былъ; присутствіемъ своимъ оживлялъ дѣятельность его во время годовыхъ общихъ собраній членовъ Общества, приспособилъ, съ разрѣшенія Св. Синода, Московскій заштатный Покровскій монастырь къ миссіонерскимъ цѣлямъ, и т. д.³⁾, короче сказать, далъ твердую постановку дѣлу и положилъ прочныя опоры для дальнѣйшаго существованія и развитія въ этомъ Обществѣ.

При его же дѣятельномъ участіи и въ его святительство утвержденъ былъ уставъ духовныхъ академій, при чемъ онъ и на вѣренную его попеченію Московскую духовную академію простеръ свою благодѣющую десницу⁴⁾, не оставляя вниманіемъ и милостями также среднихъ и низшихъ духовно-учебныхъ заведеній своей епархіи; открылъ отдѣлъ иконовѣдѣнія при Московскомъ Обществѣ любителей духовнаго просвѣще-

¹⁾ *Ученія въ Общ. мѣб. дух. просв.* 1884, III, 36 „Матеріаловъ для исторіи русской церкви“.

²⁾ См. *Сборникъ, изданный Обществомъ любителей духовнаго просвѣщенія по случаю празднованія столѣтняго юбилея со дня рожденія [1782—1882] Филарета, митрополита Московскаго*. Т. I, стр. 702, примѣч. I, Москва, 1883.

³⁾ Срав. о семъ у *Н. П. Барсукова*, въ біографіи митр. Иннокентія, стр. 708 и дал. 716 и дал., 724, 737 и дал., 746 и дал., 765. Срав. также Отчеты Прав. Миссіонер. Общества.

⁴⁾ Срав. о семъ подробнѣе въ нашей статьѣ, помѣщенной въ *Богосл. Вѣстникъ* за 1897 г., № 11.

ніа ¹⁾; въ подмосковномъ селѣ Островѣ учредилъ богадѣльню для духовенства ²⁾; далъ твердое основаніе противораскольническому Братству св. Петра митрополита ³⁾, и т. д.

Благоговѣнный чтитель памяти своего небеснаго покровителя, св. Иннокентія Иркутскаго, владыка Московскій Иннокентій устроилъ и въ церкви загородной Черкизовской дачи придѣлъ во имя святителя Иркутскаго Иннокентія ⁴⁾ и въ церкви С.-Петербургскаго Фонтанскаго Троицкаго подворья, особенно ради приѣзжавшихъ повидать его и жившихъ тамъ значительное время алеутовъ,—также придѣлъ во имя святителя Иркутскаго Иннокентія ⁵⁾. Этотъ послѣдній устроень былъ въ означенной церкви на хорахъ и освященъ самимъ владыкою митрополитомъ Иннокентіемъ въ 1872 г., но упраздненъ вскорѣ послѣ смерти митрополита Иннокентія по приказанію преемника его митрополита Макарія; при чемъ дубовый престолъ его сожженъ въ олтаражномъ горнѣ, антиминсъ доставленъ въ Московскую кафедральную ризницу, а иконы, изъ коихъ нѣкоторыя писаны были на алебастрѣ, размѣщены въ той же церкви подворья ⁶⁾.

Благоговѣніе къ памяти своего великаго предшественника, митрополита Московскаго Филарета, владыка Иннокентій обнаруживалъ во всѣхъ случаяхъ,—благоговѣніе самое искреннее, простиравшееся и на мелочи. Такъ, кромѣ того, что онъ, напримѣръ, уже въ первой своей рѣчи по вступленіи на Московскую кафедру, произнесенной 26 мая 1868 года въ большомъ Московскомъ Успенскомъ соборѣ, съ глубокимъ смиреніемъ, во всеуслышаніе, говорилъ: „послѣ кого становлюсь я здѣсь? Кто мой предшественникъ, и кто я? Тутъ не можетъ быть никакого сравненія. Или всякое сравненіе будетъ далеко не въ мою пользу, а нѣкоторыя даже противъ меня“ ⁷⁾,—вотъ и еще одинъ примѣръ

¹⁾ См. *Барсукова*, біогр. митр. Иннокентія, стр. 672, 732, 737 и дал.

²⁾ Тамъ же, стр. 696, 719 и дал.

³⁾ Тамъ же, стр. 671.

⁴⁾ Тамъ же, стр. 698.

⁵⁾ См. тамъ же, стр. 732.

⁶⁾ Всѣ эти подробности мы извлекли изъ рукописнаго дѣла „объ упраздненіи престола въ придѣлѣ св. Иннокентія Иркутскаго въ храмѣ на Фонтанномъ подворья“, хранящагося въ архивѣ Учрежденнаго собора Свято-Троицкія Сергіевыя Лавры за 1879 г. № 91.

⁷⁾ См. *Барсукова*, біогр. митр. Иннокентія, стр. 594. Срав. также „Творенія митроп. Иннокентія“, собранныя тѣмъ же *Барсуковымъ*, кн. I, стр. 149. М., 1886.

изъ многихъ, доселѣ не оглашенный въ печати ¹⁾.—Послѣ торжественнаго вступленія на Московскую святительскую кафедру, владыка Иннокентій, какъ священно-архимандритъ Свято-Троицкія Сергіевы Лавры, впервые посѣтивъ послѣднюю, въ качествѣ священно-архимандрита ея, 31 мая того же 1868 года, съ не меньшею торжественностію встрѣченъ былъ и въ Лаврѣ по особому, издавна установленному, церемониалу. Но менѣе нежели чрезъ мѣсяцъ послѣ этой встрѣчи новому владыкѣ Московскому предстояло снова ѣхать въ Троице-Сергіеву Лавру. Ему хотѣлось непременно самому, изъ благоговѣнія къ памяти почившаго святителя Филарета,—его предшественника, освятить устроенный надъ могилою послѣдняго храмъ во имя св. праведнаго Филарета Милостиваго. Возникъ вопросъ, какъ его теперь встрѣчать тамъ, въ Лаврѣ. Учрежденный соборъ Лавры, отъ 14 іюня (1868 года), вошелъ къ новому владыкѣ съ представленіемъ слѣдующаго содержанія: „По распоряженію покойнаго святителя Филарета въ пріѣзды его въ Лавру былъ слѣдующій порядокъ: когда въ первый разъ года пріѣзжалъ изъ Москвы владыка въ Лавру: то встрѣчи дѣлались по обычаю у св. вратъ. Когда же во второй и прочіе пріѣзды изъ Москвы въ Лавру въ томъ же году, тогда встрѣча не повторялась; а владыка подъѣзжалъ къ Троицкому собору въ экипажѣ, и входилъ въ храмъ, прикладывался ко св. иконамъ и св. мощамъ; и братіи преподавалъ благословеніе.—Приходилъ въ келію преподобнаго Сергія, прикладывался къ святымъ, и въ церковь преподобнаго Никона; и отходилъ въ свои покои.—Учрежденный соборъ, представляя о семъ Вашему Высокопреосвященству, желаетъ знать: примете ли вы оное покойнаго владыки распоряженіе; или угодно будетъ вамъ что либо измѣнить по вашему благоусмотрѣнію. На что учрежденный соборъ и ожидаетъ вашего высокопре-

¹⁾ Покойный архимандритъ Григорій (Воиновъ), сообщая о милостивомъ разрешеніи ему отъ владыки Иннокентія свободно пользоваться дотогѣ недоступнымъ архивомъ Московскаго Троицкаго митрополитскаго подворья, добавляетъ при этомъ, что владыка Иннокентій ему „не дозволялъ только, за немвогими исключеніями, оглашать резолюціи по дѣламъ учрежденнаго въ Лаврѣ Собора, и я почти не касался ихъ, какъ запретнаго плода“. См. *Правосл. Обзорніе* 1889, III, 752. А нѣ настоящій случай и извлекаемъ изъ дѣлъ архива этого собора.

освященства архипастырской резолюціи“¹⁾). И резолюція владыки Иннокентія отъ 16 іюня послѣдовала такая: „Не только принимаю распоряженіе покойнаго святителя относительно послѣдняго; но и желалъ бы, чтобы первая встрѣча никогда не была повторяема для меня. Иннокентій митрополитъ Московскій“²⁾). Таково было, съ одной стороны, благоговѣніе святителя Иннокентія къ памяти своего предшественника, а съ другой,—глубокое его собственное смиреніе.

Мы могли бы и еще многое повѣдать объ отношеніяхъ святителя Иннокентія ко многимъ дѣламъ, событіямъ и лицамъ времени его управленія Московскою епархіею, характеризующихъ и его свѣтлый умъ и опытную мудрость, и его любвеобильное сердце, и твердость воли его, и его смиреніе истиннохристианское и проч., при чемъ это многое также въ значительной мѣрѣ доселѣ еще неизвѣстно въ печати, какъ напримѣръ относительно судебной реформы³⁾, относительно замѣщенія новооткрытой кафедры въ Санъ-Франциско⁴⁾, относительно послышки миссіонеровъ какъ въ Сибирь⁵⁾, такъ и въ Санъ-Франциско⁶⁾, относительно отечески—милостиваго участія его къ бывшимъ ранѣе въ его вѣдѣніи миссіонерамъ⁷⁾ и т. д. Но мы оставляемъ все это⁸⁾, чтобы не удлинять излишне настоящаго нашего очерка и, по связи съ сказаннымъ сейчасъ, приступимъ къ характеристикѣ личности въ Бозѣ почившаго архипастыря, дабы ею и закончить этотъ очеркъ.

1) Подъ представленіемъ подписались члены Учрежденнаго собора: Лавры намѣстникъ архимандритъ Антоній; казначей соборный іеромонахъ Мелетій; ризничій соборный іеромонахъ Авдій; больничный строитель соборный іеромонахъ Іоаннъ и управляющій дѣлами іеромонахъ Сергій.

2) Дѣлъ архива Учрежденнаго собора Сергіевой Лавры за 1868 г., № 221.

3) Для этого у насъ подъ руками есть много неизданнаго изъ переписки разныхъ лицъ, прикосновенныхъ къ дѣлу судебной реформы.

4) Отчасти объ этомъ см. у *Барсукова*, въ біогр. митр. Иннокентія, стр. 696 и дал., 711 и дал.

5) Дѣлъ архива Учр. Собр. Лавры Сергіевой за 1870 г., № 196.

6) Дѣлъ того же архива за 1871 г. № 204.

7) Такъ, напримѣръ, къ упомянутымъ въ свое время, архимандритамъ—Мисавлу (Озерову) и Теофилу, изъ конхъ о первомъ это участіи можно видѣть изъ дѣлъ того же архива за 1870 г. № 48 и за 1875 г. № 101, а о второмъ,—изъ дѣлъ того же архива за 1869 г. №№ 26 и 228. Оба они проживали на покой въ Сергіевой Лаврѣ.

8) Обо всемъ этомъ можно было бы составить нѣсколько отдѣльн. статей.

Святитель Московскій Иннокентій представлялъ собой натуру исключительную, и появившуюся на свѣтъ Божій, и воспитанную и дѣйствовавшую въ большую и лучшую часть своей жизни при условіяхъ совершенно иныхъ и особыхъ, нежели при какихъ рождаются, воспитываются и дѣйствуютъ въ Европѣ и Европейской Россіи образованные люди какого бы то ни было сословія вообще и его положенія въ частности. Условія эти отнюдь не представляли тѣхъ узкихъ рамокъ формализма и такъ называемыхъ свѣтскихъ приличій, въ которыя обязательно укладывается натура и жизнь таковыхъ людей. Въ условіяхъ жизни и дѣятельности высокопреосвященнаго Иннокентія все было такимъ же просторомъ, такою же необъятною широтою, какими отличается необъятная прострѣяность Азіатская Россія. Потому натура его была въ полномъ смыслѣ широкая. Богатыя природныя дарованія и силы духа и тѣла высокопреосвященнаго Иннокентія, на такомъ просторѣ, развились и въ потребныхъ случаяхъ раскрывались, обнаруживались весьма своеобразно, если судить съ нашей обычной точки зрѣнія, но въ то же время вполне достойно. Развитие и раскрытіе, обнаруженіе ихъ было вполне естественно, близко къ природѣ, безъ примѣси искусственности, а подъ воздѣйствіемъ истинно христіанскихъ началъ православія и благодати Божіей, оно совершалось и въ истинно апостольскомъ духѣ, согласно наставленію великаго апостола языковъ: *елика суть исшннна, елика честна, елика праведна, елика пречиста, елика премудра, елика добродѣтельна, аще кая добродѣтель, и аще кая похвала, сія помышляйте* (Филип. 4, 8).

Имѣя умъ сильный, ясный, гибкій, провидательный, основательный, обогащенный обширными и разносторонними познаніями, при томъ зидательный, творческій, въ Бозѣ почившій святитель всегда болѣе практическое примѣненіе давалъ его дѣятельности и самой творческой способности, нежели направлялъ къ отвлеченнымъ, умозрительнымъ построеніямъ, которыя часто затемняютъ предметъ сужденія и дѣлаютъ самое сужденіе бесплоднымъ, а иногда даже и прямо вреднымъ. „Понять потребность времени и обстоятельствъ, прискаты средства необходимыя для ея удовлетворенія, исполнить задуманное съ

рѣшительностію и быстротой, разрѣшить затрудненія, примирить противорѣчія, сблизить крайности—все это составляло рѣдкую способность и особенность его ума. Она и выразилась въ созданныхъ имъ учрежденіяхъ въ Сибири и здѣсь“, т. е. въ Москвѣ,—скажемъ словами бывшего ближайшимъ сотрудникомъ высокопреосвященнаго Иннокентія, преосвященнѣйшаго Амвросія архіепископа Харьковскаго ¹⁾. „У владыки,—пишетъ также въ своемъ дневникѣ покойный ректоръ Московской духовной академіи протоіерей А. В. Горскій за 1869 годъ,—читалъ я свои замѣтки на Хомякова и при этомъ случаѣ могъ замѣтить, какъ быстро его умъ схватываетъ существенное и сейчасъ выводитъ сходство изъ начала; строго держится положительнаго; главное доказательство—въ словѣ Божіемъ“ ²⁾. Это не значитъ однако же, что высокопреосвященный Иннокентій не обладалъ систематическимъ развитіемъ ума. Школа добраго стараго времени приучила умъ его и къ систематическому мышленію, о чемъ ясно свидѣлствуютъ его, исполненные глубокой опытной мудрости и въ то же время сильной логики мнѣнія по разнымъ вопросамъ, оглашенные доселѣ въ печати. Обыкновенно святитель до трехъ—четыре разъ начертывалъ и измѣнял планъ и изложеніе своего мнѣнія или сужденія по какому либо предмету, прежде нежели давалъ окончательную обработку этому мнѣнію или сужденію на бумагѣ. „Вотъ почему всѣ бумаги высокопреосвященнаго Иннокентія, не отличаясь особыми красотоми рѣчи, носятъ на себѣ печать строгой обдуманности въ каждомъ словѣ, можно сказать, въ каждомъ оборотѣ рѣчи“ ³⁾. Съ другой стороны, если высокопреосвященный, въ рѣчи при вступленіи на Московскую паству, называлъ себя человѣкомъ „безкнижнымъ“ ⁴⁾, какъ не получившій высшаго учено-богословскаго образованія, то въ этомъ обнаружилъ лишь свое обычное глубокое смиреніе ⁵⁾. На

¹⁾ *Проповѣди Амвросія, епископа Дмитровск.*, стр. 165. Срав. 164, М., 1883.

²⁾ *Прибавл. къ Твор. Св. Отцевъ* за 1885 г., ч. XXXV, стр. 258. Срав. стр. 263.

³⁾ См. у *Барсукова*, въ биогр. митр. Иннокентія, стр. 472, воспоминаніе лица, близко стоявшаго на дальнемъ востокѣ къ преосв. Иннокентію.

⁴⁾ См. „Творенія Иннокентія, митр. Московскаго“, собр. *И. Ш. Барсуковымъ*, I, 150. М. 1886.

⁵⁾ Глубокое смиреніе, при томъ совершенно искреннее, высокопреосвященный

самомъ дѣлѣ онъ обладалъ обширными и разнородными, а главное основательными, какъ мы сказали, познаніями, такъ что и устная его бесѣда была всегда весьма занимательна и глубоко-поучительна и писанія его, составляющія собой нѣсколько большихъ томовъ и снискавшія ему, съ одной стороны, лестные отзывы не только русской, но и заграничной печати, а съ другой,—званіе дѣйствительнаго и почетнаго члена разныхъ ученыхъ учреждений и обществъ, еще болѣе утверждаютъ мысль, что онъ былъ человѣкъ далеко не „безкнижный“¹⁾. Его техническія произведенія (часы, музыкальныя орудія и под.), нѣкоторыя даже изобрѣтенія²⁾, равно и изобрѣтательность въ средствахъ для высшихъ, миссіонерскихъ цѣлей ясно свидѣтельствуютъ о творческой способности его ума. А нѣкоторые случаи свидѣтельствуютъ не только о проницательности, дальновидности его ума, но и о дарѣ предвѣднія. Такъ, на примѣръ, онъ еще въ 1871 году, по поводу газетныхъ слуховъ объ увольненіи его на покой вслѣдствіе утраты зрѣнія, писалъ преосвященному викарію Леониду, епископу Дмитровскому: „газетчики другой разъ увольняютъ меня отъ управленія епархією: только теперь они назначаютъ не Нила Ярославскаго, а преосвященнаго Макарія³⁾. Послѣднее вѣроятнѣе, и, пожалуй, скоро сбудется“⁴⁾. Равнымъ образомъ, въ самый разгаръ гоненія на церковно-приходскія школы въ 1870-хъ годахъ владыка Иннокентій твердо и ясно говорилъ, что онѣ снова получаютъ свое надлежащее практическое значеніе. „Я-то не доживу, а ты,

Иннокентій всегда обнаруживалъ и въ другихъ случаяхъ. Такъ, кромѣ выше приведенныхъ, вотъ, для примѣра, еще одинъ изъ многихъ случаевъ. Въ 1841 году, отвѣчая на письмо А. Н. Муравьева, преосвященный Иннокентій говоритъ ему: „вы пишете, что ожидали отъ меня чѣстей изъ Москвы. Ну, скажите, что же бы я могъ написать кромѣ того, что тутъ я былъ, тамъ меня принимали, здѣсь меня ждали, и проч., и вышло бы все только я, меня, обо мнѣ, и проч. Пусть другіе опшутъ, и тогда достовѣрнѣе“. См. *Приб. къ Твор. Св. Отц.* 1889, XLIII, 529. См. „Письма митр. Иннокентія“, собр. *И. Барсукова*, I, 57. Спб. 1897.

¹⁾ О писаніяхъ митр. Иннокентія можно читать у *Барсукова*, въ біографіи владыки, стр. 108 и дал. 115 и дал. 130 и дал. и др.

²⁾ Объ этомъ—тамъ же, стр. 7. 8. 31 и др.

³⁾ Въ то время архіепископа Литовскаго.

⁴⁾ См. у *Барсукова*, въ біогр. митр. Иннокентія, стр. 708. Преосвященный Макарій, какъ извѣстно, и былъ преемникомъ митр. Иннокентія.

вѣроятно, доживешь до этого времени“,—добавилъ онъ къ тому въ успокоеніе сельскаго священника, котораго земцы „оттерли“ отъ церковно-приходской школы, обративъ послѣднюю въ земскую ¹⁾).

Обладая такимъ замѣчательнымъ умомъ, святитель Иннокентій обладалъ и сердцемъ, широко открытымъ для всѣхъ наилучшихъ чувствованій, любвеобильнымъ, но безъ сантиментальности, свойственной людямъ извѣстнаго направленія въ воспитаніи. И опять съ этой стороны въ святителѣ поражаетъ насъ близость къ природѣ, евангельская простота и сила выраженія чувствъ, доступность для всѣхъ. Отъ того-то и его взаимно такъ же любили обращенные имъ въ христіанство или утвержденные въ христіанской вѣрѣ простецы—алеуты, тунгусы и проч., такъ что алеуты, напримѣръ, нарочито пріѣзжали въ Москву и Петербургъ, чтобы видѣть своего любимаго архипастыря, а высокопреосвященный Иннокентій, съ своей стороны, какъ мы замѣчали раньше, устроилъ для ихъ посѣщеній богослуженія, особый придѣлъ во имя св. Иннокентія Иркутскаго въ Петербургскомъ своемъ подворьѣ. Святитель Московскій и въ другихъ обращалъ вниманіе на потребность развитія не только ума, но и сердца. Такъ, въ 1845 году, въ пространномъ письмѣ къ Оберъ-Прокурору Св. Синода графу Н. А. Протасову о необходимости ученія для народа, о томъ, чему учить, какъ учить и проч., преосвященный Иннокентій между прочимъ говоритъ: „многіе думаютъ, что просвѣтити народъ и сдѣлать его нравственнымъ можно не иначе, какъ только грамотностію. И въ доказательство того указываютъ на Пруссію, гдѣ почти каждый семьянинъ грамотенъ. Но тамъ грамотность не есть умъ, по крайней мѣрѣ, есть не столько причиною ихъ просвѣщенія, сколько слѣдствіемъ просвѣщенія, котораго основаніе находится въ ихъ обычаяхъ. Въ Парижѣ и около Парижа грамотныхъ не менѣе Пруссіи, но гдѣ болѣе разврата, возмущеній, переворотовъ, безпокойствъ? И стчего?—оттого, что у нихъ просвѣщаютъ одинъ только умъ. А сердце? а

¹⁾ См. тамъ же, стр. 763. Возстановленіе значенія церковно-приходскихъ школъ послѣдовало въ 1884 году, чрезъ 5 лѣтъ послѣ кончины архип. Московскаго.

нравственность?—До нихъ никто и не допрашивается¹⁾. Или вотъ еще его же собственный, не однократно повторенный имъ, рассказъ объ одномъ изъ многихъ случаевъ его апостольскаго служенія на дальнемъ востокѣ, ясно свидѣтельствующій о томъ, какъ онъ тонко понималъ и высоко цѣнилъ значеніе чувства въ дѣлѣ религіозно-нравственнаго развитія человѣка. „Много видѣлъ я разныхъ происшествій и примѣровъ,—писалъ онъ отъ 8 іюля 1843 года изъ Охотска къ А. С. Норову;—объ одномъ изъ нихъ нельзя не рассказать вамъ. Первый тунгусъ, съ которымъ я увидѣлся въ Гижигѣ, удивилъ меня,—нѣтъ, этого мало: удивилъ,—изумилъ и утѣшилъ меня своею преданностію и вѣрою. Послѣ разказа его о ихъ житьѣ-бытьѣ полубѣдственномъ, до котораго довели ихъ, сказать между нами, начальствующіе въ Гижигѣ исправники и проч. и христіанское воинство—казаки, когда я сказалъ ему: за то тамъ вамъ будетъ хорошо, если вы будете вѣровать Богу и молиться Ему; тогда онъ съ сильнымъ чувствомъ, которое даже выразилось на его загорѣломъ лицѣ, сказалъ мнѣ: тунгусъ всегда молится, тунгусъ знаетъ, что все Богъ даетъ; убью ли я хоть куропатку? это Богъ мнѣ далъ, и я молюсь Богу и благодарю Его; не убью? значить, Богъ мнѣ не далъ; значить, я худой... я молюсь Ему.—Не могу ни вспомнить, ни сказать сихъ словъ безъ сердечнаго умиленія, тѣмъ болѣе, что ихъ сказалъ человѣкъ, котораго наши новые философы едва удостоиваютъ имени человѣка²⁾. А любвеобильная заботливость высокопреосвященнаго Иннокентія объ устройствѣ и улучшеніи матеріальнаго положенія духовенства, особенно сельскаго, вдовъ и сиротъ духовнаго званія, его многочисленныя благотворенія, и т. д.,—все это не служитъ ли убѣдительнымъ доказательствомъ того, какъ *не тѣсно* всѣ, такъ или иначе нуждавшіеся въ духовной или вещественной

¹⁾ Письма митр. Иннокентія, собр. Барсуковымъ, I, 151.

²⁾ См. Письма митр. Иннокентія I, 97; см. тоже въ біограф. митр. Иннокентія, составл. Барсуковымъ, стр. 7 и 8 приложений въ концѣ книги. Срав. тотъ же рассказъ въ Письмѣ къ А. Н. Журавлеву отъ 10 іюля того же 1843 г. въ Приб. къ Твор. Св. Отц. 1889, XLIII, 550. 551. См. Письма митр. Иннокентія I, 102. Наконецъ, то же самое рассказывалъ преосв. Иннокентій около того же времени и въ письмѣ къ митрополиту Московскому Филарету. См. тамъ же, стр. 105. 106.

помощи, *отпущались* въ сердцѣ святителя, по Апостолу (2 Кор. 6, 12). Отъ того то, въ свою очередь, и онъ оставлялъ въ сердцахъ людей, испытавшихъ его благодѣянiя, неизгладимыя чувства любви и благодарности къ нему. Напримѣръ, когда въ концѣ 1873 года извѣстная игуменiя Митрофанiя устраниена была отъ управленiя Серпуховскимъ Владычнымъ монастыремъ, и вся тяжесть обители лежала на плечахъ казначеи монастыря монахини Ангелины, которая едва не падала подъ этою тяжестью и сильно скорбѣла, тогда святитель Иннокентiй явился для нея истиннымъ ангеломъ—утѣшителемъ, подкрѣплялъ ее и послѣ возвелъ въ санъ игуменiи (Брусенскаго Коломенскаго монастыря), такъ что мать Ангелина, послѣ кончины владыки Иннокентiя, писала отцу архимандриту Григорiю (Воинову): „что чувствую въ душѣ къ памяти незабвеннаго святителя, того не умѣю и не смогу передать словесно на бумагу; это только извѣстно пусть будетъ Богу да моей душѣ“ ¹⁾. Высшимъ выраженiемъ чувствованiй любвеобильнаго сердца святителя былъ его истинный, глубокий патрiотизмъ. Вотъ одинъ изъ многихъ случаевъ обнаруженiя его. Въ 1851 году, отвѣчая на одно изъ писемъ Н. Е. Ложечникова, преосвященный Иннокентiй писалъ ему: „О Европейскихъ происшествiяхъ я знаю уже очень многое. Слава Богу, прославляющему нашу святую Русь—Православную во бранехъ и въ политикѣ. Кажется, теперь только слѣпой, или намѣренно смежающей очи, можетъ не видѣть, что самый лучший образъ или форма правленiя есть самодержавiе. Но въ то же время нельзя не убѣдиться, что самодержавiе можетъ быть только тамъ, гдѣ православiе. Слава Богу, даровавшему намъ православiе. Намъ остается теперь только молить Его, дабы не отнялось отъ насъ это сокровище, а оно очень, очень можетъ быть отнято за нестерпимые грѣхи наши и безотчетное, пристрастное подраженiе иновѣрнымъ“ ²⁾. Въ этомъ выраженiи патрiотическихъ чувствъ видно и выраженiе еще болѣе возвышенныхъ чувствъ глубоко убѣжденнаго вѣрующаго сердца православнаго христiанина.

¹⁾ *Правосл. Обзорiе* 1889, III, 755. Воспомянiя архим. Григорiя о митр. Иннокентiи.

²⁾ „Письма м. Иннокентiя“, I, 325.

Соотвѣтственно уму, святитель Иннокентій и волю имѣлъ твердую, характеръ сильный, рѣшимость непреклонную, ревность по истинѣ и правдѣ пламенную, подлинно Иліину; слово его убѣжденія было непоколебимо; и все это при мягкости, можно сказать, нѣжности сердечной. Примѣры обнаруженія такого характера, такой воли можно видѣть какъ въ первомъ, уже извѣстномъ намъ, его рѣшеніи—итти на дѣло миссіи въ Уналашку, такъ и во множествѣ случаевъ дальнѣйшей его жизни и дѣятельности. Вотъ, напримѣръ, одинъ изъ многихъ случаевъ твердости и спокойствія, полной преданности въ волю Божию, съ какими онъ встрѣчалъ и переносилъ неожиданный, при его необыкновенныхъ, по морямъ, горамъ, тундрамъ и проч., путешествіяхъ по своей обширной епархіи, несчастія, рассказываемый сопутствовавшимъ ему лицомъ. „Этотъ случай, —рассказываетъ бывший въ его свитѣ священникъ Симеонъ Казанскій, — совершился въ ночь на 29 августа“ (1861 года). На пути изъ Николаевска въ Камчатку, между Дуей и Кастри, „сдѣлалась страшная буря; судно наше перебрасывало изъ стороны въ сторону, смятеніе было полное, всѣ ожидали смерти; одинъ преосвященный Иннокентій былъ въ полномъ спокойствіи. Во время этой сильной качки я случайно очутился противъ двери каюты, гдѣ былъ владыка; и вдругъ дверь эта сама собою отъ тряски и качки отворилась; я подумалъ, что владыка ее отворилъ, чтобы позвать кого либо, и я взоспелъ къ нему и пораженъ былъ такою картиною: среди общаго смятенія, треска судна и стука волны, преосвященный Иннокентій покойно стоялъ передъ образомъ на колѣняхъ и горячо молился и читалъ себѣ отходную; но когда онъ увидалъ меня, сдѣлалъ такое выраженіе глазъ, что я невольно смутился, и весь былъ потрясенъ, и тутъ же догадался, что я ему помѣшалъ, и опрометью вышелъ отъ него, затворивъ дверь. По окончаніи же молитвы владыка съ невозмутимымъ спокойствіемъ вышелъ на палубу и двалъ уже совѣты капитану судна. Наконецъ все стихло и кончилось, благодареніе Господу, только разбитіемъ судна. Преосвященный Иннокентій, по выходѣ на берегъ, отслужилъ благодарственный Господу Богу молебенъ съ колѣнопреклоненіемъ“¹⁾). А вотъ еще случай изъ переписки преосвященнаго

¹⁾ Барсукова, біогр. м. Иннокентія, стр. 497. 498.

Иннокентія. Въ 1851 году, жалуясь на недостатокъ вниманія свѣтскихъ синодальныхъ властей къ нуждамъ миссiи, онъ писалъ А. Н. Муравьеву: „что касается лично до меня, то я нисколько не забочусь о томъ, какъ они обо мнѣ думаютъ и къ какому разряду меня причисляютъ, потому что я ничего отъ нихъ не ищу и не желаю собственно для себя. Но очень жалъ, что они мало обращаютъ вниманія на дѣла нашихъ церквей и миссiй. Это имъ не принесетъ чести. До сихъ поръ я писалъ и еще нѣсколько времени буду писать къ нимъ скромно и тихо; авось услышатъ! Но если ничего не будетъ еще и два будущіе года, то я заговорю громко, не смотря на то, хотя бы это для меня кончилось Соловками ¹⁾, лишь бы только ревность моя была не *не по разуму*. Мнѣ нечего терять! Но да избавитъ Господь мсня и ихъ отъ этого! а я отнюдь не желаю этого; а только хочу сказать, что если потребуютъ обстоятельства,—я не побоюсь ихъ силы“ ²⁾. Твердость слова и дѣйствованій высокопреосвященнаго Иннокентія въ Св. Синодѣ еще памятна, безъ сомнѣнія, многимъ, десель здравствующимъ дѣятелямъ по духовному вѣдомству. Вотъ почему въ Бозѣ почившій архиепископъ Херсонскій Димитрій (Муретовъ), проѣзжая въ 1874 году чрезъ Москву и посѣтивъ здѣсь святилиа Иннокентія, на прощаньи, сказалъ тихо присутствовавшему при этомъ сыну святителя о. протоіерею Г. И. Веніамину о родителѣ сего послѣдняго: „берегите его, онъ намъ дорогъ“ ³⁾.

Подлинно, онъ во всѣхъ отношеніяхъ былъ весьма дорогъ православной Русской церкви и отечеству и какъ дѣятель и какъ человекъ. При величавости вида, при необычайной силѣ воли и твердости характера, онъ былъ въ высшей степени простъ и доступенъ всякому. Самъ будучи неустанно и постоянно дѣятеленъ, онъ не любилъ только людей бездѣятельныхъ, лѣнливыхъ; а всякаго, искренно и хотя сколько нибудь стремившагося къ полезной дѣятельности, онъ всячески поощрялъ и самъ дѣятельно помогалъ ему. „Нѣсколько особенный человекъ

¹⁾ Т. е. заточеніемъ въ Соловецкій монастырь.

²⁾ *Приб. къ Твор. Св. Отц.* 1889, XLIII, 585. Св. „Письма митр. Иннокентія“, собр. Барсуковымъ, I, 288. 289.

³⁾ *Правосл. Обзор.* 1889, III, 756.

былъ этотъ владыка, отличаясь невиданною еще въ этой епархіи простотою обращенія съ духовенствомъ,—писано было о преосвященномъ Иннокентіи за время управленія его Московскою епархіею; онъ имѣлъ свойство прямо и открыто относиться ко всякому вопросу. Онъ говорилъ и дѣлалъ только то, что ему подсказывалъ его ясный умъ и доброе сердце,—безъ всякаго отношенія къ какимъ либо стороннимъ соображеніямъ и и предвзятымъ мыслямъ..... Богатство личнаго опыта научило владыку, по возможности, избѣгать формализма и бюрократизма въ управленіи епархіею. Изъ своей многоопытной жизни онъ часто видѣлъ, какимъ надежнымъ прикрытіемъ злу служатъ эти атрибуты управленія и какъ скоро и легко мертвѣть и убиваютъ они проявленія жизни и свѣта въ духовенствѣ. „Не люблю я этой бумажной волокиты,—говорилъ онъ обыкновенно тѣмъ, кто обвинялся и провинившимся;—давайте, при Божіей помощи, сейчасъ же обсудимъ это дѣло здѣсь“.—И хитрости, и обману трудно было тутъ прикрыться. Хорошо зналъ человѣческую природу и дѣйствительную жизнь престарѣлый владыка. Сейчасъ все выведетъ на свѣжую воду. Тяжущіеся по большей части выходили примиренными, провинившіеся раскаявались и со слезами внимательно слушали мудрое жизненное правоученіе іерарха. И когда пришелъ къ нему помянутый раньше священникъ (о. Алексѣй), потерпѣвшій непріятности въ-за устроенной имъ церковно-приходской школы, владыка отечески говорилъ ему: „что-жъ тебѣ смущаться? Совѣсть твоя спокойна: ты все дѣлалъ, что отъ тебя зависѣло. А что оттерли тебя отъ школы, такъ это знаменіе времени. И насъ вотъ, архіереевъ, лишили прямаго отношенія къ народнымъ школамъ. Что ужъ подѣлаешь... Но повѣрь, что опять возьмутся за церковно-приходскія школы; безъ нихъ ничего не подѣлаютъ. Я—то не доживу, а ты, вѣроятно, доживешь до этого времени“. Просто и ласково поговорилъ владыка съ о. Алексѣемъ; перенесъ разговоръ на дѣла приходскія, распространялъ о семьѣ, давалъ наставленія,—и все это такъ задушевно, отечески“¹⁾. Такъ и всегда обыкновенная рѣчь его

¹⁾ Барсукова, біогр. вѣтр. Иннокентія, стр. 762. 763. Срав. также въ *Црк. Обозр.* за 1889 г., ч. III, стран. 758. 758 и др.

дышала искренностію и тотчасъ приближала васъ къ нему, давала вамъ смѣлость, приобретаема ваше довѣріе. Но нужно было только коснуться предмета, имѣющаго особенную важность, преимущественно относительно Церкви, какъ лицо архипастыря, его рѣчь, всѣ приемы его обращенія мгновенно измѣнялись. Въ немъ сейчасъ являлся пастырь съ сильнымъ духомъ ревности, сужденія его поражали васъ силою духовнаго опыта, слово его становилось *властнымъ*. Духовная личность митрополита Иннокентія сложилась внѣ условій и искусственной обстановки нашей общественной жизни: сердце его было чисто, намѣренія онъ имѣлъ всегда добрыя, имъ не руководило ни самолюбіе, ни тщеславіе, искать у людей ему было нечего, рисоваться предъ другими онъ не имѣлъ ни причины, ни цѣли; онъ являлся наружно тѣмъ, чѣмъ былъ внутренно: прямымъ, честнымъ, искреннимъ, любвеобильнымъ и благожелательнымъ пастыремъ. По нравственному характеру, онъ былъ человекъ дѣла и труда, на подвигъ, на лишенія и на терпѣніе всегда готовый, къ себѣ неумолимо строгій, неустанно дѣятельный. Многие задавали себѣ вопросъ: по какимъ побужденіямъ онъ оставался на дѣйствительной службѣ при слабости, а подъ конецъ и совершенной потерѣ зрѣнія, и не удалялся на покой? Потому, что при его живой природѣ и дѣятельномъ умѣ, для него слово *покой* равносильно было слову *смерть*. Въ одно время, помышляя удалиться въ Геосиманскій скитъ, онъ говорилъ: „тамъ, по крайней мѣрѣ, продолжительная служба; я меньше буду празденъ“. Во время болѣзни, слушая доклады по дѣламъ, онъ говорилъ: „меня дѣла отвлекаютъ отъ мысли о болѣзни“, и когда, уже приближаясь къ смерти, онъ не могъ встать съ кресла и, на вопросъ свой: нѣтъ ли новыхъ дѣлъ? получилъ въ отвѣтъ: „владыко, не думайте о дѣлахъ, успокойтесь“, онъ съ грустью, склонивъ голову, сказалъ: „скучно!“¹⁾ Такъ, святитель Московскій Иннокентій, который „по своему духу и подвигамъ“, повторимъ о немъ слова святителя Филарета, — во истину „есть мужъ апостольскій“²⁾, когда время его *отшествія настало*, могъ съ полнымъ правомъ ска-

¹⁾ Протопрдѣ Аверосія, епископа Дмитровскаго, стр. 166. 167. М., 1888.

²⁾ Письма митр. Филарета къ Высоч. Особ. и друг. лиц., II, 265. Тверь, 1888.

затѣ о себѣ словами св. апостола Павла: *подвигомъ добрымъ подвизался, теченіе сканчалъ, вѣру соблюдохъ. Прочее убо соблюдется мнѣ вѣнецъ правды, его же воздастъ ми Господь въ день праведный судія* (2 Тим. 4, 7. 8; см. ст. 6). Мы крѣпко вѣруемъ, что равноапостольные подвиги святителя Иннокентія, его, по апостольскому образу сложившаяся, духовная личность, исполненная евангельскаго духа жизнь и истинно апостольскою ревности дѣятельность уже стяжали ему въ очахъ вѣчной Правды Божіей право на этотъ *вѣнецъ*.

Профессоръ И. Корсунскій.

СТРОЕНИЕ ЦЕРКВЕЙ И ШКОЛЬ ВЪ РАІОНѢ СИБИРСКОЙ ЖЕЛѢЗНОЙ ДОРОГИ.

Въ 1885 году, по опредѣленію Святѣйшаго Синода, Высочайше утвержденному 16-го февраля того же года, установленны были новыя правила относительно устройства приходоѡ и состава причтоѡ, отмѣнявшія прежнія правила по этому предмету отъ 16 апрѣля 1869 года. Это опредѣленіе имѣло въ высшей степени благотворное вліяніе на развитіе церковнаго строительства въ нашемъ отечествѣ. Отмѣнивъ прежнее уменьшеніе числа приходоѡ и сокращеніе штата причтоѡ, оно вызвало живую потребность въ устроеніи новыхъ церквей, часовень, молитвенныхъ домовъ и т. п., не говоря уже о возобновленіи прежде закрытыхъ церквей. Достаточно сравнить десятилѣтіе отъ 1870—1880 гг., когда дѣйствовали законоположенія по пересмотру состава приходоѡ и церковныхъ причтоѡ, начиная съ 1869 г., съ послѣдующимъ десятилѣтіемъ (отъ 1880 г. по 1890 г.), когда начало дѣйствовать опредѣленіе Святѣйшаго Синода 1885 года, чтобы убѣдиться въ сильномъ развитіи церковнаго строительства во всѣхъ мѣстахъ Россіи. По статистическимъ даннымъ г. Преображенскаго ¹⁾, приростъ церквей за первое, указанное нами, десятилѣтіе выразился въ цифрѣ 3773; между тѣмъ, какъ за послѣднее собственно пятилѣтіе, онъ удвоился и выразился въ цифрѣ 6286. Замѣчательно, что это развитіе церковнаго строительства нерѣдко вызывалось или совпадало съ возбужденіемъ патріотическаго чув-

¹⁾ „Отечествен. церковь по статистическимъ даннымъ съ 1840—41 по 1890—91 гг.“. С. П. Б. 1897 г. См. стр. 17—28.

ства по случаю какихъ-либо радостныхъ событій въ Царствующемъ Домѣ. Такъ чудесное спасеніе 17 октября 1888 года въ Бозѣ почившаго Государя Императора Александра III съ Членами Августѣйшаго Семейства при крушеніи желѣзно-дорожнаго поѣзда,—въ два мѣсяца только этого года и въ теченіи 1889 г., вызвало построеніе 82 церквей или часовенъ. Все это свидѣтельствуетъ о несомнѣнномъ оживленіи религіознаго чувства въ православномъ русскомъ народѣ въ связи съ его патриотическимъ оживленіемъ. Все это не можетъ не радовать каждаго, кто знаетъ какое высокое, цивилизующее значеніе имѣютъ храмы Божіи для нашего народа.

Но нельзя сказать, чтобы это развитіе церковнаго строительства шло параллельно съ развитіемъ отечественнаго, политическаго могущества на окраинахъ Россіи. Это прежде всего надобно сказать о нашей далекой Сибири, которая въ настоящее время возбуждаетъ живѣйшій интересъ въ каждомъ истинно русскомъ человѣкѣ. Еще въ 1885 году Г. Оберъ-Прокуроръ Святѣйшаго Синода въ своемъ всеподданнѣйшемъ отчетѣ свидѣтельствовалъ предъ въ Бозѣ почившемъ Государемъ Императоромъ Александромъ III о недостаткѣ церквей въ Сибири и о несомнѣнной надобности содѣйствовать здѣшнимъ жителямъ въ постройкѣ ихъ. На этомъ отчетѣ Государю Императору благоугодно было начертать слѣдующее: „**На это надобно обратить вниманіе жертвователей—тутъ дѣйствительно можно жертвовать съ пользою**“. Съ тѣхъ поръ дѣло церковнаго строительства, хотя и усилилось здѣсь, но не получило особенно сильнаго развитія. Достаточно указать на тотъ фактъ, что напримѣръ, въ 1890 г. въ Иркутской губерніи на 2400 православныхъ жителей существовала одна церковь, а въ Якутской губерніи одна церковь приходилась даже на 3730 жителей, большею частію разбѣянныхъ въ небольшихъ селеніяхъ, находящихся на далекомъ разстояніи другъ отъ друга ¹⁾. Въ 1891 г., въ бытность Наслѣдникомъ Престола нынѣ благополучно царствующій Государь Импера-

¹⁾ Тамъ-же, стр. 26.

торъ Николай Александровичъ, при проѣздѣ Своимъ чрезъ Сибирь, пораженъ былъ малочисленностію церквей на пути Своего дальняго слѣдованія отъ Владивостока до Уральска. Это имѣло свои благотворныя послѣдствія. *Сердце царево въ руцѣ Божіей*, говоритъ намъ Слово Божіе. Съ тѣхъ поръ нужда въ храмахъ Божіихъ въ этихъ мѣстностяхъ сдѣлалась еще нагляднѣе, еще поразительнѣе; такъ какъ правительство рѣшило связать отдаленную Сибирь съ центральными губерніями Россіи и сюда хлынулъ многочисленный потокъ переселенцевъ изъ разныхъ мѣстъ Россіи. И вотъ, по назначеніи въ началѣ 1893 г. Предсѣдателемъ комитета Сибирской желѣзной дороги, въ то время Наслѣднику Цесаревичу, а нынѣ благополучно царствующему Государю Императору благоугодно было вспомнить о лично имъ видѣнной и перечувствованной нуждѣ въ Сибири церквей, и, въ одномъ изъ первыхъ засѣданій Комитета, Его Высочествомъ поднятъ былъ вопросъ о сооруженіи храмовъ въ районѣ Сибирской желѣзной дороги. Съ тѣхъ поръ прошло уже пять лѣтъ. Въ какомъ же положеніи находится строительное дѣло церквей и школъ въ этихъ мѣстностяхъ въ настоящее время?

Предъ нами лежитъ брошюра Г. Управляющаго дѣлами Комитета Сибирской желѣзной дороги, Статсъ-Секретаря А. Н. Куломзина, подъ заглавіемъ: „Положеніе церковнаго и школьнаго строительства въ районѣ Сибирской желѣзной дороги на средства фонда Имени Императора Александра III къ январю 1898 года“ (С.П.Б. 1898 г.). Брошюра представляетъ полную и обстоятельную картину строительнаго дѣла церквей и школъ въ Сибири до послѣдняго времени, и при томъ въ исторической послѣдовательности. Заимствуемъ изъ ней наиболѣе интересныя для насъ свѣдѣнія.

По свидѣтельству г. Куломзина, прежде всего предположено было строить церкви на станціяхъ Сибирской линіи на остатки отъ суммъ, назначенныхъ для ея сооруженія. Но намѣреніе это по разнымъ причинамъ не могло быть осуществлено. За то вскорѣ явился другой обильный источникъ для покрытія расходовъ по возведенію храмовъ. По высокому почину

Августѣйшаго Предсѣдателя Комитета Сибирской желѣзной дороги и съ соизволенія въ Бозѣ почившаго Императора Александра III, при Канцеляріи Комитета Министровъ былъ открытъ пріемъ пожертвованій на образованіе капитала, которому, по кончинѣ Царя-Миротворца, дано названіе фонда Имени Императора Александра III, для потройки въ районѣ Сибирской желѣзной дороги церквей и школъ. Первый взносъ въ этотъ капиталъ былъ сдѣланъ протоіереемъ Кронштадтскаго Андреевскаго собора о. Іоанномъ Сергіевымъ. Его благочестивому примѣру послѣдовали многіе ревнители вѣры, со всѣхъ концовъ святой Руси. Церковностроительный фондъ сталъ быстро приумножаться и расти.

Въ это время изъ Тобольской губерніи, гдѣ осѣдалъ главнѣйшій потокъ переселенцевъ, раздался призывный голосъ мѣстнаго губернатора. Въ яркихъ и правдивыхъ краскахъ дѣйствительный статскій совѣтникъ Богдановичъ описывалъ нравственныя страданія переселенцевъ, разселенныхъ вдали отъ церквей и въ трудныя минуты жизни лишенныхъ той поддержки и утѣшенія, которыхъ русскій человѣкъ привыкъ искать въ храмѣ у Престола Всевышняго. Для частичнаго удовлетворенія этой потребности была ассигнована нѣкоторая сумма изъ кредита на вспомогательныя предпріятія при Сибирской дорогѣ; вмѣстѣ съ тѣмъ подготовительною при Комитетѣ Сибирской желѣзной дороги комиссіею рѣшено было помочь Тобольскимъ переселенцамъ, и первыя выдачи изъ фонда Имени Императора Александра III были произведены для сооруженія церквей въ переселенческихъ поселкахъ Тобольской губерніи.

О столь же настоятельной нуждѣ въ церквахъ и школахъ свидѣтельствовалъ и Томскій Губернаторъ; на всеподданнѣйшемъ рапортѣ его о состояніи Томской губерніи за 1895 г., противъ упоминанія о недостаткѣ въ церквахъ и школахъ для переселенческихъ селеній, Его Императорскому Величеству благоугодно было Собственноручно начертать: „Вопросъ о постройкѣ церквей въ Сибири, въ особенности въ новыхъ поселкахъ, очень близокъ моему сердцу“.

Съ тѣхъ поръ дѣло церковнаго и школьнаго строительства,

поддерживаемое неослабнымъ притокомъ пожертвованій, распространилось на многія станціи Сибирской дороги и на многочисленныя поселки въ губерніяхъ: Тобольской, Томской и Енисейской и въ областяхъ Амурской и Приморской.

Особливо важное въ настоящемъ дѣлѣ значеніе имѣеть 1897 годъ по обильному притоку пожертвованій, исходящихъ отъ лицъ нашей Высшей Духовной Іерархіи и вообще отъ духовенства, благодаря Комитетамъ, учрежденнымъ въ Москвѣ, Астрахани, Ярославлѣ и Твери и доставившимъ въ теченіе прошедшаго 1897 года 10.445 р.

Изъ числа наиболѣе крупныхъ пожертвованій отъ мірянъ, поступившихъ въ истекшемъ 1897 году и въ Январѣ мѣсяцѣ 1898 года, слѣдуетъ указать на 25.000 р., внесенныхъ супругами Баевыми, 10.000 р.—женой генераль-маіора Е. И. Кукель, 10.000 р.—тайнымъ совѣтникомъ Н. А. Терещенко, 10.000 р.—потомственнымъ почетнымъ гражданиномъ И. А. Колесниковымъ, 4.000 р.—ученымъ мастеромъ О. А. Акимовымъ, 3.000 р.—душеприказчикомъ г-жи А. Г. Короленко, а также на крупныя суммы въ 39.673 р., 15.000 р., 11.000 р. (отъ г. N. N.), 10.000 р. (отъ г. А. Ф.), 7.000 р., 6.000 р., 5.000 р. (отъ г. А. Ф.), 4.000 р. и 3.000 р. (г. А. И. В.), доставленныя лицами, пожелавшими остаться неизвѣстными; о Іоанномъ Сергіевымъ въ теченіи истекшаго года было пожертвовано 7.310 р. О пожертвованіяхъ лицъ, не скрывшихъ своихъ именъ, было донесено до свѣдѣнія Государа Императора, причемъ Его Величеству благоугодно было повелѣть благодарить жертвователей.

Наибольшее число пожертвованій было доставлено различными лицами въ теченіе Января и Февраля мѣсяцевъ минувшаго 1897 года, и это дало возможность приступить почти одновременно къ сооруженію двадцати новыхъ храмовъ. На всеподданнѣйшемъ о томъ докладѣ Его Императорскому Величеству благоугодно было Собственноручно начертать: „Искренно радуюсь столь обильнымъ пожертвованіямъ на святое дѣло сооруженія церквей и при нихъ школъ въ районѣ Сибирской желѣзной дороги. Надѣюсь на скорое совершеніе предпри-

нятыхъ построекъ". Притокъ пожертвованій, какъ прежде, такъ и теперъ не прекращался. Онъ идетъ не только отъ частныхъ лицъ, но и отъ различныхъ вѣдомствъ и даже отъ волостныхъ сходовъ. Замѣчательно, что и сами новые переселенцы здѣшніе, не имѣя собственныхъ средствъ, посылаютъ особыхъ уполномоченныхъ въ мѣста прежняго своего жительства для сбора пожертвованій среди прежнихъ своихъ земляковъ, снабдивъ уполномоченныхъ нужными документами ¹⁾. Здѣсь же можно упомянуть и объ устройствѣ вагона—церкви. Въ 1896 году, для удовлетворенія духовныхъ потребностей служащихъ на линіи Сибирской желѣзной дороги, по мысли преосвященнѣйшаго Палладія, митрополита С.-Петербургскаго и Ладожскаго, построенъ вагонъ—церковь во имя св. Ольги въ счетъ строительныхъ средствъ Сибирской желѣзной дороги и освященъ въ Высочайшемъ присутствіи въ день Тезоименитства Ихъ Императорскихъ Высочествъ Великихъ Княженъ Ольги Александровны и Ольги Николаевны. Въ Іюль того же 1896 года вагонъ этотъ посланъ на линію для совершенія въ немъ церковныхъ службъ на различныхъ станціяхъ Западнаго и Средняго участковъ Сибирской дороги.

Въ настоящее время въ районѣ Сибирской желѣзной дороги частью сооружено, а отчасти сооружается 110 церквей и 86 школъ. Но это количество храмовъ и школъ, если принять въ соображеніе громадность сибирскихъ разстояній и разбросанность селеній, является далеко еще недостаточнымъ. За послѣдніе годы въ Сибирь прошло около 700,000 переселенцевъ и для удовлетворенія только ихъ религіозныхъ потребностей необходимо выстроить до 700 церквей, по приблизительному расчету 1,000 душъ на образуемый при каждой церкви приходъ. Храмы эти настоятельно необходимы, во избѣжаніе того, чтобы собратья наши по духу и вѣрѣ не сдѣлали, по прибытіи въ Сибирь, замѣтнаго шага назадъ въ своемъ духовно-нравственномъ развитіи, внѣ вліянія церкви и при ней школы. Эти 700 церквей и 700 школъ потребны только для того,

¹⁾ См. „Харьк. Губерн. Вѣдомости“, 1898 г. № 97.

чтобы сохранить для культуры подростящее поколѣніе этихъ переселенцевъ, не говоря уже о сибирскихъ старожилахъ.

Особенно настоятельно сказывается необходимость возведенія храмовъ въ Забайкальѣ, гдѣ до сихъ поръ сооружается только одна церковь при желѣзнодорожной станціи Хилокъ. 1 Августа минувшаго 1897 года я, говорилъ г. Куломзинъ, имѣлъ счастье присутствовать на торжествѣ закладки этого храма во имя Святителя Николая Чудотворца и Царицы Александры, на крутомъ, чрезвычайно живописномъ берегу р. Хилка, среди пустынной величавой природы.

Извѣстивъ о семъ по телеграфу Его Императорское Величество, я имѣлъ счастье получить слѣдующій отвѣтннй Высочайшій отзывъ: **«Закладна первой церкви на Забайкальской дорогѣ Меня искренно радуеть. НИКОЛАЙ»**.

Трудно себѣ представить всю величину духовныхъ нуждъ Забайкальской епархіи, а между тѣмъ нужды эти мало кому извѣстны, почему я, говоритъ г. Куломзинъ, и остановлюсь на нихъ нѣсколько подробнѣе.

Вотъ въ какомъ положеніи находится церковное дѣло въ Забайкальской области, посѣщенной г. Куломзинымъ лѣтомъ истекшаго 1897 года.

Съ первыхъ же шаговъ невольно бросается въ глаза скудость средствъ и способовъ религіозно-нравственнаго просвѣщенія обширнѣйшаго края, мѣстами сплошь заселеннаго язычниками, еще не познавшими благодатнаго свѣта Христова ученія, и уклонившимися отъ праваго пути раскольниками.

Объѣхавъ значительную часть области, побывавъ какъ въ православныхъ и единовѣрческихъ церквахъ, такъ и въ языческихъ бурятскихъ „дацанахъ“, перевидавъ сотни и тысячи православныхъ людей, раскальниковъ, ламаитовъ и шаманистовъ, г. Куломзинъ вынесъ убѣжденіе, и это убѣжденіе, говоритъ онъ, я твердо вѣрю, раздѣлить со мною всякій истинно русскій человекъ, что настоящее положеніе христіанской проповѣди и церковнаго дѣла въ Забайкальѣ должно остановить на себѣ вниманіе всѣхъ тѣхъ, кому дороги и близки интересы и нужды православной вѣры.

Въ XVII в., при присоединеніи Забайкальской области къ

Россіи, всѣ туземныя племена края, Буряты и Тунгузы, были, за немногими исключеніями, шаманистами—послѣдователями младенческой шиманской вѣры, чуждой какого-либо философскаго обоснованія и подкладки.

Необходимость христіанскаго просвѣщенія Забайкальскихъ инородцевъ была признана весьма рано и уже въ 1681 году, на Соборѣ въ Москвѣ, рѣшено было снарядить въ Забайкалье проповѣдниковъ „добрыхъ и учительныхъ“, для обращенія шаманистовъ въ православіе. Но христіанская проповѣдь оказалась безсильной, и туземцы-шаманисты перешли не въ православіе, а въ ламаизмъ—вѣру, имѣющую вѣковую исторію и милліоны послѣдователей среди азіатскихъ народовъ, вѣру, борьба съ которою неизмѣримо труднѣе борьбы съ наивнымъ шаманскимъ культомъ.

Слѣдующія свѣдѣнія могутъ дать понятіе о ростѣ въ Забайкальѣ ламаизма, широко здѣсь распространившагося, несмотря на болѣе чѣмъ двухвѣковую христіанскую проповѣдь.

Со времени присоединенія области къ Россіи до учрежденія Забайкальской Миссіи (1862 г.) изъ числа мѣстныхъ шаманиствующихъ инородцевъ обратилось въ ламаизмъ 77%, а въ православіе только 8,9%.

Затѣмъ, съ 1862 г. по 1890 г., ламаитовъ въ Забайкальѣ прибавилось 6,2%, а православныхъ инородцевъ лишь 4,9%, и то почти исключительно изъ шаманистовъ.

Въ соотвѣтствіи съ умноженіемъ числа ламаитовъ идетъ увеличеніе числа служителей ламайской вѣры.

Въ 1741 г., по впервые собраннмъ официалънымъ даннмъ, въ Забайкальской области насчитывалось 150 ламъ, размѣщавшихся по 11 дацанамъ.

Сто лѣтъ спустя, въ 1842 г., по свѣдѣніямъ, доставленнымъ главнымъ ламою „Бандидо-Хамбою“, число ламъ среди Сибирскихъ инородцевъ равнялось 5,545.

Въ 1853 г. количество штатныхъ ламъ было ограничено 285-ю, но эта мѣра не остановила увеличенія числа служителей Будды, штатныхъ ламъ все столько же: 285 человекъ, но зато нештатные ламы, по мѣстнымъ даннмъ, въ настоя-

щее время составляютъ до 10% всего инородческаго некрещеннаго населенія и, такимъ образомъ, достигаютъ громадной цифры въ 15—18 тысячъ человекъ.

Одно это обстоятельство дѣлаетъ успѣхъ христіанской проповѣди весьма трудно достижимымъ.

Всѣ ламы фанатически преданы своему дѣлу, которое, кромѣ душевнаго спасенія въ будущемъ, въ настоящемъ даетъ имъ значительную матеріальную пользу. Всѣ они всѣми законными и незаконными способами борются противъ обращенія въ православіе и не только не уступаютъ православію своихъ послѣдователей, но сами стараются вернуть на путь лжеученія уже крещенныхъ инородцевъ и обратить въ лимайскую вѣру немногихъ остающихся въ Забайкальской области шаманистовъ.

Какія же средства духовнаго просвѣщенія можетъ противопоставить Православная Церковь въ Забайкальѣ всѣмъ дѣйствіямъ, тщаніямъ и ухищреніямъ многотысячнаго сонма служителей Будды? Весь составъ Забайкальской Духовной Миссіи, обнимающей своєю дѣятельностью область въ 522,000 кв. верстъ, состоитъ изъ 18 миссіонеровъ и 3 сотрудниковъ. Весь расходъ Миссіи, по смѣтѣ 18⁹⁶/₉₇ г., опредѣлился въ 26.400 р. На эти средства Миссія содержала своихъ служащихъ и выдавала имъ разѣздныя деньги, снабжала, ремонтировала и отопляла церкви, станы, богадѣльню и 29 школъ, съ общезнѣтїями при нѣкоторыхъ изъ нихъ, выдавала вспомошествованіе бѣднымъ ученикамъ, покупала кресты и бѣлье для новокрещенныхъ, медикаменты и проч. Излишне, кажется, говорить, что этихъ средствъ не можетъ хватать на сколько нибудь достаточное удовлетвореніе первѣйшихъ нуждъ Миссіи. Миссія, какъ убѣдился г. Куломзинъ, не имѣетъ возможности ни благолѣпно строить храмы Божїи и отправлять въ нихъ богослуженіе, ни содержать потребное число миссіонеровъ, ни давать своимъ служащимъ такое жалованье, которое, обезпечивъ жизнь ихъ самихъ и ихъ семей, освободило бы ихъ отъ ежедневныхъ заботъ о насущномъ кускѣ хлѣба и позволило бы всецѣло отдаться дѣлу, требующему исключительной энергіи и спокойствія душевнаго.

Въ Троицкосавскомъ и Верхнеудинскомъ округахъ цѣлыя волости сплошь заселены раскольниками, общее число которыхъ достигаетъ 50 тысячъ душъ. Забайкальскіе старообръ, по общему мнѣнію всѣхъ, знакомыхъ съ ихъ жизнью и возрѣніями, отличаются исключительнымъ невѣжествомъ.

Для борьбы съ лжеученіями этой слѣпой массы, руководимой сотнями начетчиковъ, уставщиковъ и старцевъ, имѣется одинъ единственный миссіонеръ, и трудно надѣяться на увеличеніе числа ихъ, если матеріальныя условія противораскольнической миссіонерской службы не будутъ измѣнены. Жалованье единовѣрческаго священника 400—500 р. въ годъ, при отсутствіи какихъ либо иныхъ доходовъ и при Забайкальской дороговизнѣ, не можетъ привлечь въ Забайкалье лицъ, желающихъ посвятить свои силы трудной, полной терніевъ противораскольнической дѣятельности.

Бѣдность единовѣрческихъ церквей поразительна! Многія изъ нихъ пришли въ ветхость и требуютъ капитальнаго ремонта, а между тѣмъ въ церковныхъ ящикахъ этихъ церквей часто не бываетъ денегъ на покупку фунта свѣчъ или ладона. Всѣ онѣ терпятъ недостатокъ въ церковной одеждѣ, утвари, книгахъ единовѣрческой печати. Въ Бичурѣ, огромномъ раскольничьемъ селеніи, растянувшемся на двѣнадцать верстъ, стоитъ убогій деревянный храмъ; священныя и богослужебныя предметы этого храма, утварь, плащаница, лампы, хоругви требуютъ исправленія или полной замѣны, какъ напримѣръ, чаша неподходящаго рисунка, передѣланная вѣроятно изъ застольнаго кубка.

Другая церковь въ одномъ изъ центровъ раскола, въ с. Хонхолоѣ, построенная мѣстнымъ благотворителемъ для немногочисленной православной хонхолойской паствы, нуждается въ средствахъ на достройку и отдѣлку.

Нѣтъ никакого сомнѣнія въ томъ, что указанные и многіе другіе недостатки и нужды малолюдныхъ и небогатыхъ приходоу, расположенныхъ въ раіонахъ старообрѣческихъ поселеній, въ связи съ слабымъ развитіемъ миссіонерской проповѣди, имѣютъ прямое вліяніе на живучесть раскола въ предѣ-

лахъ Забайкальской епархіи. Я увѣренъ, говоритъ г. Куломзинъ, что въ виду исключительнаго значенія, придаваемого раскольниками обрядовой сторонѣ религіи, отсутствіе должнаго благолѣпія въ нѣкоторыхъ церквахъ, какъ напримѣръ, употребленіе при Богослуженіи потира, имѣвшаго ранѣе другое назначеніе, способно отвратить отъ церкви не одного раскольника. А между тѣмъ расколъ не дремлетъ, вожаки его неустанно трудятся надъ приобрѣтеніемъ новыхъ приверженцевъ и, къ прискорбію, тщанія ихъ, не встрѣчающія противовѣса въ христіанской проповѣди, не остаются безплодными. Среди раскольниковъ есть не мало лицъ, родившихся въ православіи, а также, какъ передавали г. Куломзину, между ними встрѣчаются крещенные инородцы, обращенные въ православіе и потомъ уклонившіеся отъ правой вѣры; были случаи перехода въ расколъ поселенцевъ изъ черкесъ.

Минувшимъ лѣтомъ Господь послалъ населенію Забайкалья тяжкое испытаніе. Небывалымъ разлитіемъ рѣкъ цѣлыя селенія снесены до основанія. Наводненіе оставило свои разрушительныя слѣды и на многихъ церквахъ пострадавшихъ мѣстностей. Богородице-Рождественская и Троицкая церкви въ с. Доронинскомъ, Свято-Духовскій храмъ въ с. Артинскомъ, Покровскій въ с. Горекинскимъ, Николаевскій въ с. Усть-Карійскомъ, Кужертаевскій миссіонерскій станъ тяжело пострадали отъ наводненія. Полы водою разворотило, печи, рамы, ограды разломало, лѣсъ, заготовленный для Кужертаевской церкви, унесло разбушевавшеюся стихіею. Богослуженіе въ этихъ храмахъ не можетъ быть возобновлено безъ производства серьезныхъ исправленій, которыя не подъ силу разоренному, претерпѣвшему бѣдствію, населенію.

Велики задачи Православной Церкви въ Забайкальѣ, среди инородцевъ и раскольниковъ, и ничтожны силы и средства малолюдной Забайкальской епархіи.

Много жертвуетъ русскій народъ на Божіи церкви въ коренной Руси, гдѣ твердо и властно стоитъ православіе, гдѣ и бѣдный храмъ не остается пустымъ и безмолвнымъ.

Но какъ желательно и нужно было бы, чтобъ понеслась

волна приношеній на далекія окраины, гдѣ христіанство борется съ язычествомъ, гдѣ, для привлеченія и просвѣщенія младенческаго ума и сердца инородцевъ, надо сначала дѣйствовать на ихъ внѣшнія чувства благолѣпіемъ храмовъ, торжественностью службъ, блескомъ и красотою церковныхъ облаченій. Когда проповѣдь миссіонера не будетъ смиренно искать себѣ путей среди подавляющаго ламаизма и раскола, а неотразимо раздастся съ амвона, когда роскоши дацановъ въ Забайкальѣ будетъ противопоставлено величіе православныхъ храмовъ, тогда можно будетъ надѣяться на торжество господствующей церкви въ этой отдаленной части православнаго Русскаго Царства.

Но покуда наличности церковно-строительнаго фонда далеко недостаточно даже для завершения предпринятыхъ уже сооруженій: особенно затрудняетъ недостатокъ средствъ на постройку церквей, возводимыхъ на самой линіи Сибирской дороги, такъ какъ церквамъ этимъ, сооружаемымъ исключительно въ пунктахъ скопленія переселенцевъ и на станціяхъ съ большимъ рабочимъ населеніемъ, по необходимости приходится придавать сравнительно широкіе размѣры.

Тѣмъ не менѣе, изъ 18 церквей, сооружаемыхъ по линіи, 5 уже окончены, 18 декабря минувшаго года состоялось освященіе храма при ст. Каинскъ, а черезъ мѣсяць, 18 Января,—такое же торжество имѣло мѣсто на ст. Иссылъ-Кулѣ и 30 Января—при ст. Челябинскъ.

На всеподданнѣйшихъ о томъ докладахъ Его Императорскому Величеству благоугодно было Собственноручно начертать: на первомъ: „Прочель съ удовольствіемъ“, на второмъ: „Искренно радуюсь“, и на третьемъ: „Прочель съ отраднымъ чувствомъ“.

Изъ ниже помѣщенныхъ свѣдѣній усматривается, что изъ общаго числа 110 строящихся въ районѣ Сибирской желѣзной дороги церквей готовы 40, строятся 70, изъ числа 86 школъ готовы 31, строятся 55.

Изъ Высочайше пожалованной Его Императорскимъ Величествомъ матеріи спито и отправлено 11 полныхъ комплектовъ облаченія.

Изъ Высочайше пожертвованной мѣди отлить и отправленъ на мѣста 21 звонокъ и имѣется наготовѣ 25 звоновъ.

Изъ Высочайше пожертвованнаго серебра отлито 64 комплекта утвари, изъ коихъ 11 отправлено на мѣсто съ надписями въ память усопшихъ Императоровъ Александра II и Александра III.

Изъ присылаемыхъ отовсюду пожертвованій предметовъ церковнаго почитанія отправлено къ 1 Января 1898 г. на мѣсто 202 иконы, 92 свящ. облаченій и св. одеждъ на престолъ и 15 комплектовъ церковной утвари.

Къ брошюрѣ г. Куломзина приложена вѣдомость о приходѣ и расходѣ суммъ фонда Имени Императора Александра III. Изъ этой вѣдомости открывается, что къ 1-му января 1898 г. всѣхъ пожертвованій на это святое дѣло поступило 484,136 р. 43 к.; израсходовано же 391,724 р. 91 к. Такимъ образомъ въ наличности къ тому же числу состоитъ 92,411 р. 52 к. Документальная отчетность по сооруженію церквей и школъ присылается на провѣрку въ Государственный Контроль.

Для дальнѣйшаго успѣшнаго веденія этого важнѣйшаго для Сибири дѣла, необходимъ новый обильный притокъ пожертвованій. Не можетъ быть, чтобы любвеобильное Русское сердце не отозвалось на настоятельный призывъ и отказало въ насущномъ духовномъ хлѣбѣ Сибирскимъ переселенцамъ.

Мы не мечтаемъ, говорить г. Куломзинъ, о томъ, чтобы окончить это многотрудное дѣло, требующее усиленныхъ трудовъ и неослабной настойчивости въ теченіе многихъ лѣтъ, но мы надѣемся на помощь милосердныхъ жертвователей.

Особенное вниманіе жертвователей обращаемъ на потребности поселковъ Каинской округи Томской губерніи, въ коей цеквей особенно мало, Ачинской округи Енисейской губерніи и Забайкальской области.

Таковы извѣстія и факты, заимствованные нами изъ интересной и поучительной брошюры г. Куломзина. Извѣстія и факты эти говорятъ сами за себя. Къ нимъ развѣ можно прибавить лишь то, что написалъ достоуважаемый пастырь Кронштадтскій, о. протоіерей Іоаннъ Сергіевъ, когда ему былъ при-

сланъ одинъ экземпляръ этой брошюры перваго изданія. „Средчно сочувствуя великому дѣлу распространенія церквей и школъ по великому Сибирскому, вновь проложенному пути, выражаю симъ желаніе, чтобы дорогіе мои соотечественники отнеслись съ горячимъ участіемъ къ дѣлу постройки церквей и школъ и не жалѣли своихъ свободныхъ капиталовъ, въ соотвѣтствіе мудрой волѣ **Нашею Великаго Государя. Протоіерей Кронштадскій Іоаннъ Сергіевъ. 10 Января 1897 года**“. Въ самомъ дѣлѣ, распространеніе церквей и школъ въ Сибири есть великое дѣло. Церкви и школы въ этомъ районѣ—это первый фундаментъ того просвѣтительнаго вліянія, которое наше отечество призвано оказать не только на Сибирскихъ иновѣрцевъ, но и на всѣ смѣжное съ Сибирью народонаселеніе. Въ наше время много говорятъ о великомъ значеніи проведенія Сибирскаго пути и расширенія владѣній Россіи до предѣловъ дальняго Востока—въ политическомъ, экономическомъ и торговомъ отношеніи; но, кажется, еще недостаточно сознаютъ то по истинѣ высокое призваніе православной Россіи, которое все очевиднѣе и рельефнѣе выясняется теперь съ приобщеніемъ неподвижныхъ азіатскихъ народовъ къ общекультурной европейской жизни. А между тѣмъ еще въ 1858 г., когда Амурская Область присоединена была къ Россіи, приснопамятный святитель Московскій Иннокентій писалъ къ графу А. Н. Муравьеву: „Вотъ Господь хочетъ перенести кивотъ православной церкви туда, гдѣ онъ еще не бывалъ—въ Манджурію, Монголію и Китай... Было бы и грѣшно, и стыдно намъ, если бы мы не стали ничего предпринимать касательно сего... Я писалъ объ этомъ Г. Оберъ-Прокурору. Помогите и Вы мнѣ въ этомъ. Мнѣ хочется, по крайней мѣрѣ, Манджурію удержать за нами. Если же мы пропустимъ западныхъ миссіонеровъ въ Манджурію, то тогда не скоро ихъ выживемъ оттуда, да, пожалуй, и не выживемъ, ибо у нихъ средства огромныя, а у насъ? рубашки, да и въ тѣхъ давай отчеты и росписки“¹⁾. Будемъ надѣяться, что эти, столько же святые, какъ и патріо-

¹⁾ См. „Письма Иннокентія Митроп. Моск. и Колом. 1855—1865 г.г. собран. Н. Барсуковымъ. Кн. вторая. 1898 г., стр. 127—129.

тическія пожеланія приснопамятнаго Московскаго святителя Иннокентія, найдутъ свое осуществленіе въ наше время прежде всего въ обильномъ притокѣ пожертвованій на великое дѣло церковнаго и школьнаго строительства въ районѣ Сибирской желѣзной дороги.

Пожертвованія на это дѣло принимаются въ *Канцеляріи Комитета Министровъ (С.-Петербургъ, Маріинскій Дворецъ)* и, согласно сдѣланному *Министромъ Финансовъ распоряженію, во всѣхъ казначействахъ губернскихъ и уездныхъ—на депозитъ названной Канцеляріи. Для сбора пожертвованій выставлены кружки во всѣхъ конторахъ и отдѣленіяхъ Государственнаго Банка.*

К. И—нз.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1898.

№ 10.

МАЙ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.

1898.

Пісстє чооѳчен.
Върою разумъваемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 31 Мая 1898 года.

Цензоръ Протоіерей *Павелъ Солтисовъ.*

Поученіе въ недѣлю о Самаряныни

(о необходимости внѣшняго богочтенія).

*Духъ есть Богъ: и иже кланяется
ему, духомъ и истинною достоинъ
кланятися (Іоан. IV, 24).*

Эти слова Господа нашего Иисуса Христа изъ прочитаннаго нынѣ на литургіи Евангелія являются въ наше время однимъ изъ тѣхъ безчисленныхъ поводовъ къ претыканію и соблазну о Христѣ и Его ученіи, на которые указалъ еще св. Сумеонъ Богопримецъ въ своемъ вдохновенномъ пророчествѣ: „*Се лежатъ сей на паденіе многихъ... и въ предметъ пререканій*“ (Лук. II, 34). Въ наши дни не только такъ—называемые „свободные мыслители“,—а за ними и наши сектанты, именующіе себя „духовными христіанами“,—но и христіане, принадлежащіе къ церкви, но мало свѣдущіе въ ея ученіи, на основаніи приведенныхъ словъ Христа Спасителя, отрицаютъ весь порядокъ и строй церковно-религіозной жизни въ ея многоразличныхъ, внѣшнихъ проявленіяхъ. „Зачѣмъ, говорятъ, обязываютъ христіанъ поклоняться Высочайшему, Бесконечному Существо, вездѣсущему Богу въ опредѣленныхъ мѣстахъ и зданіяхъ, каковы храмы? Зачѣмъ стѣсняють свободное возношеніе ума и сердца къ Богу установленными чинами богослуженія, готовыми образцами и формами молитвъ и гѣснопѣній? Къ чему различныя церковныя обряды, посты и проч.? Богъ есть Духъ, и потому послѣдователю Христову должно исполнять лишь тѣ заповѣди Евангелія, коими опредѣляются чисто-духовныя отношенія челоуѣка къ Богу и ближнимъ, какъ это изображено, главнымъ образомъ, въ нагорной проповѣди Иисуса Христа“.

Подобное отрицаніе внѣшняго христіанскаго богопочтенія и заповѣдей церковныхъ со стороны тѣхъ, кои—прежде всего—сами „*прельщаются, не видяще писанія, ни силы Божіей*“ (Матѳ. XXII, 29), смущаетъ и многихъ другихъ христіанъ, не умѣющихъ дать отвѣта вопрошающему о словесахъ нашего упованія (I. Петр. 3, ст. 15), и потому благовременно въ настоящую недѣлю предложить слово о томъ, каковъ истинный смыслъ приведенныхъ словъ Спасителя о поклоненіи Богу „въ духъ и истинѣ“, и не противорѣчитъ-ли имъ существующій въ православной церкви весь строй внѣшняго богопочтенія?

Въ своей бесѣдѣ съ женою Самарянкою Господь Иисусъ Христосъ, осудивши самарянъ за самовольное уклоненіе отъ общенія съ законною ветхозавѣтною церковію, которую составляли іудеи (Рим. III, 2; IX, 4), и за ихъ самочинное установленіе особаго богослуженія на горѣ Гаризинѣ (Іоан. IV, 22), выразилъ ту мысль, что и законное іудейское ветхозавѣтное богослуженіе, какъ имѣвшее временное, прообразовательное и приготовительное значеніе, съ исполненіемъ пророчествъ и прообразовъ въ лицѣ Его—Мессіи, должно уступить мѣсто богослуженію новому, болѣе духовному и возвышенному. „*Жено, вѣру Ми ими, сказалъ Онъ Самарянкѣ, яко грядетъ часъ, егда ни въ юрь сей, ни во Іерусалимѣхъ поклонитесь Отцу.... но истиннии поклонници поклонятся Отцу духомъ и истинною*“ (—ст. 21 и 23).—Это не значитъ, что богослуженіе ветхозавѣтное было не истинно, въ обычномъ значеніи этого слова, и какъ таковое, съ пришествіемъ Мессіи, отмѣнялось, а означаетъ только то, что, имѣя чисто-воспитательное значеніе, будучи „*нѣстинуомъ во Христа*“ (Галат. III, 24), оно было не самою цѣлію и истинною, и только „сѣнію“ и прообразомъ той истины, полноты даровъ Св. Духа, тѣхъ обѣтованій Божіихъ о спасеніи людей отъ грѣха и смерти, кои раскрылись въ избыткѣ въ христіанствѣ и дарованы намъ чрезъ кровь Христову, по вѣрѣ въ Него (Іоан. III, 13, 24 и др.; Тит. II, 11—14). Посему всѣ христіанскія священнодѣйствія и обычаи церкви православной, посредствомъ коихъ христіане получаютъ освященіе и спасеніе, *истинно-духовны*, поелику въ нихъ, чрезъ внѣшніе обряды и священнодѣйствія, преподается вѣрующимъ

освящающая и возраждающая къ *духовной жизни* благодать Св. Духа,—и съ другой стороны, высочайше-истинны, такъ какъ не означаютъ только и предзнаменуютъ, а дѣйствительно и истинно сообщаютъ эту Божественную, возраждающую благодать Св. Духа. Такимъ образомъ, съ учрежденіемъ церкви Христовой и распространеніемъ Апостолами проповѣди Евангелія „*во всѣхъ языцѣхъ, наченіе отъ Иерусалима*“ (Лук. XXIV, 47),—съ отмѣною ветхозавѣтнаго богослуженія съ его обрядами и кровавыми жертвами, ради служенія Богу высшаго, христіанскаго (Дѣян. XV, 5, 10 и др.),—дѣйствительно наступило время поклоненія Отцу Небесному „въ духѣ и истинѣ“ и принесенія Господу въ христіанскихъ храмахъ „*омиама и жертвы чистой*“ (Малах. I, 2).

Вотъ истинное и прямое значеніе приведенныхъ словъ Христа Спасителя, въ ихъ связи съ предыдущею и послѣдующею рѣчью. Очевидно, они не даютъ права отвергать необходимости внѣшняго христіанскаго богочтенія и священныхъ обычаевъ православной церкви. Но мы должны принять во вниманіе еще и то, что внѣшніе обряды и священнодѣйствія православной церкви не только не противорѣчатъ истинно-духовному служенію Богу въ христіанствѣ, но и существенно-необходимы для своего правильного выраженія и проявленія. Эта необходимость открывается: а) изъ той тѣсной зависимости, какая установлена волею Премудраго Творца между душою и тѣломъ человѣка, и б) изъ того состоянія, въ какомъ находится нынѣ существо человѣка со времени грѣхопаденія.

Извѣстно, что всѣ состоянія нашего духа, а слѣдовательно, и молитвенныя, иначе и не могутъ проявляться и выражаться вовнѣ, какъ посредствомъ внѣшнихъ обнаруженій и проявленій. Всякое сильное чувствованіе души, напримѣръ, горе, радость, гнѣвъ и пр., невольно выражается въ соотвѣтствующихъ движеніяхъ тѣла, ибо „*отъ избытка сердца уста глаголютъ*“ (Матѣ. XII, 34). Посему и молитвенныя состоянія, напримѣръ, благоговѣніе и благодарность Богу выражаются преклоненіемъ колѣнъ и лица на землю, печаль и сокрушеніе сердца о грѣхахъ—слезами и воздыханіями и т. п. Самъ Божественный Основатель христіанства ясно указалъ тѣсную зависимость меж-

ду служеніемъ Богу „духомъ и истиною“ и внѣшними способами этого служенія и богочтенія. Осуждая бездушное внѣшне-формальное отношеніе фарисеевъ и вообще, іудеевъ къ обрадамъ закона, безъ очищенія сердца отъ страстей и себлюбія, безъ дѣлъ милосердія и состраданія къ ближнимъ (Мате. VII, 21; XII, 7; XV, 8—9; XXIII, 23 и др.) и внушая своимъ послѣдователямъ ту мысль, что поклоненіе Богу (Іов. I, 20, ср. Апок. IV, 10), представлявшееся въ Ветхомъ Завѣтѣ слишкомъ внѣшнимъ (Исаіи XXIV, 13; Мате. XV, 8), должно соединяться „съ *припаденіемъ духовнымъ*“¹⁾ съ покореніемъ и посвященіемъ Богу всѣхъ мыслей, желаній и чувствованій (Мате. XXVI, 39), Господь Іисусъ Христосъ и Самъ выражалъ свои внутреннія молитвенныя состоянія различными внѣшними способами и знаками. Такъ, Онъ посѣщаль неоднократно ветхозавѣтный храмъ Іерусалимскій какъ для того, чтобы учить народъ, такъ и для молитвы во время праздниковъ іудейскихъ Мате. XXI, 12, 22; Лук. II, 41—43; Іоан. II, 13—14; V, 1, 14; VII, 10); сопровождалъ Свою молитву пѣніемъ, словами и благоговѣйными движеніями тѣла (Мате. XXVI, 30 и 39; Лук. XXII, 41; Іоан. XVII, 1); употреблялъ готовые слова изъ псалмовъ Давидовыхъ для выраженія своихъ душевныхъ состояній (Мате. XXVII, 46); съ другой стороны, Онъ благоволилъ плотію креститься отъ Іоанна во Іорданѣ (Мар. I, 9); въ восьмой день по рожденіи по закону Моисееву былъ обрѣзанъ и принесенъ въ храмъ для законнаго выкупа, какъ первенецъ (Лук. II, 21—22); платилъ подати на храмъ (Мате. XVII, 24—27) и т. д. Исходя изъ этихъ примѣровъ и непреложныхъ законовъ взаимоотношеній души и тѣла человѣческаго, Апостоль Павелъ свидѣтельствуешь, что и на послѣднемъ страшномъ судѣ человѣкъ получить мздовоздаяніе не только по душѣ, но и по тѣлу за всѣ дѣла, какія совершилъ, живя въ тѣлѣ (2 Коринѣ. V, 10), почему и заповѣдуетъ христіанамъ заботиться не только о духовномъ совершенствѣ, но и о чистотѣ и святости самого тѣла, какъ органа дѣятельности человѣческаго духа и храма живущаго въ немъ Бога (1 Солун. V, 23; 1 Коринѣ. VI, 5—19).

¹⁾ Еп. Теофанъ, письма о христіанск. жизни, стр. 39.

Но съ разстройствомъ въ человѣческомъ] родѣ грѣхопадѣніемъ прародителей всѣхъ силъ—и духовныхъ и тѣлесныхъ, имѣвшимъ послѣдствіемъ своихъ самую смерть, люди стали такъ „*плотяны и проданы подѣ грѣхъ*“ (Рим. VII, 14), что безъ внѣшнихъ возбужденій и общественнаго богослуженія рѣшительно не могутъ достигнуть утраченнаго блаженнаго состоянія и духовнаго совершенства. Всегда поглощенные тѣлесными заботами и мірскою суетою, мы, и при всѣхъ благопріятныхъ условіяхъ, окруженные предметами священными въ храмахъ, при пѣніи религиозно-вдохновенныхъ, божественныхъ пѣсней и подѣ влияніемъ чтенія слова Божія, едва „*отмачаемъ житейское попеченіе*“ и возносимся умомъ и сердцемъ къ Богу; но устраните всѣ эти условія къ возбужденію благочестивыхъ чувствованій и молитвенныхъ расположеній, и человѣкъ начнетъ забывать о своихъ духовныхъ нуждахъ, станетъ проводить жизнь разсѣянную и постепенно дойдетъ до забвенія и искаженія вѣры и жизни по вѣрѣ. Это подтверждаетъ несомнѣнный опытъ. Въ наше, напримѣръ, время, съ охлажденіемъ къ установленіямъ церковнымъ, какъ-то: почитанія праздниковъ и посѣщенія богослуженій, преступнаго нарушенія св. постовъ и забвенія благочестивыхъ обычаевъ нашихъ предковъ, повсюду идетъ—съ одной стороны—разстройство семейныхъ союзовъ, неправильныя отношенія между собою супруговъ, дѣтей къ родителямъ и проч., а съ другой—надвигается наше опасное сектанство, усиливающееся потрясти основы семейной и гражданской жизни. Явленіе это неизбежное, ибо вслѣдъ за отрицаніемъ церковныхъ уставовъ и обрядовъ, коими вѣра христіанская держится какъ—бы на виду у всѣхъ и этимъ легче возбуждается и воспринимается въ сознаніи народа неизбежно слѣдуетъ помраченіе и искаженіе самой вѣры, а затѣмъ и разстройство всей христіанской жизни.

Не трудно понять и главную причину легкомысленнаго или преступнаго отношенія къ церковной обрядности. Мы видѣли, что отрицаніе необходимости всего внѣшняго богопочтенія, существующаго въ православной церкви, не находитъ для себя оправданія въ заповѣди Спасителя о поклоненіи Богу „въ духѣ и истинѣ“. Чѣмъ-же вызываются всѣ эти легкомысленныя или злостныя нападки на весь строй внѣшнихъ средствъ проявленія цер-

ковно—религіозной жизни? Истинная и главная причина ихъ— въ нравственной распущенности, въ извѣженности современнаго общества, въ широкомъ удовлетвореніи требованій и привычекъ плотской жизни. Исполненіе уставовъ церкви, напримѣръ, относительно усерднаго посѣщенія богослуженій, умной и сердечной молитвы, милостыни, поста и проч., есть подвигъ, требуетъ труда, духовнаго трезвѣнія и бдительности надъ собою, а наша грѣхолобивая, извѣженная плоть не навыкла къ тому и потому усиливается представить свои доводы въ пользу своихъ якобы законныхъ поблажекъ и послабленій, и даже ищетъ оправданія себѣ въ словѣ Божіемъ. Страшное и опасное это состояніе, бр.! Своеволіе и непослушаніе Богу погубили нашихъ прародителей, лишивъ ихъ невинности и блаженства;—эта-же нравственная распущенность въ наше время вселяетъ непослушаніе къ церкви и выводитъ изъ ограды ея многихъ христіанъ, для которыхъ церковь перестала быть руководительницею ко спасенію (Матѣ. XVIII, 17). И исполняется надъ ними осужденіе Христа Спасителя, относящееся въ лицѣ Самарянъ ко всѣмъ отщепенцамъ отъ вселенской церкви, и заключающееся въ той самой бесѣдѣ Господа, на которой они силятся обосновать свое отверженіе заветовъ и уставовъ церкви. *Вы кланяетесь, еложе не вѣстѣ, мы кланяемся, ело же вѣмы.* (Іоан. IV, 22). Посему, если мы искренно стремимся къ истинѣ и спасенію и желаемъ быть истинно—духовными послѣдователями Христа, Который „*послушавъ былъ даже до смерти, смерти-же крестныя*“ (Филипп. II, 8), то потщимся содержать и понимать Его ученіе правильно, въ духѣ православной церкви, и исполнять всѣ уставы той церкви Божіей, которая есть единственный источникъ освященія и спасенія, единственная непогрѣшимая учительница вѣры и благочестія, есть „*столъ и утвержденіе истины*“ (I Тимоѣ. III, 15). Аминь.

Свящ. Даніилъ Поповъ.

Притча Господа нашего Иисуса Христа о блудномъ сынѣ (Лук. 15, 11—32).

Новѣйшіе толковники называютъ притчу о блудномъ сынѣ перломъ и вѣнцомъ всѣхъ притчей Иисуса Христа ¹⁾. И дѣйствительно, по психологической проницательности и живописной правдѣ изображенія въ ней настроеній и движеній человѣческой души и по ясному представленію необыкновенно совершеннаго и глубокаго проникновенія въ божественный духъ она вполне справедливо заслуживаетъ это названіе. Въ ней въ самой простой и общедоступной формѣ изображено такое глубокое знаніе человѣческой души и такое вѣрное представленіе рокового дѣйствія грѣха въ человѣкѣ и постепеннаго избавленія и полнаго и окончательнаго освобожденія грѣшника отъ него, какого никто и никогда не могъ представить. Зарожденіе, постепенное развитіе и теченіе грѣха въ человѣкѣ, пробужденіе, развитіе и ходъ показанія въ душѣ его, проявленіе радости Бога о кающемся грѣшникѣ и отношеніе Его къ этому кающемуся грѣшнику представлены въ притчѣ въ самыхъ яркихъ и наглядныхъ, а вмѣстѣ и трогательныхъ чертахъ.

Сказана была Господомъ притча о блудномъ сынѣ по поводу ропота на Него фарисеевъ и книжниковъ за Его обращеніе съ мытарями и грѣшниками, которыхъ Онъ не только допускалъ къ Себѣ, но съ которыми и ѣлъ (Лук. 15, 1—2) ²⁾.

¹⁾ Meyer, Krit. Exeg. Handb. üb. die Evang. d. Markus und Lukas, fünfte Auflage, Göttingen, 1867, s. 409; Тренчъ, Толков. притчей Иисуса Христа, перев. Зинovieва, С.-Петербургъ, 1888 г., стр. 325.

²⁾ Изложеніе притчи о блудномъ сынѣ находится у одного Ев. Луки. Правда, Гольдманъ (Die Synopt. Evang. 1863, s. 155) полагаетъ, что эта притча пред-

У *нѣкотораго челоуѣка было два сына* (Лук. 15, 11). Такъ началъ Господь притчу. Всѣ толковники согласны въ томъ, что подь *нѣкоторымъ челоуѣкомъ* должно разумѣть Бога, Который въ св. Писаніи называется Отцемъ не только всѣхъ людей, но и безплотныхъ духовъ (Евр. 12, 7—10). Кто же изображается подь двумя сыновьями,—относительно этого мнѣнія какъ учителей церкви, такъ и новѣйшихъ толковниковъ разнятся. Одни подь старшимъ сыномъ разумѣютъ ангеловъ, которые всегда оставались и остаются при Отцѣ небесномъ, а подь младшимъ—людей, уклонившихся отъ Бога чрезъ грѣхъ ¹⁾. Но, по слову Самого Господа, ангелы радуются при видѣ кающихся грѣшниковъ (Лук. 15, 7 и 10), а въ притчѣ старшій сынъ досадуетъ и гнѣвается на отца, съ любовію и радостію принимающаго заблудшаго сына. По мнѣнію другихъ, подь старшимъ сыномъ нужно разумѣть Іудейскій народъ, роптавшій на Бога за уравниеніе съ нимъ въ правахъ язычниковъ и упорно отказывавшійся войти въ церковь Христову, а подь младшимъ—язычниковъ, которые, по словамъ ап. Павла, *будучи помрачены въ разумъ, были отчуждены отъ жизни Божіей* (Еф. 4, 18), были въ отношеніи къ Богу *дальними* и только чрезъ Іисуса Христа возмѣли вмѣстѣ съ близкими (Іудеями) *доступъ ко Отцу въ одномъ Духѣ* и стали *не чужими и не пришельцами, но согражданами святымъ и свои Богу* (Еф. 2, 17—19). Изъ учителей церкви такого мнѣнія держались Тертуліанъ ²⁾ и блаж. Августинъ ³⁾. Первый, настойчиво отстаивая справедливость его, даже утверждалъ, вопреки многимъ и яснымъ свидѣтельствамъ св. Писанія (Лук. 5, 27; 7, 29; 19, 9 и др.), что всѣ мытари вообще были языч-

ставляетъ собою расширеніе въ содержаніи изложенной у Ев. Маттея притчи о двухъ сынахъ, но между той и другой притчей нѣтъ ничего общаго ни по времени и цѣли ихъ произнесенія, ни по ихъ содержанію.

¹⁾ Мнѣніе это было уже извѣстно блаж. Теофилакту, который говоритъ: „не безызвѣстно мнѣ, что нѣкоторые подь старшимъ сыномъ разумѣютъ ангеловъ, а подь младшимъ природу челоуѣческую, возмутившуюся и не покорявшуюся данной заповѣди“ (Благовѣстникъ, ч. 3-я, Казань 1869 г. стр. 265). Изъ новыхъ толковниковъ этого мнѣнія держался Гербергеръ. Цит. см. у Lange, Theolog.—homil Bibelwerk. Des Neuen Testam., Th. II, dritte Auflage, 1868 г., s. 239.

²⁾ De Pudicitia, c. 7—9.

³⁾ Quaest. ev. lib. 2, c. 33.

ники ¹⁾. Изъ новыхъ толковниковъ къ этому мнѣнію примыкають Мальдонать ²⁾ и особенно представители Тюбингенской школы: Бауръ ³⁾, Целлеръ ⁴⁾, Вольмаръ ⁵⁾, Гингенфельдъ ⁶⁾, Шенкель ⁷⁾ и др. Эти представители названной школы полагають, что притча о блудномъ сынѣ была изложена ев. Лукою съ цѣлю обоснованія ученія Ап. Павла объ оправданіи вѣроу, почему онъ къ содержанію самой притчи, въ видахъ подтвержденія его, присоединилъ вымыселъ о тѣхъ историческихъ обстоятельствахъ, которыя представляются послужившими поводомъ къ произнесенію притчи (см. ст. 1 и 2)! Изложенное мнѣніе не можетъ быть признано за истинное потому, что содержаніе притчи въ самыхъ существенныхъ своихъ чертахъ нельзя приложить къ іудеямъ и язычникамъ. Старшій сынъ представляется въ притчѣ находящимся при отцѣ и постоянно ему повинующимся (ст. 29), но іудейскій народъ не всегда былъ послушенъ и вѣренъ Богу, не всегда оставался Ему преданнымъ, а часто оставлялъ Его и уклонялся въ идолопоклонство, да и теперь находится въ удаленіи отъ Бога, будучи разсѣянъ за свое невѣріе по всему лицу земли. Младшій сынъ, по изображенію притчи, возвращается въ отчій домъ, но какъ опредѣлить то время, когда язычники вошли въ отчій домъ? Что касается, въ частности, мнѣнія представителей Тюбингенской школы объ отношеніи притчи о блудномъ сынѣ къ ученію ап. Павла объ оправданіи вѣроу, то возможно предположить, что ап. Павелъ при раскрытіи своего ученія могъ пользоваться названною притчею, но утвержденіе того, что сама притча была вымыслена ев. Лукою для обоснованія апостольскаго ученія не совмѣстимо съ отсутствіемъ въ притчѣ всякаго догматическаго элемента. Если бы притча имѣла приписываемую ей цѣль, то въ ней, несомнѣнно, были бы раскрыты догматическія понятія раскаянія, вѣры, оправданія и искупленія.

1) Блаж. Іеронимъ, удивляясь такому мнѣнію Тертуліана, основательно опровергаетъ его въ „Письмѣ къ Дамасу о двухъ сыновьяхъ“. Ер. 21, ad Damasum; въ русскомъ переводѣ письмо это значится 20. См. Твор. Іеронима, т. I, стр. 77.

2) Comment. in quatuor Evang., ed. Mussiponti, 1596 г., I, p. 260.

3) Kritische Untersuch. üb. kanonisch. Evang., 1847 г., s. 510.

4) Theol. Jahrb. 1843 г. s. 81.

5) Цят. у Meyer—а, s. 469.

6) Evang. Marcion. s. 66.

7) Charakterbilb. Iesu, 1864 г. s. 195.

Нельзя допустить и того, чтобы евангелистъ позволилъ себѣ въ своихъ личныхъ интересахъ вымышленное имъ самимъ выдать за ученіе Іисуса Христа и для приданія большаго правдоподобія этому измыслить и историческій поводъ къ произнесенію Господомъ притчи. Только злонамѣренное невѣріе можетъ предполагать такой нечестный способъ дѣйствованія св. евангелиста.—Кеймъ утверждаетъ ¹⁾, что первоначально, въ устахъ Самаго Іисуса Христа, притча о блудномъ сынѣ имѣла отношеніе къ мытарямъ и фари́сеямъ; евангелистъ же Лука примѣнилъ ее къ Іудеямъ и язычникамъ. Но допускать такое видоизмѣненіе евангелиста Лукою назначенія притчи не представляется никакой необходимости, потому что она и въ томъ ея видѣ, въ какомъ мы ее находимъ у евангелиста Луки, сама въ себѣ, т. е. по содержанию своему, не представляетъ никакихъ препятствій для примѣненія ея къ мытарямъ и фари́сеямъ, чего бы не должно было быть при допущеніи указаннаго измѣненія назначенія притчи.—По мнѣнію Вейдсѣккера ²⁾, старшій сынъ притчи о блудномъ сынѣ представляетъ собою христіанъ изъ іудеевъ, которые отказывались допустить въ церковь Христову христіанъ изъ язычниковъ, представленныхъ въ притчѣ подъ младшимъ сыномъ. Но ни въ какомъ смыслѣ нельзя сказать о христіанахъ изъ язычниковъ, чтобы они когда-нибудь не допускались до родительскаго дома—въ церковь Христіанскую, а о христіанахъ изъ іудеевъ, что они когда-нибудь препятствовали вступленію первыхъ въ эту церковь.—Нѣкоторые изъ толковниковъ полагаютъ ³⁾, что подъ старшимъ сыномъ изображаются вообще всѣ праведники, а подъ младшимъ вообще всѣ грѣшники. Но уже блаж. Іеронимъ справедливо замѣчалъ, что притча не можетъ имѣть такого приложенія, потому что „несогласно съ свойствами праведника, чтобы онъ былъ опечаленъ спасеніемъ другаго и особенно брата“ ⁴⁾. Наконецъ, блаж. Іеронимъ ⁵⁾ и нѣкоторые изъ новыхъ толковниковъ ⁶⁾

¹⁾ См. Comment. sur l'Évang. de Saint Luc par Godet, tome second, troisième édition, Paris, 1889 г. pag. 236.

²⁾ Цит. у Godet, ibid.

³⁾ Блаж. Теофилактъ говоритъ: „старшій сынъ представляетъ собою лице праведныхъ, а младшій грѣшниковъ и раскаяющихся“. Благовѣстникъ, ч. 3, стр. 265.

⁴⁾ Epist. 21, ad Domasum. ⁵⁾ Ibid. ⁶⁾ Lange, s. 239; Godet, p. 222.

думаютъ, что старшій сынъ представляетъ собою гордившихся своею мнимою праведностію фарисеевъ, а младшій—сознававшихъ свою грѣховность и каившихся мытарей. Это мнѣніе правдоподобнѣе всѣхъ изложенныхъ выше: оно вполне подтверждается какъ тѣмъ поводомъ, по которому была сказана притча, и который обозначенъ нами выше, такъ и содержаніемъ притчи. Но такъ какъ фарисеи могутъ служить примѣромъ всѣхъ мнимо-праведныхъ людей,—всѣхъ грѣшниковъ нераскаянныхъ и горделивыхъ, а мытари—примѣромъ всѣхъ кающихся грѣшниковъ, то подъ старшимъ сыномъ и должно разумѣть первыхъ, а подъ младшимъ—вторыхъ ¹⁾.

Начальными словами притчи: *У нѣкотораго челоѣка было два сына* (Ἐνδρωτός τις εἶχε δύο υἱούς). Господь намѣренно поставляетъ какъ мытарей или грѣшниковъ, такъ и фарисеевъ или мнимыхъ праведниковъ въ одинаковое отношеніе къ Богу: Онъ для тѣхъ и другихъ былъ любвеобильнымъ Отцемъ ²⁾. Фарисеи и мытари одинаково были виноградными лозами въ виноградникѣ Господа Саваоѣа, которымъ былъ домъ Израилевъ (Ис. 5, 1—7).

Но сыновья сами, собственнымъ своимъ поведеніемъ, поставили себя въ отношеніи къ Отцу совершенно различно, что далѣе Господь и раскрываетъ въ притчѣ, изображая сперва поведеніе младшаго сына, а затѣмъ уже старшаго.

Младшій изъ сыновей сказалъ отцу: отче! дай мнѣ слѣдующую мнѣ часть имѣнія. И отецъ раздѣлилъ имъ имѣніе (ст. 12). Желаніе отдѣлиться отъ отца притча приписываетъ младшему сыну, какъ болѣе легкомысленному и неопытному, а потому легко поддающемуся чувственнымъ пожеланіямъ и страстнымъ влеченіямъ ³⁾. Премудрый Соломонъ изображаетъ увлекаемымъ блудницею на путь разврата и гибели именно неопытнаго и неразумнаго юношу (Притч. 7, 7—24). Младшій или, какъ онъ называется на церковномъ языкѣ, блудный

¹⁾ Meyer s. 469; Тренчъ, стр. 328.

²⁾ Olshausen, Comment. üb. d. Neuen Testament., erster Band., fierte Auflage, Königsberg, 1853 г. s. 669.

³⁾ Lange, s. 240; Тренчъ, стр. 328; Евѣнній Зигабень говоритъ: Νεώτερον δὲ ὀνομάζει τὸν ἀμαρτωλὸν ὡς νηπιόφρονα καὶ εὐεξοπότητον.

сынъ требуетъ у отца выдачи ему *слѣдующей ему части имѣнія*, т. е., той части, которая ему должна достаться по наслѣдству. Въ греческомъ текстѣ читается: τὸ ἐπιβαλλὸν μέρος τῆς οὐσίας, а это выраженіе употребляется классиками именно для обозначенія части имѣнія, которая слѣдуетъ кому-либо по наслѣдству ¹⁾. По еврейскому закону старшій или первородный сынъ получалъ двойную часть всего отцовскаго имущества, а младшій половину доли старшаго сына (Втор. 21, 17) ²⁾. Эту часть и проситъ младшій сынъ у отца. Двѣ причины побуждаютъ его предъавлять свое требованіе: онъ чувствуетъ себя стѣсненнымъ въ присутствіи отца,—онъ не можетъ выносить постоянной отъ него зависимости, всегдашнихъ его запретовъ и принужденій, но чтобы избавиться отъ этого ему нужны свобода и средства къ самостоятельной жизни,—нужно имущество—деньги. Того и другаго, какъ необходимыхъ условий счастливой жизни, онъ страстно и желаетъ. Отецъ могъ не исполнить требованія сына, потому что приходившаяся на его долю часть наслѣдства должна была поступить въ полное его владѣніе и распоряженіе по смерти отца ³⁾, но не желалъ этого сдѣлать, не желалъ употреблять насилія противъ его легкомысленной воли; онъ видѣлъ, что своимъ противленіемъ не заставитъ сына отказаться отъ своего безразсуднаго желанія, а только озлобитъ его противъ себя и дастъ ему поводъ съ большею силою и упорствомъ стремиться къ осуществленію своей цѣли. И вотъ отецъ выполняетъ желаніе сына: διέτελεν αὐτοῖς τὸν βίον, говорится въ греческомъ текстѣ, т. е., онъ раздѣлилъ свое имущество между обоими сыновьями ⁴⁾. Дѣленіе это было произведено въ отношеніи къ сыновьямъ съ тѣмъ различіемъ, что младшій получилъ свою часть въ руки, а старшій могъ считать свою своею собственностію (ст. 51), хотя отецъ и управлялъ еще ею и самъ старшій сынъ жилъ въ отцовскомъ домѣ.

¹⁾ См. Meyer'a s. 470.

²⁾ Michaelis, Mosais. Recht. § 79; Meyer, s. 470; Тренчъ, стр. 328.

³⁾ Lange, s. 240; Тренчъ, стр. 328.

⁴⁾ Мальдонагъ говоритъ: Divisit non quod oportebat, sed quodlicebat facere. Comment. p. 262.

Ев. Лука, говоря о требованіи сыномъ раздѣла имущества, употребляетъ для обозначенія послѣдняго *οὐσία*, а замѣчая объ исполненіи отцемъ предъявленнаго ему требованія, ставитъ *βίος*; нѣкоторые толковники ¹⁾ различаютъ эти понятія по ихъ значенію, но существеннаго различія между ними нѣтъ: оба они одинаково обозначаютъ необходимое для семейной жизни человѣка, т. е., капиталъ и жизненные припасы ²⁾.

Не трудно видѣть, что блудный сынъ, ищущій освобожденія изъ—подъ опеки отца и стремящійся къ жизни самостоятельной, представляетъ собою вѣрный образъ всякаго грѣшника, удаляющагося отъ Бога и жаждущаго овладѣть средствами для своихъ удовольствій. Надѣленный дарами благости Божіей, онъ желаетъ распорядиться ими самостоятельно и независимо отъ Бога; его тяготитъ иго божественнаго закона, и онъ стремится свергнуть съ себя это спасительное иго,—стремится не имѣть для себя никакого закона и никакого владыки, кромѣ себя,—словомъ, стремится убѣжать отъ Бога, забыть Его, удалить Его изъ своего ума и сердца. Въ основѣ такого отношенія грѣшника къ Богу лежитъ гордость, овладѣвающая его умомъ и сердцемъ и составляющая собою самый тяжкій грѣхъ изъ всѣхъ грѣховъ,—источникъ человѣческой грѣховности (Мар. 7, 22) и отчужденности отъ Бога (Іак. 4, 6, 1 Петр. 5, 5). Удержать на пути истины этого грѣшника, возмечтавшаго быть для себя Богомъ (Быт. 3, 5), уже ничто не можетъ; къ сознанию пагубности удаленія отъ Бога онъ можетъ придти только собственнымъ печальнымъ опытомъ, а потому Богъ и представляетъ его собственной волѣ, даетъ ему полную возможность жить по своему желанію, предаваться своимъ похотямъ.

Скоро обнаружилось, изъ-за чего блудный сынъ хлопоталъ, любиваясь раздѣла имущества. *По прошествіи немногихъ дней послѣ этого раздѣла, онъ, собравъ все, пошелъ въ дальнюю страну, и тамъ расточилъ имѣніе свое, живя распутно* (ст. 13). Пребываніе младшаго сына въ домѣ отца въ теченіе немногихъ дней послѣ полученія имъ своей доли наслѣдства, по мнѣнію

¹⁾ Напр. Паулюсъ. См. цит. у Meyer—а, с. 470.

²⁾ Olshausen, с. 670; Meyer, с. 470.

нѣкоторыхъ толковниковъ, было съ его стороны утонченнымъ, деликатнымъ приемомъ въ отношеніи къ отцу, отъ котораго онъ старался скрыть радость по случаю полученія свободы. Онъ какъ бы желалъ показать отцу, что неохотно разстается съ нимъ, что ему тяжело оставить его домъ, почему онъ и медлитъ сдѣлать это ¹⁾. Но естественнѣе полагать, что выраженіемъ: „*по прошествіи немногихъ дней*“ (μετ' οὐ πολλὰς ἡμέρας) указывается на поспѣшность, съ которою блудный сынъ стремился удалиться отъ отца, оставить его домъ. Къ этой поспѣшности побуждали его желаніе какъ можно скорѣе воспользоваться полученною свободою и жажда разнообразныхъ удовольствій; но немедленно по полученіи наслѣдства онъ уйти не могъ: ему нужно было привести его въ порядокъ—приготовить его къ тому, чтобы можно было взять его съ собою. Онъ, дѣйствительно, и оставался въ домѣ отца именно столько времени, сколько ему нужно было для того, чтобы собрать *все* (ἅπαντα), т. е. доставшееся ему въ наслѣдство. Одно изъ полученнаго имъ отъ отца онъ могъ взять съ собою *in natura*, какъ напр., деньги, одежду, драгоценныя вещи и нѣкоторые жизненные припасы, а другое—имущество недвижимое нужно было реализовать, т. е. обратить въ капиталъ. Послѣднее онъ и совершилъ поспѣшно—въ теченіе немногихъ дней ²⁾.

Съ полученною отъ отца долею наслѣдства блудный сынъ идетъ *въ дальнюю страну* (χωρὰν μακρὰν), т. е. уходитъ отъ отца какъ можно дальше,—туда, куда, по его мнѣнію, не можетъ проникнуть глазъ отца, гдѣ онъ останется совершенно безъ его надзора и опеки и будетъ полновластнымъ распорядителемъ своимъ имуществомъ и своею жизнью. Здѣсь, вдали отъ отца, безразсудный юноша вполне осуществляетъ свое намѣреніе; онъ самостоительно и произвольно распоряжается своимъ имуществомъ и въ самое короткое время *расточаетъ* его, *живя распутно*.

Расточилъ—въ греческомъ текстѣ употреблено διασκόρπισε. Διασκόρπισις значитъ *расточаю, разсываю*, т. е. неблагоора-

¹⁾ Тренчъ, стр. 329.

²⁾ Lange, s. 470; Shanz, Comment. üb. das Evang. d. Lucas. Tübingen, 1885, s. 397.

зумно и беспорядочно употребляю имущество, въ противоположность *συναγω*—*собираю*, приумножаю имущество чрезъ благо-разумное и расчетливое его употребление ¹⁾). Въ такомъ значеніи *διασκορτισω* употребляется какъ въ другомъ мѣстѣ евангелія Луки (16, 1), такъ и у другихъ евангелистовъ (Мѡ. 12, 30; Иоан. 11, 52). Что блудный сынъ именно въ означенномъ смыслѣ расточалъ свое наслѣдство, на это указываетъ тотъ образъ жизни, который онъ велъ въ дальней странѣ и который въ подлинномъ текстѣ характеризуется словами: *ζῶν ἀσωτός*. *Ἀσωτός* въ новозавѣтныхъ книгахъ Св. Писанія встрѣчается только въ этомъ мѣстѣ, но существительное *ἀσωτία* употребляется въ нихъ нѣсколько разъ (Еф. 5., 18; Тит. 1, 6; 1 Петр. 4, 4) и всегда въ значеніи распутства и безнравственности. На основаніи этого одни изъ толковниковъ полагаютъ, что *ἀσωτός* указываетъ именно на распутную и безнравственную жизнь блуднаго сына, каковой образъ его жизни подтверждается въ концѣ притчи (ст. 30) словами старшаго брата ²⁾; другіе же толковники, принимая во вниманіе употребленіе *ἀσωτός* классиками въ значеніи расточенія отцовскаго имущества ³⁾ и Иосифомъ Флавіемъ ⁴⁾ въ значеніи вообще расточительности, придаютъ ему только это послѣднее значеніе и исключаютъ значеніе распутства. Такъ, напр., Ольсгаузенъ говоритъ: „*Ἀσωτός* отъ *σῶζω* не значитъ *perditus* (распутство), но означаетъ вообще *расточительно*“ ⁵⁾. Думается, что оба эти мнѣнія можно соединить вмѣстѣ и утвердить, что *ἀσωτός* означаетъ беспечную, распущенную жизнь въ самомъ широкомъ значеніи этого слова, которымъ обнимается какъ неумѣренность и расточительность въ употребленіи имущества, такъ и погруженіе въ плотскія похоти и безнравственность ⁶⁾.

Подобно блудному сыну, поспѣшно удаляющемуся отъ отца въ далекую страну, спѣшить порвать всякую зависимость отъ Бога тотъ, въ душѣ кого укоренилось сѣмя грѣха, кто далъ власть грѣховнымъ пожеланіямъ въ своемъ сердцѣ; онъ спѣ-

¹⁾ Shanz, s. 397.

²⁾ Lange, s. 240; Meyer, s. 471.

³⁾ См. Тренчъ, стр. 330, примѣч. 13.

⁴⁾ Ant. 12, 4, 8.

⁵⁾ Olshausen, s. 670 и 692; ср. Keil, Comment. üb. d. Evang. d. Marcus und Lucas, Leipzig, 1879, s. 382.

⁶⁾ Тренчъ, стр. 330, примѣч. 13.

шить воспользоваться своей свободой и дать полное удовлетвореніе своимъ чувственнымъ влеченіямъ и похотямъ. Оуществляя свое намѣреніе, онъ всецѣло погружается въ чувственность, а вмѣстѣ съ тѣмъ и всецѣло забываетъ Бога, расточая дарованные ему Имъ дары благодати и природы и болѣе и болѣе удаляясь въ область грѣха. Далекая страна, въ которую уходитъ блудный сынъ, именно есть образъ глубокаго отпаденія грѣшника отъ Бога, а полное расточеніе имущества этимъ сыномъ указываетъ на пользованіе человѣческой свободой до крайнихъ предѣловъ, на употребленіе ее исключительно для служенія страстямъ ¹⁾. Блаж. Августинъ говоритъ, что „далекая страна есть забвденіе Бога“; подъ расточеннымъ же имѣніемъ онъ разумѣетъ образъ Божій, который утрачивается человекомъ, погружающимся во грѣхъ ²⁾. Св. Амвросій, находя въ удаленіи блуднаго сына отъ отца образъ грѣшника, оставяющаго Бога, говоритъ: „кто себя отдѣляетъ отъ Христа, тотъ есть изгнанникъ изъ отечества,—гражданинъ міра“ ³⁾.

Когда блудный сынъ прожилъ все, насталъ великій голодъ въ той странѣ, и онъ началъ нуждаться (ст. 14).

Естественнымъ послѣдствіемъ расточительнаго образа жизни блуднаго сына должно было быть рано или поздно полное разореніе и бѣдность, а съ ней и нужда во всемъ необходимомъ, но обнаруженіе этого послѣдствія ускорилося случившимся въ той странѣ великимъ голодомъ. И вотъ блудный сынъ, съ одной стороны, прожившій уже свое имѣніе, а съ другой—застыгнутый голодомъ, начинаетъ нуждаться, т. е. у него не оказывалось средствъ не только къ удовлетворенію разнообразныхъ чувственныхъ влеченій и потребностей, но и естественнаго чувства голода. Αὐτὸς ἤρξατο ὀστερεῖσθαι—говорится въ подлинномъ текстѣ. Это выраженіе означаетъ не только то, что блудный сынъ началъ испытывать лишеніе и нужду въ противоположность прежнему избытку и довольству во всемъ, но вмѣстѣ и то, что, извѣдавъ теперь нужду собственнымъ опытомъ, онъ долженъ былъ придти хотя къ неясному сознанію собственной виновности въ ней. Слѣдовательно, этотъ моментъ

¹⁾ Godet, p. 223.

²⁾ Quaest. ev. 2, 33.

³⁾ Qui se a Christo separat, exul est patriae, civis est mundi.

былъ важнымъ начальнымъ моментомъ къ пробужденію самочувствія и самосознанія въ душѣ блуднаго сына,—былъ ему первымъ напоминаніемъ возвратиться въ домъ отца ¹⁾. „Нужда, говоритъ Лянге, которую блудный сынъ начинаетъ терпѣть только внѣшнимъ образомъ, становится переходомъ къ поворотному пункту его внутренней жизни“ ²⁾.

Блаж. Августинъ подѣ голодомъ, случившимся въ странѣ далекой, разумѣетъ голодь слова истины ³⁾, Св. Амвросій— голодь слова Божія ⁴⁾ и блаж. Теофилактъ „голодь слышанія слова Господня“ ⁵⁾,—голодь, испытываемый удалившимся отъ Бога грѣшникомъ и не нашедшимъ въ грѣховной жизни удовлетворенія потребностямъ своей природы. Примѣняя начальное бѣдственное положеніе блуднаго сына въ далекой странѣ къ грѣшнику, забывшему Бога, Годе вполне справедливо говоритъ: „свобода наслаждаться не безпредѣльна, какъ воображаетъ грѣшникъ. Она имѣетъ два рода ограниченій: однѣ представляются самимъ грѣшникомъ, какъ, напр., пресыщеніе, угрызения совѣсти, перспектива лишеній и униженій, ожидающихъ расточителя; другія—стеченіемъ внѣшнихъ неблагопріятныхъ обстоятельствъ, представляемыхъ здѣсь (въ притчѣ) тѣмъ голодомъ, который въ то время случился, каковы, напр., домашнія и общественныя бѣдствія, болѣзни и т. п., сокрушающія сердце, нигдѣ не находящее себѣ отрады и богатнаго утѣшенія. При совпаденіи этихъ двоякаго рода причинъ мѣра злополучія переполняется. Тогда наступаетъ то, что Иисусъ называетъ *остереѣбодат*—лишаться.—слово, обозначающее рѣшительную пустоту сердца, которое, послѣ служенія всѣми силами души удовольствіямъ, не находитъ ни въ себѣ, ни вокругъ себя предметовъ наслажденія“ ⁶⁾.

Удручаемый великою нуждою, блудный сынъ еще не хочетъ сознаться въ беспомощности своего положенія и употребляетъ послѣднее отчаянное усиліе собственными средствами освободиться отъ постигшаго его злополучія и возстановить свое ут-

¹⁾ Meyer, s. 471; Тренъ, стр. 332.

²⁾ Lange, s. 240.

³⁾ Fames in illa regione est indigentia verbi veritatis,—говоритъ онъ. Quaest. 2, 33.

⁴⁾ Exр. in Luc. VII, 215.

⁵⁾ Благовѣстникъ, ч. 3, стр. 255.

⁶⁾ Godet, p. 224.

раченное благосостояніе. Онъ пошелъ, присталъ къ одному изъ жителей страны той; а тотъ послалъ его на поля свои пасти свиней (ст. 15).

Присталъ въ греческомъ текстѣ передается чрезъ ἐκολληθη отъ глагола κολλάω, имѣющаго въ страдательномъ залогѣ значеніе *прилипать, приставать, прильпаяться*. По мнѣнію новѣйшихъ толковниковъ, ἐκολληθη указываетъ на то, что блудный сынъ какъ бы насильно навязался къ жителю страны и былъ принятъ имъ съ большою неохотою, противъ его воли ¹⁾. Кейль, напр., говоритъ: „слово ἐκολληθη ясно показываетъ, что житель той страны не хотѣлъ сначала брать его къ себѣ въ услуженіе и только по неотступной просьбѣ принялъ его“ ²⁾.

Въ далекой странѣ блудный сынъ прожилъ все свое имущество, тѣмъ не менѣе не встрѣтилъ здѣсь ни въ комъ къ себѣ расположеніе и сочувствія. Житель чужой страны поступилъ съ нимъ жестоко,—послалъ его отправлять самое низкое служеніе—пасти свиней. Пасеніе свиней, которыя по закону Моисееву считались животными нечистыми, признавалось Іудеями самымъ унижительнымъ, презрѣннымъ и позорнымъ дѣломъ ³⁾. „Для Іудея, говоритъ Ляйтфутъ, было безславнымъ дѣломъ пасти свиней“ ⁴⁾. По его свидѣтельству, на пасущаго свиней смотрѣли съ такимъ же презрѣніемъ, какъ на пьяницу и ростовщика ⁵⁾.

Трудъ свой блудный сынъ совершалъ только изъ-за пропитанія, но и оно отпускалось ему въ столь ничтожномъ количествѣ, что онъ радъ былъ наполнить чрево рожками, которые ѣли свиньи; но никто не давалъ ему (ст. 16).

1) Meyer, s. 471; Lange, s. 240; Shanz, s. 398.

2) Keil, s. 382. Нѣкоторые толковники въ томъ, что блудный сынъ оставался въ далекой странѣ чужимъ, не сдѣлался гражданиномъ, видятъ указаніе на оставшуюся для него возможность возвращенія къ лучшему,—утраченному имъ благосостоянію, между тѣмъ какъ этой возможности не имѣла граждане, среди которыхъ онъ временно пребывалъ. Такъ, Бенгель говоритъ: Quem reditus ad frugem manet, is saepe etiam in medio errore suo quiddam a propriis mundi civibus divisum retinet. Gnomon N. Testam, Tubingae, 1759 г., p. 285; ср. Тренчъ, стр. 333; Lange, s. 240.

3) Shanz, s. 398; Godet, p. 224; Meyer, s. 471.

4) Horae Hebraicae et. talmud., Cantabrigiae, 1658 г., pag. 136.

5) Ibid.

Рожки (εἰ κερᾶτια), которыми желалъ напитаться блудный сынъ, суть стручки хлѣбнаго дерева, извѣстнаго подъ именемъ κερᾶτῳρία и κερωῖα (сегатонія siliqua) и называвшагося по преданію „хлѣбнымъ деревомъ Іоанна Крестителя“. Плоды этого дерева по формѣ серповидные или рогообразные, откуда и получило название κερᾶτια. Внутри κερᾶτια наполнены сладкимъ веществомъ, въ Сириі, Египтѣ и южной Европѣ они составляютъ обыкновенный кормъ свиней, хотя вслѣдствіе своей дешевизны употребляются въ пищу и простымъ—бѣднымъ народомъ ¹⁾. Этими плодами блудный сынъ и желалъ напитаться, или, по буквальному переводу съ подлинника, *наполнить свое чрево* (γεμίσαι τὴν κοιλίαν). Выраженіе *наполнить чрево* даетъ представленіе о сильнѣйшемъ голодѣ блуднаго сына, указываетъ на алчную жадность голоднаго ²⁾ Желаніемъ питаться пищею, одинаковою съ свиньями, блудный сынъ уже самъ приравнивалъ себя къ животнымъ, но другіе ставили его даже ниже животныхъ, цѣнили свиней дороже его ³⁾: ему никто не давалъ свиного корму—тѣхъ рожковъ, которыми заботливо кормили свиней по возвращеніи ихъ съ пастбища. *Никто не давалъ ему* (οὐδείς ἐδίδον αὐτῷ) можетъ быть объяснено предположеніемъ, что свиньи получали свой кормъ отъ другого лица, а не отъ пасшаго ихъ блуднаго сына ⁴⁾. „И ни кто не давалъ ему, говорить де—Ветте, или потому, что кормленіе свиней было поручено другимъ, а не пасшему ихъ, или потому, что доступъ къ корыту былъ закрытъ, или же потому, что управитель, которому блудный сынъ былъ подчиненъ, былъ скупъ и золъ“ ⁵⁾. По мнѣнію нѣкоторыхъ толковниковъ упоминаніе о томъ, что блудному сыну не давали даже свиного корма, указываетъ, что онъ имѣлъ еще худшую пищу, чѣмъ κερᾶτια ⁶⁾, но контекстъ евангельской рѣчи не оправдываетъ такое пониманіе: прямой смыслъ этой рѣчи, очевидно, тотъ, что блудный сынъ сталъ получать пропитаніе въ самомъ ничтожномъ количествѣ и голодъ его сдѣлался такъ великъ, что онъ радъ бы былъ и свиному корму, но и того ему не давали.

¹⁾ Meyer, s. 471; Lange, s. 240; Olshausen, s. 670; Keil, s. 382; Shanz, s. 398.

²⁾ Meyer, s. 471.

³⁾ Godet, p. 224.

⁴⁾ Shanz, s. 398.

⁵⁾ См. цит. у Lange, s. 240.

⁶⁾ Такъ думаютъ де Ветте и Кюиноель (см. Цит. у Meyer—а, s. 471).

По толкованію блаж. Августина ¹⁾ и Иеронима ²⁾ подъ жителемъ далекой страны, къ которому присталъ блудный сынъ, нужно разумѣть діавола, а по толкованію блаж. Теофилакта—бѣсовъ ³⁾. Человѣкъ, далѣе и далѣе удаляясь отъ Бога и глубже и глубже погружаясь въ бездну грѣха, становится рабомъ его (Іоан. 8, 34) и послушнымъ исполнителемъ воли его виновника—діавола, похоти котораго и творить (Іоан. 8, 44). Діаволь, міроправитель тьмы вѣка сего (Еф. 6, 12), проявляетъ свою власть надъ грѣшникомъ не непосредственно, а черезъ тотъ самый міръ, въ которомъ грѣшникъ ищетъ счастья и блаженства, къ которому онъ прибѣгаетъ, какъ къ щедрому и послушному исполнителю его удовольствій, но у котораго, вмѣсто всего этого, находитъ самое позорное невольничество и рабство. „Бѣдственное положеніе блуднаго сына въ дому жителя далекой страны есть, говорить Года, поразительный образъ презрѣннаго и униженнаго состоянія, въ которое впадаетъ порочный человѣкъ въ отношеніи къ тому же самому міру, которому онъ посвятилъ свои самыя священныя чувства“ ⁴⁾. Свиная пища и желаніе наполнить ею чрево суть образы такого отношенія человѣка—грѣшника къ міру. Въ природѣ человѣка, поработеннаго страстямъ, божественное временно совсѣмъ меркнетъ и господствуетъ одно животное, онъ уподобляется свиньямъ—самымъ нечистымъ животнымъ. Въ разнообразномъ и неограниченномъ угожденіи своей плоти онъ ищетъ утоленія душевнаго голода, но не находитъ его: удовлетворяя страстямъ, человѣкъ не насыщается, а еще болѣе разжигается ими и побуждается къ повторенію доставляемыхъ ими минутныхъ удовольствій (Іезек. 16, 28—30). „Онъ не могъ насытиться,—говоритъ блаж. Иеронимъ о блудномъ сынѣ,—ибо сластолюбіе всегда алчетъ новыхъ удовольствій и, насладившись ими, не утоляетъ своего голода“ ⁵⁾.

Глубокое паденіе блуднаго сына было источникомъ нравственныхъ его страданій, неутомимаго и мучительнаго его голода, но оно же вмѣстѣ съ тѣмъ пробудило въ немъ самочув-

¹⁾ Quaest. ev. lib. 2, c. 33.

²⁾ Epist. 21, ad Domasum.

³⁾ Epist. 21, ad Domasum

³⁾ Благовѣстникъ, ч. 3, стр. 255.

⁴⁾ Godet, p. 225.

ствіе, сознание своего бѣдственнаго положенія и оцѣнку его, до которой прежде не возвышался его умъ, отуманенный страстями и заблужденіями. *Пришедши же въ себя*, блудный сынъ сказалъ: *сколько наемниковъ у отца моего избыточествуютъ хлѣбомъ, а я умираю отъ голода* (ст. 17).

Во все время угожденія своей плоти и служенія своимъ страстямъ блудный сынъ былъ какъ бы внѣ себя, — жилъ въ своихъ чувствахъ и въ плотскихъ побужденіяхъ, не сознавая, въ какую ужасную бездну погибели онъ погружается, но когда мѣра его страданій и бѣдствій переполнилась, онъ *пришелъ въ себя* (εφ' ἑαυτὸν δὲ ἔλθων), какъ бы пробудился отъ тяжкаго и глубокаго сна и сталъ понимать свое внутреннее состояніе и внѣшнее положеніе. Это сознание вызвало въ немъ воспоминаніе о прежнемъ его положеніи въ домѣ отца, гдѣ онъ имѣлъ во всемъ полное довольство, и заставило его сравнить это положеніе съ теперешнимъ его состояніемъ. Тамъ, въ домѣ отца, множество наемниковъ имѣютъ полный избытокъ въ хлѣбѣ, а здѣсь, на чужой странѣ, онъ, сынъ этого богатаго отца, умираетъ съ голоду, жаждетъ утолить его свинымъ кормомъ, но и того ему не даютъ. Очевидно, обращеніе блуднаго сына къ самому себѣ, сознание своего положенія произвело внутренній переворотъ въ его сердцѣ: чего онъ прежде бѣжалъ (отческаго дома), того теперь сильно желаетъ, чего онъ прежде желалъ (страны далекой), то онъ теперь ненавидитъ ¹⁾.

Свое положеніе въ далекой странѣ блудный сынъ сравниваетъ съ положеніемъ *наемниковъ* въ домѣ его отца. *Наемники* (μισθοι) — это рабочіе, нанимавшіеся поденно. Въ притчѣ они отличаются отъ рабовъ (δούλος — ст. 22), подъ которыми разумѣются служащіе высшаго ранга, напр. надсмотрщики надъ помѣстьями, виноградниками и т. п., и отъ отроковъ (παῖδες — ст. 26) — меньшихъ, но постоянныхъ домовыхъ слугъ ²⁾. Блудный сынъ, слѣдовательно, сознавалъ свое положеніе худшимъ въ сравненіи съ положеніемъ слугъ, стоявшихъ на самой низкой степени въ домѣ его отца, что указывало на искренность его чувствъ, на то, что высокомерное сердце его смирилось, и онъ получилъ возможность видѣть свое положеніе въ истинномъ его свѣтѣ.

¹⁾ Godet, p. 225.

²⁾ Lange, s. 240.

И каждый грѣшникъ, пока онъ находится во власти грѣха, бываетъ внѣ себя: онъ не сознаетъ требованій воли Божіей, не хочетъ знать ни закона естественнаго, ни закона нравственнаго. Но тяжкія слѣдствія грѣха и испытываемыя имъ внѣшнія бѣдствія, наконецъ, приводятъ его въ себя,—заставляютъ его сознать разладъ, внесенный грѣхомъ въ его сердце и душу. Это же обращеніе къ самому себѣ служитъ началомъ возвращенія грѣшника къ Богу, потому что сердце человѣческое есть природное святилище Бога. Въ возвращеніи къ Богу и въ единеніи съ Нимъ онъ начинаетъ видѣть единственный исходъ изъ своего грѣховнаго состоянія—свое спасеніе.

Размышленіе блуднаго сына о своемъ положеніи и воспоминаніе объ отцовскомъ домѣ и полномъ изобиліи въ немъ земныхъ благъ поражаетъ въ душѣ его рѣшимость возвратиться къ отцу и покаяться въ своемъ преступленіи. *Встану, говоритъ онъ, пойду къ отцу моему и скажу ему: отецъ! я согрѣшилъ противъ неба и предъ тобою и уже недостойнъ называться сыномъ твоимъ; прими меня въ число наемниковъ твоихъ* (ст. 18 и 19).

По мнѣнію Бенгеля, эти слова блуднаго сына указываютъ на начальный моментъ его раскаянія ¹⁾, но этотъ моментъ обозначенъ уже раньше въ словахъ: *пришедши въ себя*; здѣсь же изображается искренность внутренняго покаянія блуднаго сына. Эта искренность раскаянія видна изъ того, что блудный сынъ твердо надѣется на любовь отца, памятованіе о которой еще у него не угасло; что онъ на содѣянные имъ проступки противъ отца смотреть, какъ на преступленіе противъ Самого Бога; что онъ, наконецъ, желаетъ быть принятымъ въ домъ отца не какъ сынъ, а какъ только поденщикъ,—желаетъ сравняться съ нимъ во всѣхъ отношеніяхъ, считая своимъ долгомъ служить прилежно и быть послушнымъ такъ же, какъ и поденщикъ. Ни однимъ словомъ онъ не высказываетъ надежды хотя когда нибудь усерднымъ и добросовѣстнымъ выполненіемъ обязанностей поденщика заслужить названіе сына. Словомъ, блудный сынъ желаетъ какою бы то ни было цѣною освободиться

¹⁾ Gnomon, p. 285.

отъ своего бѣдственнаго положенія и дѣлами доказать искренность сознанія своего прежняго безразсудства и своей грѣховной жизни.

Рѣшаясь поваяться предъ отцемъ, блудный сынъ намѣренъ сказать ему: *я согрѣшилъ противъ неба и предъ тобою* (ἤμαρτον ἐκ τὸν οὐρανὸν καὶ ἐνώπιόν). Небо употребляется здѣсь не вмѣсто Бога, а обозначаетъ вообще жилище Бога и высшихъ небесныхъ духовъ ¹⁾. Блудный сынъ представляетъ свое противленіе отцу и попраніе имъ его отцовскихъ правъ такимъ великимъ преступленіемъ, которымъ былъ оскорбленъ весь высшій и святой духовный міръ,—этотъ мститель за оскорбленіе всѣхъ священныхъ чувствъ людей, а въ частности поправнаго долга сыновней почитательности ²⁾. Всѣ преступленія противъ ближнихъ въ собственномъ смыслѣ суть согрѣшенія противъ неба или, иначе, противъ Бога. Псалмопѣвецъ Давидъ нарушилъ седьмую заповѣдь, начертанную на второй сѣрижали, а между тѣмъ въ своемъ покаянномъ псалмѣ зывалъ: *Тебѣ, Тебѣ одному согрѣшилъ я* (Пс. 50, 6) ³⁾. Предъ отцемъ блудный сынъ согрѣшилъ тѣмъ, что отвергъ его любовь и попеченіе о себѣ. Въ моментъ удаленія сына изъ отчужденнаго дома отецъ несомнѣнно провожалъ его взоромъ, полнымъ скорби, но онъ жестоко пренебрегъ этимъ послѣднимъ его взглядомъ и оказалъ ему полное невниманіе ⁴⁾.

По возвращеніи къ отцу блудный сынъ намѣренъ просить принять его въ число своихъ наемниковъ. Ποίησόν με ὡς ἕνα τῶν μισθίων σου—говорится въ греческомъ текстѣ. Ποίησόν τινά ὡς значитъ поставлять кого нибудь въ такое положеніе, что онъ становится равнымъ другому ⁵⁾. Блудный сынъ, слѣдовательно, желалъ, чтобы между нимъ и низшимъ поденщикомъ не было никакого различія въ ихъ положеніи.

Рѣшеніе блуднаго сына возвратиться къ отцу и покаяться ему въ своемъ прегрѣшеніи служить образомъ рѣшимости грѣшника послѣ сознанія имъ своего бѣдственнаго и гибельнаго по-

¹⁾ Lange, s. 241; Meyer, s. 272; Keil, s. 383.

²⁾ Meyer, s. 472; Lange, s. 241; Godet, p. 226.

³⁾ Shanz, s. 399; Тренчъ, стр. 340. ⁴⁾ Godet, p. 226.

⁵⁾ Shanz, s. 399; Meyer, s. 472.

ложенія возвратиться къ Богу, сознаться передъ Нимъ въ своей виновности и въ своемъ недостойнствѣ и смиренно молиться Ему о помилованіи.

За намѣреніемъ блуднаго сына пойти къ отцу и покаяться ему въ своемъ преступномъ поведеніи немедленно послѣдовало исполненіе. *Онъ всталъ и пошелъ къ отцу своему* (ст. 20). Его мысль, его желаніе стало уже дѣйствиельно; слѣдовательно, рѣшеніе его возвратиться къ отцу было вполнѣ искреннимъ. *Ἦλθε πρὸς τὸν πατέρα ἑαυτοῦ*—говорится въ греческомъ текстѣ, т. е. блудный сынъ пошелъ къ своему собственному отцу. Никакого другаго приближища не было для несчастнаго сына; ни въ комъ другомъ, помимо своего отца, онъ не ожидалъ найти сожалѣнія и участія къ своему жалкому положенію ¹⁾. И въ своей надеждѣ онъ не ошибся, хотя прежде, чѣмъ онъ достигъ родительскаго дома, все произошло иначе, чѣмъ какъ имъ предполагалось. *Когда онъ былъ еще далеко, увидѣлъ его отецъ его, и сжался; и побѣжалъ, палъ ему на шею и цѣловалъ его* (ст. 20). Отецъ не случайно увидѣлъ возвращавшагося сына, но постоянно надѣялся на его возвращеніе и ожидалъ его, почему часто послѣ ухода его изъ дома всматривался вдаль ²⁾.

Въ быстромъ отправленіи отца на встрѣчу сына и въ его поцѣлуйхъ ему выразилась нѣжная отцовская любовь къ сыну; онъ хотѣлъ предупредить этою любовью ожидавшееся имъ со стороны сына раскаяніе и тѣмъ облегчить тяжелый моментъ этого раскаянія. Легко могло быть, что безъ такой предупредительной отцовской любви сынъ въ послѣднюю минуту могъ оказаться малодушнымъ, поколебаться въ своемъ рѣшеніи предстать предъ отцемъ ³⁾. Его могъ удержать отъ этого рѣшенія стыдъ показаться предъ отцемъ въ жалкомъ и несчастномъ видѣ и страхъ возбудить въ сердцѣ его гнѣвъ и заслуженныя упреки и наказаніе.

Цѣловалъ его въ подлинномъ текстѣ передается *καταφιλήσεν αὐτόν*. *Καταφιλέω* значитъ расцѣловать и въ этомъ значеніи употребляется въ другихъ мѣстахъ св. Писанія (Быт. 45, 40; Лк. 7, 38.); слѣдовательно, отецъ запечатлѣлъ на устахъ сына не одинъ поцѣлуй, а цѣловалъ его много и долго ⁴⁾.

¹⁾ Meyer, s. 472.

²⁾ Keil, s. 383; Lange, s. 241.

³⁾ Shanz, s. 399.

⁴⁾ Ibid.

Подъ любовью отца, выказанной имъ своему блудному сыну при его встрѣчѣ, изображается безконечное милосердіе Божіе къ кающемуся грѣшнику,—божественная любовь, предваряющая покаяніе грѣшника и облегчающая путь къ этому покаянію. „Сердце Самого Бога, говоритъ Годе, раскрывается въ этомъ повѣствованіи (т. е. въ повѣствованіи о встрѣчѣ отцемъ сына). Въ каждомъ словѣ проявляется душевное движеніе все болѣе нѣжное и святое. Богъ замѣчаетъ самый слабый вздохъ, который пробуждается о Немъ въ развращенномъ сердцѣ; и лишь только это сердце дѣлаетъ шагъ къ Нему, Онъ Самъ встрѣчаетъ его и проявляетъ ему Свою любовь“¹⁾, проявляетъ, слѣдуетъ добавить, одобряя и укрѣпляя грѣшника на пути къ покаянію и примиренію съ Нимъ, благодать и святость Котораго онъ оскорбилъ. Св. апостоль Іаковъ выставляетъ побужденіемъ къ покаянію согрѣшившихъ именно то, что Богъ идетъ навстрѣчу каждому кающемуся грѣшнику. *Покоритесь, говоритъ Апостоль, Богу; противустаньте диаволу, и убуджитъ отъ васъ. Приблизьтесь къ Богу и приблизится къ вамъ* (Іак. 4, 7—8).

Блудный сынъ шелъ къ отцу съ чистосердечнымъ сознаніемъ своей вины и съ искреннимъ намѣреніемъ покаяться предъ нимъ въ своемъ проступкѣ и при приближеніи къ отцу не только не встрѣтилъ никакого препятствія къ осуществленію своего намѣренія, а, наоборотъ, въ любви отца и милостивой встрѣчѣ его нашелъ къ тому поощреніе и новое побужденіе. И вотъ онъ приноситъ покаяніе. Онъ говоритъ отцу: *Отче я согрѣшилъ противъ неба и предъ тобою, и уже недостойнъ называться сыномъ твоимъ* (ст. 21). Сынъ высказываетъ теперь только признаніе въ своемъ тяжеломъ преступленіи, между тѣмъ какъ умалчиваетъ о принятіи его въ число наемниковъ своихъ, о чемъ онъ намѣренъ былъ просить его ранѣе, когда рѣшилъ идти къ нему съ раскаяніемъ (см. ст. 19). Это умалчаніе его было не намѣреннымъ; оно обуславливалось не эгоистическимъ его соображеніемъ воспользоваться любовнымъ отношеніемъ къ нему отца и занять въ его домѣ лучшее поло-

1) Godet, s. 227.

женіе сравнительно съ тѣмъ, на какое онъ первоначально считывалъ, а необходимо вызывалось силою высказанной ему отеческой любви. Растроганный любовью отца, сынъ получилъ твердую увѣренность въ отцовскомъ прощеніи и эта увѣренность не позволила ему произнести свою просьбу о принятіи его въ число наемниковъ. Эта просьба была теперь неумѣстна и неприлична ¹⁾. Бенгель говоритъ, что сынъ не высказалъ всего, что рѣшилъ сказать отцу, или потому что сыновняя увѣренность, возбужденная ласковою встрѣчею отца, совершенно заглушила въ немъ раболѣпное чувство, или же потому, что любовь отца заградила уста сына ²⁾. Нѣкоторые изъ толковниковъ, кромѣ того, причину умолчанія сына о приѣмѣ его въ число наемниковъ полагаютъ въ томъ, что отецъ не допустилъ его высказаться, не давалъ ему говорить, такъ какъ самъ не пріостанавливалъ своей рѣчи ³⁾.

Каждый кающійся грѣшникъ въ моментъ своего покаянія, если только оно истинно и искренне, исповѣдуетъ предъ Господомъ, подобно блудному сыну, только свою виновность и свое недостоинство, вполнѣ ввѣряя себя божественной любви и милосердію. Прекрасный образъ такого кающагося грѣшника представляетъ собою тотъ евангельскій мытарь, который въ храмѣ, *стоя вдали, не смѣлъ даже поднять глазъ на небо; но ударяя себя въ грудь, говорилъ; Боже! будь милостивъ ко мнѣ грѣшнику!* (Лк. 18, 13).

Отецъ увѣряетъ покаявшагося сына въ прощеніи его не словами, не отвѣтомъ на его рѣчь, а самымъ дѣломъ, отдавая своимъ слугамъ приказаніе возстановить его въ томъ положеніи, которое принадлежало ему, какъ сыну ⁴⁾. *Онъ сказалъ рабамъ своимъ: принесите лучшую одежду, и одѣньте его и дайте перстень на руку его, и обувь на ноги* (ст. 22). Отецъ не могъ видѣть безобразнаго тряпья, въ которое былъ одѣченъ его сынъ, нищенской его одежды, а поэтому приказываетъ прежде всего принести для него другую одежду. *Одежду* въ подлинномъ текстѣ стоитъ τῆν στολήν. 'Н столѣ—это длин-

¹⁾ Meyer, s. 472; Lange, s. 241.

²⁾ Gnomon, p. 286.

³⁾ Keil, s. 383; Shanz, s. 399.

⁴⁾ Filio respondet re ipsa—говорить Бенгель. Gnomon, p. 286.

ная и широкая бѣлая одежда, въ которую облачались знатные евреи (Мар. 12, 38; 16, 5). Слуги должны были принести для сына не просто τὴν στολήν, а τὴν στολήν τὴν πρῶτην. 'Н прῶτη' одни изъ толковниковъ придаютъ значеніе *лучшая* ¹⁾, а другіе — *первая* ²⁾, т. е., по мнѣнію первыхъ слуги должны были одѣть сына въ самую лучшую одежду изъ бывшихъ въ домѣ, или, иначе, въ первую одежду по сравнительному достоинству, а по мнѣнію вторыхъ—въ одежду, прежде принадлежавшую сыну и носившуюся имъ, когда онъ былъ еще въ домѣ отца. Мнѣніе первыхъ представляется болѣе вѣроятнымъ: если бы рѣчь шла объ одѣждѣ, прежде принадлежавшей сыну, то въ подлинникѣ послѣ прῶτην должно было бы стоять αὐτοῦ. Облеченіе сына въ лучшую одежду, въ одежду людей свободныхъ — господъ, означало возстановленіе его въ прежнемъ его положеніи, возвращеніе ему достоинства и правъ сына въ домѣ отца ³⁾. На то же указывали и украшеніе его руки перстнемъ, (δακτύλιον) и обутиѣ ногъ въ сапоги (ὑποδηματα), что, по приказанію отца, должны были также совершить слуги. Перстень съ печатью носили на рукахъ только свободные люди; равнымъ образомъ, и сапоги составляли обувь свободныхъ людей: рабы обыкновенно ходили въ сандаліяхъ ⁴⁾.

Возстановленіе блуднаго сына въ достоинствѣ и правахъ, принадлежавшихъ ему до удаленія изъ дома отца, указываетъ на оправданіе, даруемое Богомъ вѣрующему и кающемуся грѣшнику. Богъ даруетъ такому грѣшнику, сообразно искренности его раскаянія и глубинѣ его вѣры, оправданіе полное и совершенное и даруетъ его туне, не требуя никакого унижительнаго искуса, не опредѣляя его ни въ какое худшее состояніе. Одежда, перстень и сандаліи, которыми отецъ надѣлилъ кающегося сына, служатъ именно выраженіемъ совершеннаго

1) Τιμωτάτη—говоритъ Евоній Зигабень. Proferte vestem illam omnium, quae domi sunt, pretiosissimam, quae illo, aut illo loco recondita est—говоритъ Мальдонатъ. Comment, p. 270; ср. Keil, s. 384; Meyer, s. 473; Shanz, s. 400; Godet, p. 228.

2) „Одѣваютъ, говорятъ блаж. Теофилактъ, въ прежнюю одежду (τὴν στολήν παλαιάν), которую мы носили прежде грѣха“. Благовѣстникъ, ч. 3, стр. 259.

3) Lange, s. 241.

4) Meyer, s. 473; Lange, s. 241; Keil, s. 384.

возрожденія грѣшника и усыновленія его Отцу всѣхъ, Богу ¹⁾. Учители Церкви ²⁾ и нѣкоторые изъ новѣйшихъ толковниковъ ³⁾ каждому изъ указанныхъ знаковъ сыновняго достоинства возвратившагося сына придаютъ особое значеніе примѣнительно къ различнымъ сторонамъ божественнаго оправданія и усыновленія. Такъ, подъ одеждою они разумѣютъ божественное правосудіе, подъ перстнемъ съ печатью—печать Св. Духа (2 Кор. 1, 22), которая свидѣтельствуетъ вѣрнымъ объ ихъ усыновленіи (Гал. 4, 6; Рим. 8, 23; 2 Кор. 5, 5), подъ обувью—способность и готовность идти по путямъ Божиимъ (Зах. 10, 12; Еф. 6, 15).

Послѣ того, какъ отецъ возстановилъ возвратившагося къ нему сына въ его сыновнихъ правахъ, онъ повелѣлъ своимъ слугамъ приготовить все необходимое для пира, который пожелалъ устроить по случаю возвращенія сына. *Приведите*, сказалъ онъ имъ, *откормленнаго тельника и заколите; станемъ ѣсть и веселиться* (ст. 23). Приказаніемъ заклать откормленнаго тельника и приглашеніемъ всѣхъ домочадцевъ къ пиру и веселію отецъ желаетъ показать сыну, насколько онъ ему милъ и любезенъ и какъ велика его радость по случаю его возвращенія.

Откормленнаго тельника въ греческомъ текстѣ стоитъ: τὸν μόσχον τὸν σκευτὸν. Членъ τὸν указываетъ на одного опредѣленнаго тельника, который стоитъ въ хлѣбѣ уже готовый къ закланію, какъ предназначенный къ радостному торжеству ⁴⁾. На востокѣ было въ обычаѣ, чтобы каждый зажиточный крестьянинъ питалъ на своемъ дворѣ тельника, приготовляя его для могущаго встрѣтиться радостнаго торжества ⁵⁾. Такой тельнокъ и разумѣется въ притчѣ. *Заколите* по-гречески θύσατε; нѣкоторые толковники θύσατε переводятъ *принесите въ жертву* ⁶⁾, но тельнокъ предназначался не для жертвы, а для вкушенія на пиру, почему θύσατε и слѣдуетъ переводить *убейте, заколите*. *Станемъ ѣсть и веселиться* (φαγόντες εὐφραίνεσθαι)

¹⁾ Godet, p. 228.

²⁾ Иеронимъ: Ер. 21, ad Damasum; Теофилактъ: Благоговѣстникъ, ч. 3, стр. 260.

³⁾ Olshausen, s. 671.

⁴⁾ Meyer, s. 473; Lange, s. 241.

⁵⁾ Godet, p. 229.

⁶⁾ См. у Shanz'a, s. 400 и у Meyer—a, s. 473.

Кюивоелемъ перефразируется: *laiti erulemur* ¹⁾, но согласно съ евангельскимъ текстомъ слѣдуетъ сказать: *erulantes laetetur* ²⁾.

Учители церкви ³⁾ подъ откормленнымъ теленкомъ разумѣютъ Христа, закланнаго и до сихъ поръ въ таинствѣ Евхаристіи закалаемаго за грѣхи міра, но эта аллегорія совершенно не оправдывается евангельскимъ текстомъ, почему и отвергается новыми толковниками, начиная съ Мальдоната ⁴⁾.

Отдавая приказаніе слугамъ о приготовленіи пира, отецъ объявляетъ имъ и причину, вслѣдствіе которой онъ намѣренъ устроить пиръ. *Ибо этотъ сынъ мой, говоритъ онъ, былъ мертвъ и ожилъ, пропалъ и нашелся* (ст. 24).

Былъ мертвъ и ожилъ (*νεκρός ἦν, καὶ ἀνέζησεν*) толковники понимаютъ различно. По мнѣнію однихъ, отецъ хочетъ сказать этими словами, что сынъ его былъ доселѣ, во все время своей грѣховной жизни, нравственно, духовно мертвымъ, а послѣ раскаянія воскресъ для новой и болѣе возвышенной жизни ⁵⁾; другіе же думаютъ, что отецъ указываетъ только на то, что сынъ для него былъ умершимъ послѣ своего удаленія изъ его дома, что онъ потерялъ было этого сына, ушедшаго отъ него въ невѣдомую страну, а теперь нашелъ его,—онъ возвратился къ нему ⁶⁾. Такъ, Кейль разсуждаетъ: „Подъ выраженіемъ: *νεκρός ἦν καὶ ἀνέζησεν* нельзя разумѣть смерть духовную, потому что не объ обращеніи сына отъ нравственнаго заблужденія желаетъ отецъ объявить слугамъ, а только хочетъ указать имъ на возвращеніе пропадавшаго сына, какъ на основаніе къ приготовленію пиршества ⁷⁾. Болѣе соответствующимъ дѣлу представляется мнѣніе первыхъ толковниковъ по слѣдующимъ основаніямъ: 1) на языкѣ Св. Писанія выраженія *быть мертвымъ* обыкновенно обозначаетъ жизнь

¹⁾ Цит. см. у Meyer—а, с. 473.

²⁾ Meyer, с. 473.

³⁾ Блажен. Иеронимъ, бл. Августинъ, св. Амвросій, блаж. Теофилактъ и Евѣнгій Зигабень.

⁴⁾ Comment., р. 272.

⁵⁾ Евѣ. Зигабень говоритъ: *Νέκρωσιν μὲν καὶ ἀπόλειαν φησὶ τὴν ἀπὸ τῆς ἀμαρτίας, ἀναζώωσιν δὲ καὶ εὐρεσιν τὴν ἀπὸ τῆς μετανοίας*; ср. Meyer, с. 473; Lange, с. 241.

⁶⁾ Такъ думаютъ Паулюсъ и де Ветте. См. Цит. у Lange, с. 241.

⁷⁾ Comment., с. 384.

грѣховную (Мѡ. 4, 16; 8, 22; 1 Тим. 5, 6; Еф. 2, 1; 5, 14; Рим. 6, 13), а *жить*—жизнь по Богѣ (Іоан. 10, 28); 2) сообразно съ содержаніемъ ст. 20 душа отца въ это время могла быть полна только мыслию о нравственной духовной перемѣнѣ сына; 3) тѣ же самыя слова отецъ употребилъ въ разговорѣ со старшимъ сыномъ (ст. 22), который, зная прежнее состояніе своего брата (ст. 30), могъ понимать ихъ только въ нравственномъ смыслѣ; 4) мысль о томъ, чѣмъ былъ сынъ для отца до возвращенія его домой, и что онъ есть для него теперь, по возвращеніи, выражается далѣе—словами: *пропадалъ и нашелся* (ἀπολωλώς ἦν, καὶ εὗρέθη) ¹⁾.

И начинали веселиться (ст. 24), т. е. пирь, приготовленный слугами, по распоряженію отца, начался. *Ευφραίνεσθαι* (веселиться) само по себѣ не слѣдуетъ понимать въ смыслѣ *erulati*, какъ понимаетъ Кюиноель ²⁾, но пирь уже разумѣется самъ собой послѣ сказаннаго въ 23-мъ стихѣ ³⁾.

Радостный пирь отца соотвѣтствуетъ той радости, которая бываетъ на небѣ о кающемся грѣшникѣ и о которой Самъ Господь сказалъ: *бываетъ радость у Ангеловъ Божіихъ и объ одномъ грѣшникѣ кающемся* (ст. 10).

Изобразивъ предъ фарисеями и книжниками поведеніе младшаго, или блуднаго сына, его отношеніе къ отцу и отношеніе отца къ нему, Господь чрезъ то ясно показалъ имъ, что ропоть ихъ на Него за обращеніе съ мытырями неоснователенъ, потому что эти мытари суть кающіеся грѣшники, о которыхъ бываетъ радость на небѣ (Лук. 15, 7 и 10), Онъ же для того и пришелъ въ міръ, чтобы *призвать грѣшники на покаяніе* (Мате. 9, 13). Если же имъ кажется поведеніе Его соблазнительнымъ, и они ропщутъ на Него, то потому только, что, будучи горды своею мнимою праведностію, они не имѣютъ любви къ ближнимъ,—они жестокосерды и безсердечны. Это Господь показываетъ, описывая поведеніе и отношеніе къ отцу старшаго сына.

¹⁾ Meyer, s. 473; Lange, s. 241. Паулюсъ, де Ветте и Блекъ, такъвъ образомъ, совершенно невѣрно толкуютъ: *νεκρός*—*умершій для меня* (чрезъ свое удаленіе и распутную жизнь) *ἀπολωλώς* *убыжавшій*, пропавшій безъ вѣсти.

²⁾ Цит. у Lange, s. 241.

³⁾ Meyer, s. 473.

Старшій сынъ его былъ на полѣ; и, возвращаясь, когда приблизился къ дому, услышалъ пѣніе и ликование и призвалъ одного изъ слугъ, спросилъ; что это такое? (ст. 25 и 26).

Старшій сынъ въ противоположность младшему, ушедшему изъ дома отца и распутно проживавшему имѣніе его, представляется усердно работавшимъ на полѣ отца съ утра и до поздняго вечера. Онъ, какъ уже и было сказано въ своемъ мѣстѣ, есть образъ книжниковъ и фарисеевъ, которые заботились о ревностномъ выполненіи внѣшнихъ предписаній закона и въ этомъ полагали свою праведность,—въ то время, какъ иудеи явно нарушали и попирали требованія этого закона. Видѣтъ съ фарисеями подл старшимъ сыномъ разумѣются и всѣ наружно благочестивые люди, въ исполненіи внѣшней обрядовой релігіозности полагающіе свою праведность, любви же къ ближнимъ не имущіе.

Приближаясь, при возвращеніи съ работы, къ дому отца, старшій сынъ услышалъ пѣніе и ликование (*συμφωνίας καὶ χορῶν*). На востокѣ во время торжественныхъ званныхъ обѣдовъ у людей богатыхъ и именитыхъ играли наемные музыканты и пѣли наемные пѣвцы, игра и пѣніе которыхъ сопровождалось танцами и плясками пѣвицъ. Эта игра, пѣніе и пляски, служившія къ увеличенію веселья и радости пирравшихъ ¹⁾, сопровождали и пиръ, устроенный отцемъ по случаю возвращенія его младшаго сына; они и были услышаны старшимъ сыномъ. Услышавъ ихъ, онъ не идетъ самъ въ домъ, какъ это бывало съ нимъ при возвращеніи съ работы, а останавливается внѣ дома и отъ слуги извѣдываетъ причину веселья въ домѣ. Что это такое? спрашиваетъ онъ отрывочно и сурово слугу, сопровождая, можетъ быть, свой вопросъ негодующимъ жестомъ по направленію къ дому отца. Какъ это могло случиться, что отецъ въ его отсутствіе устроилъ пиръ, и какая была причина этого пира? Въ уважительности причины его со стороны отца онъ не можетъ допустить и мысли. Эти немногія черты ясно рисуютъ непрожелательный характеръ старшаго сына, его недовѣріе

¹⁾ Shanz, s. 400; Meyer, s. 474.

къ отцу, скрытую досаду на него и недовольство имъ, устроившимъ пиръ безъ вѣдома и согласія его, старшаго сына.

Въ нежеланіи старшаго сына войти въ домъ, гдѣ происходилъ веселый и радостный пиръ, и въ его явной досадѣ на отца съ очевидною ясностію изображается ропотъ фарисеевъ на Христа, за принятіе имъ мытарей и грѣшниковъ и за раздѣленіе съ ними трапезы,—фарисеевъ, не хотѣвшихъ имѣть ничего общаго съ порочными людьми и не принимавшихъ участія въ радости Господа о спасеніи ихъ (ст. 2).

Слуга на вопросъ старшаго сына о причинѣ ликованія въ домѣ его отца отвѣчаетъ кратко и ясно. *Онъ сказалъ ему: братъ твой пришелъ; и отецъ твой закололъ откормленнаго теленка, потому что принялъ его здоровымъ* (ст. 27).

Нѣкоторые толковники въ отвѣтѣ слуги находятъ скрытое озлабленіе къ отцу, безсердечное презрѣніе и насмѣшку надъ нимъ, выражавшіеся имъ съ цѣлью расположить къ себѣ старшаго сына, явно обнаружившаго неудовольствіе на отца ¹⁾, но въ евангельскомъ текстѣ нѣтъ основаній къ такому пониманію словъ слуги. Онъ хотѣлъ только указать на самый фактъ и причину его. Перваго онъ достигаетъ, говоря о закланіи откормленнаго теленка, безъ чего, по его представленію, не мыслимъ и пиръ, съ котораго несутся музыка и пѣніе, а втораго,—указывая на то, что отецъ принялъ младшаго сына здоровымъ (*ὄψιαίοντα ἀπέλαβεν*),—здоровымъ тѣлесно, а не нравственно и духовно, въ какомъ смыслѣ ранѣ говорилъ о его выздоровленіи отецъ (ст. 24) ²⁾.

Отвѣтъ слуги старшему сыну самъ по себѣ не заключалъ ничего такого, что бы въ немъ могло ему не понравиться, и, по мнѣнію отвѣчавшаго, онъ, несомнѣнно, былъ вполне достаточно для того, чтобы разсѣять недоумѣніе вопрошавшаго и заставить его войти въ домъ и принять участіе въ пирѣ. Но случилось не такъ. Старшій сынъ *осердился, и не хотѣлъ войти* (ст. 28),—осердился, очевидно, по поводу самого факта, сообщеннаго слугою, и его причины,—по поводу именно устройства отцемъ пира по случаю возвращенія младшаго сына.

¹⁾ См. у Lange, s. 241; у Тренча, стран. 349, прим. 63.

²⁾ Lange, s. 241; Shanz, s. 401; Meyer, s. 474.

Свое огорченіе и негодованіе на отца онъ уже больше не желаетъ и скрывать,—онъ не идетъ въ домъ отца.

Отъ того же ли самаго слуги, или отъ кого другаго отецъ узналъ, что старшій сынъ его не желаетъ идти въ домъ по возвращеніи съ поля, и онъ, *вышедши, звалъ его* (ст. 28). *Звалъ его* въ греческомъ текстѣ стоитъ *παρηγάλει αὐτόν*. *Парехάλει* толковники придаютъ различное значеніе: просилъ его ¹⁾, призывалъ его ²⁾, пригласилъ его войти ³⁾; но, повидимому, лучше понимать этотъ глаголь въ томъ смыслѣ, что отецъ ласковыми и кроткими словами старался уговорить сына измѣнить свой образъ мыслей объ отношеніи его къ младшему его брату и войти въ домъ и принять участіе въ радости и весельи ⁴⁾. Въ такомъ образѣ дѣйствія отца ярко обнаруживается вся сила любви его, изъ-за строптивости и самолюбивой безсердечности старшаго сына оставившаго даже на время пирь.

И Богъ—Отецъ всѣхъ, по своему безконечному милосердію, не лишалъ своей любви гордыхъ фарисеевъ: чрезъ Господа Иисуса Христа Онъ обращалъ къ нимъ Свое любвеобильное слово, призывая ихъ къ покаянію и обращенію.

Стараніе отца вызвать у старшаго сына сочувствіе къ его младшему брату и убѣдить его принять участіе въ ихъ радостномъ торжествѣ не имѣло успѣха: онъ съ явною непочтительностію упрекаетъ отца въ несправедливости, по его мнѣнію, обнаружившейся, во 1-хъ, въ образѣ его дѣйствія по отношеніи къ нему, старшему сыну, и, во 2-хъ, въ отношеніяхъ его къ сыну младшему.

Несправедливость отца къ старшему сыну будто бы явствовала изъ того, что онъ за долготѣнюю его службу и послушаніе отцу не получилъ никакой награды. *Вотъ я столько лѣтъ служу тебѣ, и никогда не преступалъ приказанія твоего; но ты никогда не далъ мнѣ и казенка, чтобы мнѣ повеселиться съ друзьями моими*,—говоритъ старшій сынъ (ст. 29). Вмѣненіе въ заслугу долготѣія служенія отцу и ожиданіе отъ него за это служеніе награды ясно показываютъ, ка-

1) Такъ Лютеръ. Цит. у Lange, с. 242.

2) Такъ Кьяноель. Цит. Ibid.

3) Lange, с. 242.

4) Meyer, с. 474.

кого характера было это служеніе. Это было не служеніе сына любимому отцу, а служеніе раба своему господину, служеніе не по свободной любви и изъ-за любви, а служеніе раболѣпное изъ-за платы и награды. Таково именно было служеніе Богу фари́сеевъ, ревностныхъ исполнителей внѣшнихъ требованій закона, мвившихъ чрезъ исполненіе этихъ требованій заслужить оправданіе, но не познававшихъ своей сердечной язвы и не разумѣвшихъ, что значить *милости хочу, а не жертвы* (Мѡ. 9, 13), не стремившихся сдѣлаться кроткими и милосердыми.

Пристрастное отношеніе отца къ младшему сыну представляется старшему чрезъ контрастъ этого отношенія съ отношеніемъ къ нему самому. *А когда, говорить онъ отцу, этотъ сынъ твой, расточившій имѣніе твое съ блудницами, пришелъ, ты закололъ для него откормленнаго теленка* (ст. 30). Эти слова не только обнаруживаютъ раздраженіе старшаго сына противъ отца и порицаніе образа его дѣйствій, но и высокую степень недоброжелательности и пренебреженіе къ возвратившемуся домой брату. Онъ не называетъ его своимъ братомъ, а говоритъ: *этотъ сынъ твой* (ὁ υἱὸς σου οὗτος), и не стѣсняется предъ отцемъ, который уже все простилъ блудному сыну, поднять завѣсу прежней его грѣховной жизни, которой онъ даже не могъ хорошо и знать, такъ какъ она протекала вдали отъ него. Такъ люди, наружно благочестивые, подобные лицемернымъ фари́сеямъ, не могутъ понять, какъ грѣшники, послѣ долгой грѣховной жизни, одумываются, раскаиваются и заслуживаютъ любовь и милосердіе Божіе, и не уразумѣвая этого, пренебрегаютъ ими, какъ недостойными. Въ такомъ ослѣпленіи находился Симонъ фари́сей, при видѣ жены, обливавшей слезами ноги Господа, говорившей: *если бы онъ былъ пророкъ, то зналъ бы, кто и какая женщина прикасается къ Нему, ибо она грѣшница* (Лук. 7, 39).

Отвѣтъ отца старшему сыну принаровленъ къ двумъ обвиненіямъ, выставленнымъ имъ противъ отца. Обращаясь къ сыну съ любвеобильнымъ выраженіемъ τέχνον, онъ прежде устраняетъ его обвиненіе противъ себя, говоря: *ты всегда со мною, и все мое твое* (ст. 31). Этими словами онъ раскрываетъ сыну свое

отношеніе къ нему въ настоящемъ его свѣтѣ. Вся жизнь сына протекала въ родительскомъ домѣ; все здѣсь было въ его волѣ; онъ могъ веселиться, когда хотѣлъ и сколько хотѣлъ,—могъ наслаждаться ежедневно близостию къ нему отца, которая сама по себѣ есть источникъ радости и довольства, могъ пользоваться всеми тѣми преимуществами, которыя обусловливались этою близостию и соединялись съ его сыновнимъ положеніемъ. Если же онъ не считалъ свое положеніе въ домѣ отца такимъ, то причина этого была не въ отцѣ, а въ немъ самомъ, сердце котораго не горѣло любовью къ отцу, не отвѣчало по своимъ чувствованіямъ любвеобильному его сердцу. Онъ самъ себя отдалилъ отъ отца, порвалъ единеніе съ нимъ въ которомъ и заключалось для него счастье и благополучіе. Если же онъ сознавалъ это и полагалъ свое благополучіе въ близости къ отцу, въ единеніи съ нимъ во всемъ, то не сталъ бы безжалостно осуждать и своего младшаго брата, который такъ долго былъ далеко отъ отца, и повялъ бы, *что надо радоваться и веселиться, что братъ его былъ мертвъ и ожилъ; пропалъ и найденъ* (ст. 32),—т. е. вновь возвратился къ единенію съ отцемъ, отчужденіе отъ котораго было причиною его злополучія.

Подобно старшему сыну, и фарисеи и книжники всегда могли быть близкими къ Богу, имѣть доступъ къ Нему, пользуясь закономъ и божественнымъ откровеніемъ, но сами себя отдаляли отъ Него своимъ самомнѣніемъ и гордымъ превозношеніемъ предъ ближними; Богъ любви и безконечнаго милосердія не могъ благоволить къ нимъ, которые должны бы были радоваться и веселиться объ обращеніи грѣшника, но не дѣлали этого, ложно представляя только самихъ себя праведными, а вслѣдствіе того и единственными наслѣдниками царства Божія.

Притча умалчиваетъ о рѣшеніи, которое принялъ старшій сынъ послѣ послѣдней рѣчи отца. Фарисеямъ и книжникамъ самимъ предоставлялось рѣшить: войти ли имъ въ царствіе Божіе, въ которое они призываются Господомъ, или остаются внѣ его?

Заканчивая изъясненіе притчи о блудномъ сынѣ, Ольсгаузенъ говоритъ: „Представленіе ап. Павла о недостаточности νόμος (закона) къ истинной δικαιοσύνη (праведности) и о необходимости

другаго пути спасенія чрезъ *πίστις* и *χάρις* (вѣра а благодать) составляетъ лучшій комментарий къ этой притчѣ¹⁾. Вполнѣ согласно съ нимъ разсуждаетъ и Лянге²⁾. Яснѣе и проще мысль ихъ можно выразить такъ: дѣла закона сами по себѣ не приближаютъ насъ къ Богу, и спасеніе есть чистый даръ благодати Божіей. По сему единственный путь ко спасенію и для мнимыхъ праведниковъ и для явныхъ грѣшниковъ есть путь самопознанія, покаянія и обращенія и вѣры въ безконечное милосердіе Божіе, по которому и *Сынъ Человеческій пришелъ отдать душу Свою для искупленія многихъ* (Матѣ. 20, 28) и *излить за многихъ кровь свою во оставленіе грѣховъ* (Матѣ. 26, 28).

Ив. Перовъ.

¹⁾ Olshausen, s. 673.

²⁾ Lange, s. 242.

О воспитаніи еврейскаго юношества въ Вѣтхомъ Завѣтѣ.

Ни у одного народа воспитаніе юношества не находилось въ такой тѣсной и неразрывной связи съ религіознымъ культомъ, какъ у евреевъ. У нихъ воспитаніе и религіозность были понятіями почти тождественными. Если по библейскому ученію: *спья свято стояніе міра*, то по позднѣйшему воззрѣнію еврейскихъ учителей святость народа условливалась именно непрерывнымъ, начиная съ дѣтскаго возраста, изученіемъ закона Моисея въ связи съ народнымъ преданіемъ и точнымъ примѣненіемъ всего этого къ частнымъ случаямъ жизни, ко всѣмъ отдѣльнымъ поступкамъ поведенія „Міръ держится только лепетомъ дѣтей въ школѣ“, говорили позднѣйшіе раввины. Такимъ образомъ, воспитаніе и обученіе дѣтей составляло для евреевъ не только нравственную, но и положительную религіозную обязанность ¹⁾).

Мы сказали, что въ основѣ ветхозавѣтнаго воспитанія дѣтей у евреевъ лежали ихъ религіознонравственныя воззрѣнія, источникомъ которыхъ служилъ законъ Моисеевъ, и народное преданіе. Изъ первой книги закона, а еще раньше изъ преданія еврейскій народъ ясно понималъ не только то, съ какою цѣлью совершилось Богомъ его избраніе (Быт. XVIII 18), но и въ какомъ отношеніи было важно и должно было стоять къ этому великому религіозно-историческому акту все то многочисленное потомство, относительно котораго Іегова такъ *настойчиво* ²⁾ повторялъ свои обѣщанія. „Отъ Авраама, говорилъ

¹⁾ Тракт. Шаб., 119. См. Школа и трудъ по Талмуду Е. А. Шура, 1880 г. стр. 4—7.

²⁾ Быт. XXVIII, 14; XXXV, 11—12; XLVI, 3 и др.

Господь, точно произойдетъ народъ великій и сильный, и благословятся въ немъ всѣ народы земли. Ибо Я избралъ его для того, чтобы онъ заповѣдалъ сынамъ своимъ и дому своему послѣ себя, ходить путемъ Господнимъ, творя правду и судъ; и исполнить Господь надъ Авраамомъ (все), что сказалъ о немъ“ (Быт. XVIII, 18—19). Смыслъ этихъ словъ естественно обязывалъ евреевъ смотрѣть на своихъ дѣтей прежде всего какъ на избранниковъ Божіихъ, имѣвшихъ въ послѣдствіи содѣйствовать осуществленію исторической цѣли призванія еврейскаго народа. Имѣя это въ виду, а также признавая дѣтей существами богоподобными, (такъ какъ люди сотворены по образу и подобию Божію (Быт. I, 26—27), ниспосылаемыми Богомъ въ награду за вѣру и благочестіе (ис. 126, 3, 127, 3—7. Притч. XVII, 6), евреи питали такую сильную любовь къ дѣтямъ, какой не знали народы древности, вынуждавшіеся подчинять свои личныя родительскія чувства къ дѣтямъ то государственнымъ законамъ, то общепринятымъ языческимъ обычаямъ, въ силу которыхъ, какъ это мы знаемъ изъ исторіи, напримѣръ, древней Греціи и Рима,—дѣти нерѣдко были предаваемы и даже умерщвляемы родителями.

Евреи обращали свое вниманіе, главнымъ образомъ, на духовную сторону дѣтей, считали ихъ членами царства Божія на землѣ и въ виду сего любили не только тѣхъ дѣтей, которыя по крѣпости своего здоровья обѣщали быть полезными членами общества, какъ это было, напримѣръ, въ Греціи, но—всѣхъ дѣтей, и потому имѣть послѣднихъ какъ можно больше они всегда желали и стремились. Вслѣдствіе именно этого у евреевъ допускалась полигамія (Авраамъ, Іаковъ), бесплодіе же почиталось Божественнымъ испытаніемъ (Быт. XXX, 23; 1 Цар. I, 5—6), которое иногда оплакиваемо было горькими слезами (1 Цар. I, 7—10); и такъ какъ оно считалось позоромъ для израильянки, то еврейскія женщины обращались къ Богу съ особенно усиленными мольбами о дарованіи имъ дѣтей, при чемъ скорѣе соглашались посвятить ихъ на служеніе Іеговѣ, или отречься отъ правъ на супружеское сожителство съ мужемъ въ пользу другой женщины, наконецъ, даже—умереть, нежели жить, безъ потомства, служа позоромъ среди

людей. Такъ жена Елканы, Анна, въ своей пламенной молитвѣ къ Богу, даетъ обѣтъ посвятить просимаго сына всецѣло на служеніе Богу, лишь бы не оставаться бездѣтною (1 Цар. 1 11). Рахиль, опечаленная продолжительнымъ бесплодіемъ, въ то время какъ Лія родила уже Иакову нѣсколькихъ сыновей, обращается къ Иакову съ слѣдующими словами: „дай мнѣ дѣтей; а если не такъ, я умираю“ (Быт. XXX, 1). Она, какъ раньше Сарра, жена Авраама (Быт. XVI, 2), предлагаетъ Иакову лучше войти въ супружескія отношенія со служанкой, чѣмъ оставаться бездѣтною: „вотъ служанка моя Валла, войди къ ней, пусть она родить на колѣна мои, чтобы и я имѣла дѣтей отъ нея“ (Быт. XXX, 3).

Замѣчательно однако же, что при общей любви ко всѣмъ дѣтямъ, первенцы у евреевъ пользовались особеннымъ значеніемъ, которое обуславливалось, главнымъ образомъ, тѣмъ соображеніемъ, что въ лицѣ старшаго сына отцы чаяли видѣть обѣсованное сѣмя жены (Быт. IV, 1; V, 29). Кромѣ того, евреи любили первенцевъ какъ „начатки“ силъ своихъ (Быт. XLIX, 3; Второз. XXI, 17). Благодаря этимъ соображеніямъ, явилось право первородства (Быт. XXV, 31), состоявшее не только въ преимуществахъ чести, но и власти надъ братьями (Быт. XXVII, 37; XLIX, 8), а также въ двойной, сравнительно съ другими братьями, части отцовскаго наслѣдства (Второз. XXI, 16—17); кромѣ того, по мнѣнію нѣкоторыхъ,—въ преимущественномъ правѣ священнодѣйствія въ періодъ до Моисея. Вотъ почему, вѣроятно, имена первенцевъ сохранялись даже въ народномъ преданіи, какъ это можно думать на основаніи 5-й главы книги Бытія.

Указанныя воззрѣнія евреевъ на дѣтей, вмѣстѣ съ особенною любовью къ нимъ, оказывали самое благотворное вліяніе на дѣло воспитанія. Отцы вынуждались къ заботамъ о томъ, чтобы сдѣлать дѣтей своихъ достойными наслѣдниками Божественныхъ обѣтованій. Какъ существа богоподобныя по своей духовной природѣ, какъ драгоценный даръ Иеговы—дѣти требовали отъ родителей самаго тщательнаго попеченія о нихъ, и неправильное духовное развитіе ихъ дѣлало родителей отвѣтственными предъ Самимъ Богомъ. Поэтому законъ Моисеевъ вмѣнилъ въ

обязанность народнаго суда контролировать заботы родителей о воспитаніи дѣтей и содѣйствовать имъ въ этомъ дѣлѣ. Книгою Второзаконія (XXI, 18—21) предписывалось, чтобы родители представляли на судъ народа всякаго беспорядочнаго сына, въ отношеніи къ которому воспитательныя средства оказались тщетными.

Въ чемъ же именно должна была заключаться сущность и цѣль воспитанія дѣтей, евреи ясно видѣли это въ слѣдующихъ словахъ Іеговы: „Я избралъ его (Авраама) для того, чтобы онъ заповѣдалъ сынамъ своимъ и дому своему послѣ себя, ходить путемъ Господнимъ, творя правду и судъ, и исполнить Господь надъ Авраамомъ (все), что сказалъ о немъ“ (Быт. XVIII, 19). Въ этихъ словахъ внушалась евреямъ мысль о такомъ воспитаніи дѣтей, конечною цѣлью котораго явился бы истинный израильтянинъ, всецѣло преданный Богу, достойный наслѣдникъ Его обѣтованій—о воспитаніи религиозно-нравственномъ ¹⁾. Какъ проникнутое такимъ характеромъ воспитаніе у евреевъ должно было идти къ своей цѣли путемъ воздѣйствія, главнымъ образомъ, на сердце и волю дѣтей; потому что въ этихъ именно сторонахъ душевной жизни человѣка даны первоначальныя естественныя основы и мотивы (энергія воли и нравственное чувство, чувство долга) благочестивой жизни, какъ цѣли еврейскаго воспитанія. Если при этомъ примемъ въ соображеніе, что сердце и воля болѣе другихъ духовныхъ силъ человѣка были извращены вслѣдствіе грѣхопаденія,—какъ это можно думать на основаніи словъ Христа объ испорченности (Ев. Мѣ. XIII, 15; XV, 19) и косности человѣческаго сердца (Ев. Мѣ. XV, 8; Лук. XXIV, 25), изъ словъ Ап. Павла о крайней слабости воли человѣческой (Римл. VII, 15—23),—то въ направленіи еврейскаго воспитанія нужно видѣть указаніе Промысломъ средства, способствующаго возстановленію гармоніи духовныхъ силъ человѣческой природы и вслѣдствіе сего наиболѣе обезпечивающаго человѣку выполненіе имъ исторической задачи—возвращенія утраченнаго въ рай блаженства путемъ побѣды надъ зломъ.

¹⁾ Эта же мысль выражена во многихъ мѣстахъ закона Моисеева; мы приведемъ ихъ впоследствии.

Такое направленіе въ воспитаніи дѣтей какъ нельзя болѣе соотвѣтствовало національнымъ особенностямъ избраннаго Богомъ еврейскаго народа, въ чемъ не трудно убѣдиться изъ разсмотрѣнія его характеристики. Евреи—это по преимуществу народъ сердца. Одну изъ особенностей такого психологическаго типа, по взгляду П. Я. Свѣтлова, „можно и должно видѣть въ способности евреевъ къ цѣльнымъ увлеченіямъ, къ глубокимъ привязанностямъ. Люди этого типа никогда не бываютъ теплы, они бываютъ или горячи или холодны, для нихъ не существуетъ середины; они не позволяютъ ничему овладѣть ими на половину; если они любятъ, то всей душой отдаются чувству любви, равно и ненависть всецѣло овладѣваетъ ими и т. п. Таковыми были во всю свою исторію и такими остаются и теперь евреи. Ихъ дурныя увлеченія всегда были такъ же искренни и глубоки, какъ и хорошія. Если еврей отдается Богу, то онъ весь Его безъ остатка, если мамонѣ, то онъ весь принадлежитъ мамонѣ, золотому тельцу. Если въ настоящее время еврейское племя поражаетъ насъ своею необыкновенною практическою изворотливостію, въ области наживы доведенною до высшей степени, то объясненіе этого мы можемъ найти только здѣсь,—въ этой способности его къ цѣльнымъ увлеченіямъ... Ни одна нація не представила такихъ крайнихъ выразителей и представителей двухъ указанныхъ, коренныхъ направленій жизни (служенія Богу и служенія мамонѣ), какъ еврейская нація. Все самое хорошее и самое дурное принадлежитъ ей: верхъ человѣческаго совершенства и крайняя степень паденія человѣка—гдѣ это? Ищите у евреевъ. У нихъ апостоль Павель, у нихъ же и Іуда, этотъ типичный представитель еврейской страсти къ золотому кумиру“¹⁾... Эту именно природную психическую особенность еврейской національности, т. е. сердечность, искренность, цѣльность природы еврея, намъ думается, отмѣтилъ Самъ Христосъ въ словахъ, обращенныхъ къ Нааванаилу (по поводу замѣчанія послѣдняго: **взъ Назарета можетъ ли быть что доброе?**): „вотъ подлинно Израильтянинъ, въ которомъ нѣтъ лукавства“ (Іоанна I, 46—47).

1) Прав. обзор. 1888 г. Апрѣль 667—668 стр.

По соображеніи всего вышеизложеннаго, становится яснымъ, почему Моисей въ предсмертномъ завѣщаніи такъ настойчиво просить евреевъ хранить заповѣди Іеговы въ сердцѣ своемъ и влагать ихъ также въ сердца дѣтей (Второз. VI, 6—7, 12); почему Боговдохновенный педагогъ Ветхаго Завѣта Соломонъ, стяжавшій славу своею мудростію и ученостію, извѣдавшій на опытѣ всю ничтожность понятій и сужденій просвѣщеннаго ума въ борьбѣ съ безчисленными препятствіями, выставляемыми жизнію со стороны чувствованій, говоритъ своему сыну: „больше всего хранимаго храни сердце твое“ (Притч. IV, 23), почему, наконецъ, пророки и Самъ Христосъ внушали евреямъ мысль объ усвоеніи закона Моисеева—сердцамъ (Малах. IV, 4—6 ст. Исаи гл. XXIX, 13 ст.; Ев. Мѡ. гл. XV ст. 8—9, XXII, 37—38). Правда, евреи не всегда умѣли сохранять свое сердце въ добромъ направленіи; они часто увлекались служеніемъ *инымъ богамъ*. Но, по крайней мѣрѣ, въ лучшихъ своихъ представителяхъ (напримѣръ, пророкахъ) они во всѣ періоды ветхозавѣтной исторіи были неизмѣнными носителями и проповѣдниками тѣхъ божественныхъ истинъ, которыя имѣли столь благотворное вліяніе не только на воспитаніе еврейскихъ дѣтей, но и на воспитаніе всѣхъ людей. Именно поэтому, по мнѣнію нѣкоторыхъ, Іегова, заключая завѣтъ съ народомъ Божиимъ, требовалъ, чтобы изъ всѣхъ промыслительныхъ дѣйствій Высочайшаго Существа, каждый еврей не умомъ только—теоретически, а, главнымъ образомъ, чувствомъ—фактически, чрезъ непосредственно ощущаемыя благодѣянія и наказанія Божіи, приходилъ къ убѣжденію въ своей всецѣлой зависимости отъ Бога—убѣжденію, которое, слагаясь, созидаясь и развиваясь главнымъ образомъ въ сердцѣ еврея, получило въ Ветхомъ Завѣтѣ названіе „чувства страха Божія“.

Впрочемъ „Страхъ Божій“ въ Ветхомъ Завѣтѣ не былъ исключительно чувствомъ самосохраненія, которое такъ свойственно рабамъ, видящимъ въ своемъ господинѣ только грознаго судію. Такому, принижаящему челоуѣка, чувству не могло быть мѣста въ воззрѣніяхъ и жизни еврея, всецѣло облагодѣтельствованнаго, а не устрашаемаго только Іеговою. Чувство страха Божія возбуждалось у евреевъ живымъ сознаніемъ не

правосудія только, но и безмѣрной благодати Іеговы, Его Величія и ихъ ничтожества—сознаніемъ безконечнаго разстоянія, отдѣляющаго ихъ отъ Бога физически и нравственно, но вмѣстѣ и сознаніемъ физической (вездѣсущіе) и нравственной (безконечная любовь къ избранному народу) близости Его—сыновней зависимости ихъ отъ Него во всемъ. Потому-то евреи всегда называли себя сынами Божиими (*бени Іегова*), да и Моисей неоднократно называетъ ихъ этимъ же именемъ. Этотъ страхъ, возвышая духъ человѣка къ Небу (Іов. XXIX. 1), дѣламъ центромъ его помысловъ Бога, побуждалъ еврея заботиться о томъ, какъ-бы въ своей жизни не оскорбить Небеснаго Отца, и потому служилъ не только стражемъ добродѣтели (Лев. XXV, 17, 43, XIX, 32), но и воспитателемъ любви; „страхъ Господень даръ отъ Господа, и на стезяхъ любленія поставляетъ“ (Сирах. I, 13). Вотъ почему въ постановленіяхъ Моисея рядомъ съ требованіемъ „страха Божія“ мы встрѣчаемъ заповѣдь о любви къ Богу всѣмъ сердцемъ, всею душою (Второз. VI, 2—5 ст.).

Слѣдуя по стопамъ Промысла Божія, свидѣтельствовавшего что успѣхъ избраннаго народа въ дѣлѣ выполненія своей исторической задачи—борьбы со зломъ обусловливался тѣмъ, на сколько развито было и дѣйствовало въ немъ чувство страха Божія, а также внимая прямымъ указаніямъ Самаго Бога, выраженнымъ въ законѣ Моисеевомъ ¹⁾, евреи признали это чувство основнымъ педагогическимъ принципомъ и, такимъ образомъ, въ воспитаніи дѣтей повторили ту же систему, при помощи которой сами воспитывались Іеговою.

„Страхъ Божій“, какъ основной принципъ воспитанія дѣтей въ Ветхомъ Завѣтѣ, нѣсколько разъ упоминается Библіей ²⁾ и особенно ясно выраженъ въ книгѣ Притчей Соломона: „начало премудрости страхъ Господень“, (I, 7) говорится въ этой книгѣ. Что нужно разумѣть подъ словомъ „премудрость“? Съ этимъ словомъ обыкновенно соединяютъ разнообразныя смыслы, т. е. всякаго рода познанія—теоретическія и практическія. Да и въ Ветхомъ Завѣтѣ подъ премудростію, началомъ которой

¹⁾ Эти указанія мы приведемъ дальше.

²⁾ Іов. XXVIII, 28; Сирах. I, 15 и др.

служить страхъ Божій, въ обширномъ смыслѣ тоже разумѣли просвѣщеніе или обогащеніе ума всякаго рода познаніями. Но въ тѣсномъ смыслѣ, когда страхъ Божій назывался началомъ премудрости, это значило, что въ основаніи просвѣщенія должно было лежать благочестіе, что безъ благочестія человѣкъ не могъ быть истинно просвѣщеннымъ, что только въ соединеніи съ благочестіемъ могло быть полезно просвѣщеніе. Страхъ Божій признавался въ Ветхомъ Завѣтѣ единственно могучимъ воспитательнымъ средствомъ, которое, возводя взоры человѣка къ Небу, облегчало ему возможность возвращенія въ первобытное состояніе блаженства (когда воля Божія и человѣческія стремленія совпадали),—достиженіе главнѣйшей исторической цѣли человѣка, для которой всякія другія цѣли должны были служить лишь средствами. Вотъ почему Моисей въ своемъ предсмертномъ завѣщаніи такъ настойчиво проситъ Израильтянъ внушать сыновьямъ своимъ „страхъ Божій“: дома и на пути, при пробужденіи и предъ отходомъ ко сну; и слѣдовательно, чтобы въ жизни дѣтей страхъ Божій былъ альфой и омегой, точно также какъ и въ жизни всего народа еврейскаго (Второз. XXXI, 1—19; IV, 9—10; VI, 1—7; и XI, 1—19). Въ виду сказаннаго становится яснымъ, почему воспитаніе дѣтей почти во все продолженіе ветхозавѣтной исторіи евреевъ оставалось по преимуществу религиозно-нравственнымъ, при чемъ оно давало тонъ и характеристическую окраску всему умственному и даже эстетическому воспитанію, какъ увидимъ изъ разсмотрѣнія дальнѣйшей исторіи воспитанія.

Сферою педагогической дѣятельности евреевъ, школой для дѣтей до послѣдняго столѣтія предъ Рождествомъ Христовымъ служила, главнымъ образомъ, „семья“. Если въ послѣднія времена исторіи евреевъ и явились общественныя воспитательныя учрежденія—пророческія школы, синагоги, то въ нихъ еврейскія дѣти (очень немногія ¹⁾ сравнительно) только довершали свое образованіе, а спеціальныя дѣтскія школы появились въ Ветхомъ Завѣтѣ уже слишкомъ поздно.

¹⁾ Въ синагогахъ присутствовали большею частію взрослые люди, пророческія же школы представляли изъ себя особенныя спеціальныя учрежденія.

Дѣло воспитанія сосредоточивалось по преимуществу въ рукахъ отца семейства, личность котораго, при родовомъ устройствѣ быта евреевъ, всегда пользовалась большимъ авторитетомъ, а въ патриархальныя времена и неограниченною властью. Въ отношеніи къ нему дѣти находились въ безусловномъ подчиненіи, такъ какъ власть отца для нихъ имѣла значеніе правительственной власти. Такія отношенія, въ принципѣ носившія условія возможности развитія деспотизма со стороны родителей, (существовавшего у нѣкоторыхъ народовъ съ подобнымъ устройствомъ), были гарантированы отъ этого неблагоприятнаго для воспитанія послѣдствія, сначала (въ патриархальный періодъ), исключительно любовью евреевъ къ дѣтямъ, какъ дару Божію, какъ къ наслѣдникамъ Божественныхъ обѣтованій, а впослѣдствіи и законодательствомъ Моисея. Вотъ что по этому поводу говоритъ профессоръ А. П. Лопухинъ: „Гдѣ личность чловѣка цѣнилась лишь какъ государственная единица, какъ напримѣръ у Грековъ и Римлянъ, тамъ зависимость дѣтей отъ родителей была полная, родители имѣли право на жизнь и смерть дѣтей. Напротивъ, гдѣ личность чловѣка цѣнилась сама по себѣ, по своему нравственному достоинству, тамъ зависимость эта была слабѣе, ограничивалась лишь необходимыми отношеніями воспитанія... Обычное право, образовавшееся подъ вліяніемъ общаго библейскаго воззрѣнія на жизнь чловѣка и выразившееся въ исторіи патриарховъ, свидѣтельствуетъ о томъ, что юридическое положеніе дѣтей (еврейскихъ) въ домѣ родителей было положеніемъ свободныхъ личностей, зависимость которыхъ отъ родителей ограничивалась только необходимыми условіями руководства и покровительства“ ¹⁾. Если при этомъ мы встрѣтаемся въ Библии съ фактомъ казни, совершенной отцомъ семейства надъ своей невѣсткой (Быт. XXXVIII, 24), повидимому противорѣчащимъ высказанному взгляду, то объясненіе его легко видѣть въ особенностяхъ патриархальнаго быта, когда не было еще спеціальной судебной власти, вслѣдствіе чего она сосредоточивалась въ лицѣ главы семейства. Подтвержденіемъ сего можетъ служить другой фактъ, взятый изъ

¹⁾ Законодательство Моисея. А. П. Лопухина, стр. 29.

той же книги Бытія (Быт. XXIV, 57—58), гдѣ рядомъ съ волей отца, какъ только духовнаго главы семейства, а уже не гражданскаго (судьи), дѣвушка предоставляется полный просторъ даже въ такомъ важномъ дѣлѣ, какъ—выборъ жениха. Впослѣдствіи судебная власть была передана Моисеемъ отъ главы семейства особой общественной власти (Второз. XVIII, 18—21). Въ частности по отношенію къ сыновьямъ, родительская власть была ограничена въ законѣ Моисеевомъ болѣе, какъ это видно изъ книги Второзаконія (XXI, 15—17), гдѣ говорится, напимѣръ, что при передачѣ правъ первородства, а также при распредѣленіи между сыновьями наслѣдства, отецъ долженъ былъ руководствоваться не личными симпатіями, а существовавшими на этотъ счетъ правилами. Въ отношеніи же къ дочерямъ власть эта была ограничена менѣе: отецъ могъ даже продавать ихъ (Исход. XXI, 7). По достиженіи совершеннолѣтія, наступавшаго, какъ полагаютъ нѣкоторые, для обоюго пола около 12—13 лѣтъ, родительская власть еще болѣе теряла свои права въ отношеніи къ дѣтямъ, такъ какъ дѣти послѣ этого поступали подъ общее вѣдѣніе закона.

Кромѣ отца въ дѣлѣ воспитанія еврейскихъ дѣтей имѣла значеніе и мать, какъ видно изъ книги Второзаконія (XXI, 18—21). Ея значеніе въ этомъ случаѣ обуславливалось возвышенными библейскими воззрѣніями на женщину вообще, въ силу коихъ она признавалась равною мужу по происхожденію, плотію отъ плоти его (Быт. II, 23), существомъ богоподобнымъ (по душѣ). Истинное назначеніе ея заключалось въ томъ, чтобы быть спутницею своему мужу, готовою помогать ему во всемъ (Быт. II, 18; Тов. VIII, 6). При этомъ необходимо сказать, что на рабское положеніе женщины Израиль смотрѣлъ какъ на проклятіе, ненормальность (Быт. III, 16), а потому еврейская женщина никогда не испытывала той губельной зависимости, какая существовала у нѣкоторыхъ древнихъ народовъ. Напротивъ, примѣры Маріамы, Девворы и другихъ женщинъ показываютъ, какое высокое положеніе могли занимать женщины въ еврейскомъ народѣ. Осторожность, съ которою въ Ветхомъ Завѣтѣ относились къ вопросу, позволительно ли вступать въ бракъ съ женщинами другихъ народовъ.

безъ сомнѣнія обусловливалась пониманіемъ того великаго значенія, какое должна была проявлять жена въ направленіи духа семьи въ частности дѣтей Исх. XXXIV, 16; Втор. VII, 3—4). Книга притчей Соломона заключаетъ въ себѣ много прекрасныхъ мѣстъ, ясно указывающихъ, какое важное значеніе для семейства имѣла жена въ Ветхомъ Завѣтѣ, на примѣръ: „кто найдетъ добродѣтельную жену, цѣна ея выше жемчуговъ“ (Притч. XXXI, 10); „благонравная жена приобрѣтаетъ славу мужу, а жена ненавидящая правду есть верхъ безчестія“ (Притч. XI, 16) и др. XXXI глава книги Притчей исключительно трактуетъ объ идеальныхъ качествахъ жены и матери семейства. Все указанное, несомнѣнно, служитъ подтвержденіемъ какъ вообще высокаго положенія женщины въ семействѣ у евреевъ, такъ и въ частности ея важнаго значенія въ дѣлѣ воспитанія дѣтей. Высокое положеніе въ семьѣ женщины значительно усиливалось еще возрѣніемъ на бракъ какъ на союзъ заключенный при участіи Бога (Притч. XVIII, 22; XIX, 14), заставлявшій естественныя склонности къ супружескимъ отношеніямъ подчинять нравственному порядку, вслѣдствіе чего даже въ тѣхъ случаяхъ, когда мужъ вступалъ въ брачныя отношенія съ рабынями, въ основѣ лежало стремленіе не въ удовлетворенію чувственныхъ стремленій, но къ приобрѣтенію большаго потомства, какъ сказано уже было ранѣе. Жена никогда не теряла въ домѣ своего полнаго значенія, и только въ послѣдствіи времени, когда цари, по примѣру азіатскихъ владыкъ, начали брать себѣ по нѣскольку женъ, оно умалалось; но нужно принять во вниманіе, что эти случаи были исключительными.

Чтобы яснѣе показать, какую благопріятную почву для религіозно-нравственнаго воспитанія дѣтей представляла еврейская богобоязненная семья, мы приведемъ здѣсь слѣдующія сужденія одного педагога. „Семейство, къ которому принадлежитъ дитя, является первоначальною и естественною, хотя и не вездѣ предвѣренною средою (напр. у народовъ первобытныхъ) для воспитанія, а родители, по необходимости, первыми воспитателями. Окруженное ихъ любовію и заботами дитя возрастаетъ и въ ближайшемъ родномъ кругу получаетъ затѣмъ первыя впечатлѣнія, видитъ первые примѣры, научается говорить и

думать, любить и повиноваться. Только въ семействѣ могутъ зарониться впечатлѣнія, могутъ возбудиться чувствованія, которыя, имѣя чисто человѣческой характеръ, должны проникнуть каждое человѣческое сердце. Любовь къ родителямъ и къ другимъ членамъ семейства, любовь къ домашнему быту, сочувствіе ко всему, что касается общаго блага семейства—все это чувствованія, заключающія въ себѣ сѣмена всеобщаго чувства челоѣколюбія, которое съ заглушеніемъ первыхъ легко можетъ заглохнуть навсегда. Этими первыми въ жизни впечатлѣніями, примѣрами и чувствованіями опредѣляются, часто разъ навсегда, черты будущаго нравственнаго характера дитяти, какъ челоѣка. Поэтому домашнее воспитаніе, если оно даже и не будетъ преднамѣреннымъ, полагаетъ, во всякомъ случаѣ, основы для нравственнаго развитія дитяти. Это обстоятельство невольно останавливаетъ вниманіе на воспитаніи домашнемъ. Поэтому многіе замѣчательные педагоги (Локкъ, Руссо и друг.) рѣшительно объявили себя въ пользу домашняго воспитанія, и большею частію смотрѣли на общественное воспитаніе не иначе, какъ на неизбежное зло. И домашнее воспитаніе дѣйствительно заключаетъ въ себѣ самую большую сумму средствъ (не во всѣхъ семействахъ, конечно), для нравственнаго воспитанія¹⁾.

Семейное воспитаніе евреевъ имѣло однако своимъ послѣдствіемъ одно неблагопріятное обстоятельство, это именно то, что, не смотря на выдающуюся въ исторіи любовь къ дѣтямъ и сознаніе священнаго долга заботиться объ ихъ воспитаніи, евреи не оставили опредѣленныхъ теорій или системъ, которыя могли бы служить руководствомъ въ дѣлѣ воспитанія. Въ Библии встрѣчаются только отрывочныя наставленія относительно воспитанія юношества (Притч. XXIII, 13; Исх. XII, 26 и т. д. Второз. IV, 9—10 и др.). Правда, въ ней есть цѣлая книга, представляющая изъ себя нѣчто вродѣ теоріи воспитанія—книга премудрости Иисуса сына Сирахова, написанная, какъ полагаютъ, всего за 3 вѣка до Р. Христова. Но если сравнимъ ее съ законами воспитанія, данными, напри- мѣръ, Ликургомъ Спартанцамъ, Солономъ Аѣинянамъ, то мы несомнѣнно должны иридти къ тому заключенію, что книга эта только начатки теоріи воспитанія. Что же касается внѣ-биб-

¹⁾ „Курсъ педагогика“ В. Тахомирова. Стр. 8—9.

лейскихъ свѣдѣній изъ сохранившейся ветхозавѣтной древности, то, во первыхъ. они касаются позднѣйшаго періода еврейской исторіи (послѣ плѣна), во вторыхъ тоже не идутъ дальше отдѣльныхъ изреченій, въ которыхъ выражаются нѣкоторые принципы еврейскаго воспитанія, какъ увидимъ это при обзорѣ ни послѣдняго періода воспитанія еврейскихъ дѣтей.

Не смотря, однако, на отсутствіе системы въ древнееврейскомъ воспитаніи дѣтей, въ немъ все таки существовало единство, которое обуславливалось не только одинаковостью у всѣхъ евреевъ условій ихъ семейной жизни, но и общностью возрѣній на основной характеръ и цѣль воспитанія дѣтей въ Ветхомъ Завѣтѣ—на существенную задачу воспитанія дѣтей, для чего у всѣхъ евреевъ былъ готовъ одинъ образецъ: воспитаніе Иеговою самаго народа Израильскаго, такъ что въ семьѣ, какъ замѣчено было уже раньше, повторялось отношеніе Бога къ своему народу. Иегова, въ достиженіи цѣлей Ветхаго Завѣта, дѣйствовалъ преимущественно на чувства Израильтянъ, возбуждалъ въ нихъ „страхъ Божій“; точно такъ же и по тѣмъ же побужденіямъ должны были поступать и родители въ отношеніи къ дѣтямъ: высказывая полную любовь къ нимъ, они должны были возбуждать въ нихъ не только „страхъ Божій“ но и чувство уваженія къ себѣ какъ представителямъ, въ нѣкоторомъ родѣ, Бога на землѣ. Это послѣднее чувство и было вторымъ основнымъ принципомъ еврейскаго воспитанія дѣтей въ Ветхомъ Завѣтѣ. Родители замѣняли дѣтямъ Бога, и покорность въ отношеніи къ нимъ сливалась съ покорностію и благоговѣніемъ къ Богу. Въ необходимости этого сліянія дѣти убѣждались изъ содержанія Свящ. книгъ, въ которыхъ благополучіе и долготѣνια жизнь обѣщались не только тѣмъ, которые научались „страху Божію“ (Притч. X, 27), но и за почтеніе къ родителямъ (Исход. XX, 12, Сир. III, 8—9). Лишь къ концу послѣдняго періода Ветхозавѣтной еврейской исторіи, съ появленіемъ дѣтскихъ школъ, въ воспитаніи дѣтей замѣтно выдвинутъ былъ книжниками третій принципъ—чрезмѣрное уваженіе къ „учителю“.

Подражательный характеръ еврейскаго воспитанія дѣтей, всецѣло построеннаго, какъ сказано выше, на воспитательномъ дѣйствіи Самаго Иеговы, нерѣдко наказывавшаго Свои

избранный народъ, значительно объясняетъ то обстоятельство, почему наряду съ особенною любовью къ дѣтямъ, которая у евреевъ достигаетъ такихъ размѣровъ, какихъ не зналъ весь дохристіанскій міръ, въ воспитаніи дѣтей практиковались и наказанія, какъ воспитательныя средства. Въ подтвержденіе этого достаточно указать на слѣдующія мѣста книги Притчей: „Кто жалѣетъ розги своей, тотъ ненавидитъ сына, а кто любить, тотъ съ дѣтства наказываетъ его (XIII, 25)“; „розга и обличенія даютъ мудрость, но отрокъ оставленный въ небреженіи дѣлаетъ стыдъ своимъ родителямъ“ (XXIX, 15) и др. Родители, которые представляли свободное направленіе своему сыну въ дѣлѣ воспитанія и не прибѣгали къ наказаніямъ, приобрѣтали дурную репутацію въ обществѣ. Тѣмъ не менѣе, на наказанія евреи не смотрѣли, какъ на единственныя исправительныя средства. Въ дѣлѣ наставленія и исправленія благоразумныхъ дѣтей родители считали долгомъ обращаться къ словеснымъ внушеніямъ и ими по возможности ограничиваться— въ томъ убѣжденіи, что такія средства дѣйствуютъ сильнѣе и рациональнѣе, чѣмъ жестокія наказанія, которымъ подвергаютъ глупыхъ (Притч. XVII, 10, XXVII, 22). Впрочемъ нужно сказать при этомъ, что произволъ еврейскихъ родителей въ выборѣ наказаній, какъ и вообще въ отношеніяхъ къ дѣтямъ, сдерживался въ Ветхомъ Завѣтѣ не только естественною любовью къ послѣднимъ, но и признаніемъ ихъ высокаго значенія, а также и духомъ законодательства Моисея.

Мы изложили основную, такъ сказать, принципиальную часть воспитанія дѣтей въ Ветхомъ Завѣтѣ, которая, будучи построена всецѣло на данныхъ преданія и откровенія, оставалась неизмѣнною во всѣ періоды еврейской исторіи въ Ветхомъ Завѣтѣ (по крайней мѣрѣ въ средѣ лучшихъ представителей). Въ чемъ же состояли частности воспитанія, при помощи какихъ именно средствъ оно велось въ разные періоды еврейской исторіи въ Ветхомъ Завѣтѣ и на сколько уклонялось въ общей массѣ народа отъ указанной нормы—эту, главнымъ образомъ практическую часть, мы постараемся представить въ слѣдующихъ главахъ.

В. Григоровичъ.

(Продолженіе будетъ).

Современныя общества „независимой нравственности“ среди христіанскихъ народовъ.

Современныя общества независимой нравственности составляютъ собою явленіе новое въ христіанскомъ мірѣ. Если прежде христіанство вело борьбу съ обществами различныхъ еретиковъ, сектантовъ и раскольниковъ, стоявшихъ на почвѣ догматической или вообще религіозной, то теперь оно вызывается на борьбу, по крайней мѣрѣ среди инославныхъ христіанъ, съ новымъ направленіемъ среди нихъ, усиливающимся обосноваться на почвѣ чисто нравственной. Если прежде шла борьба изъ за религіозныхъ идей, такъ или иначе понимаемыхъ и объясняемыхъ, то теперь открывается борьба изъ за нравственныхъ идей, тоже разнообразною объясняемыхъ и извращаемыхъ. Поэтому можно сказать, что новыя общества, о которыхъ мы говоримъ, совершенно устраняютъ себя отъ религіозныхъ вопросовъ, поставляя ихъ въ тѣни, и на первый планъ выдвигаютъ вопросы чисто нравственныя, и на нихъ сосредоточиваютъ все свое вниманіе. Какими же характеристическими особенностями отличаются эти общества? Каково ихъ историческое происхожденіе и современная судьба? И наконецъ, насколько они состоятельны среди современнаго христіанскаго міра? Мы хотѣли бы познакомить нашихъ читателей съ отвѣтами на эти вопросы, на сколько они могутъ быть выяснены въ настоящее время. И прежде всего скажемъ нѣсколько словъ объ историческомъ происхожденіи этихъ обществъ ¹⁾.

¹⁾ Историческія свѣдѣнія объ этихъ обществахъ можно находить въ „Revue de Théologie et de Philosophie“ за послѣдніе годы. Такъ въ 1896 году Д-ръ

I.

Мысль объ автономной нравственности, объ отдѣленіи нравственности отъ религіи, уже давно существовала и была развиваема среди, такъ называемыхъ, свободныхъ мыслителей; но, какъ извѣстно, Кантъ первый попытался обосновать ее на своихъ философскихъ началахъ. Съ тѣхъ поръ мысль эта не умирала. Въ наше время ее старались утвердить или обосновать Контъ, Милль, Спенсеръ и другіе, подыскивая для этого уже свои собственные, позитивныя или естественно-научныя основанія. Но не въ развитіи этихъ философскихъ началъ надобно видѣть главную причину возникновенія современныхъ обществъ независимой нравственности. Не современная философія была причиною появленія этихъ обществъ. Причина эта, говоря вообще, коренится въ общемъ направленіи религіозной жизни инославныхъ христіанскихъ народовъ. Нѣтъ сомнѣнія, что общества *независимой нравственности* составляютъ собою естественный результатъ того отрицательнаго движенія религіозной мысли, которое послѣ долгаго развитія среди инославныхъ христіанъ, кончило тѣмъ, что нашло въ нихъ свое послѣднее и логически послѣдовательное выраженіе. Правда, что и раньше въ теченіе нашего столѣтія существовали частныя попытки дать нравственности другое основаніе, нежели то, которое даетъ ей религія, т. е. установить такъ называемую нравственность „независимую“. Но теперь уже стремятся совершенно извратить существующій строй христіанской жизни, т. е. стремятся не ставить болѣе въ зависимость нравственность отъ религіи, а напротивъ, стараются самую религію поставить въ зависимость отъ нравственности, и создать, по выраженію одного изъ главныхъ учредителей этихъ обществъ, Ф. Адлера, „*ремнію нравственности*“. Очевидно, что для достиженія этой цѣли имъ необходимо было стать въ отрица-

Албертъ Шницъ, по случаю открытія *Швейцарскаго Общества нравственной культуры* (*Schweizerische Gesellschaft für Ethische Kultur*), прочелъ на Невшатльской конференціи среди членовъ этого Общества рефератъ, въ которомъ изложилъ исторію этихъ Обществъ, какъ въ Швейцаріи, такъ и въ другихъ мѣстахъ. Его рефератъ подъ заглавіемъ: *Le recent mouvement moral en Amerique et en Europe* напечатанъ въ *Revue de Theologie et de Philosophie* 1896 an., Septembre. Свѣдѣніями этого реферата и мы пользуемся въ настоящемъ очеркѣ.

тельные отношенія къ существующимъ христіанскимъ культамъ и освободить нравственность отъ связи съ христіанскими религіозными истинами. Въ этомъ отношеніи идеи общества независимой нравственности весьма сходны съ идеями многочисленныхъ анти-церковныхъ, анти-христіанскихъ и даже анти-религіозныхъ обществъ, существующихъ въ Европѣ уже пятьдесятъ лѣтъ. Разница между обществами независимой нравственности и обществами свободныхъ мыслителей или рационалистовъ заключается лишь въ томъ, что послѣднія открыто признаютъ свою враждебность къ церкви, тогда какъ первыя открыто не признавая этого, маскируютъ свои отношенія къ церкви, но приходятъ къ одному и тому же результату. Въ сущности же движеніе обществъ независимой нравственности есть то же возстаніе противъ власти церкви, и даже можно сказать, что оно уже вышло изъ подъ этой власти; въ сущности это есть борьба между свѣтскою и церковною жизнью. Въ слѣдующихъ страницахъ мы попытаемся выяснитъ это отношеніе съ большею опредѣленностію.

Но прежде чѣмъ начать это выясненіе, считаемъ не лишнимъ замѣтить, что движеніе, приведшее къ образованію обществъ независимой нравственности, первоначально возникло и развилось въ странахъ германскихъ и англо-саксонскихъ, исключивъ почти совершенно страны латинскія, гдѣ съ самаго начала событія дали этому движенію идей совсѣмъ другое направленіе. Во Франціи, со времени революціи, произошелъ окончательный разрывъ между церковью и государствомъ. Если до революціи католичество было господствующей религіей, такъ что всякая попытка соціальной реформы совершилась или въ церкви и церковью, т. е. согласно ея принципамъ, или совсѣмъ внѣ церкви и независимо отъ нея; то теперь, т. е. послѣ революціи, отношенія перемѣнились. Государство совершенно освободилось отъ церковной зависимости. Поэтому всякія столкновенія между властями церковной и свѣтской были немислимы, или были устраняемы безъ всякихъ препятствій. Напротивъ, въ Германіи болѣе широкіе принципы протестанства позволяли обѣимъ властямъ идти рука объ руку гораздо дальше. И если бы протестантская церковь пожелала идти дальѣ по широкому пути

отрицаній, то она могла бы въ теченіе многихъ лѣтъ (а по мнѣнію нѣкоторыхъ, могла бы и всегда) сохранить свое вліяніе на общественныя движенія въ Германіи; но она побоялась идти по этому пути. Въ самомъ дѣлѣ, поступи она иначе, это означало бы, что она сама, добровольно, совершаетъ надъ собою актъ самоубійства. И она согласилась лучше подвергнуться упрекамъ въ консерватизмъ и ригоризмъ, чѣмъ плыть по широкому потоку отрицательныхъ общественныхъ движеній.

Впрочемъ надобно замѣтить, что первое рѣшительное проявленіе независимой нравственности возникло не исключительно на почвѣ протестанства. Въ 1845 году, по поводу католическаго паломничества въ Триръ (въ 1844 г.) на поклоненіе нешвенному хитону Спасителя, произошло сильное волненіе среди нѣмецкихъ католиковъ. Это паломничество называли идолопоклонствомъ; тѣмъ не менѣе, оно было возобновлено въ 1891 году. Какъ въ первый, такъ и во второй разъ паломничество произвело сильное возмущеніе въ рядахъ нѣмецкихъ католиковъ. Католики, возмущенные этимъ паломничествомъ, рѣшились разорвать всякія сношенія съ Римомъ, составили свое вѣроисповѣданіе, но остались вѣрными догматамъ своей древней католической вѣры. Они собрались въ Лейпсигъ, и приняли названіе „нѣмецкихъ католиковъ“. Такимъ образомъ они только порвали свою связь съ римскимъ духовенствомъ. Составленное по этому случаю исповѣданіе вѣры, содержало между прочимъ слѣдующее постановленіе: „Мы отвергаемъ первенство папы и признаемъ себя независимыми отъ церковной іерархіи и пр.“ Возмущеніе противъ римской іерархіи было такъ сильно, что уже въ 1847 году насчитывали до 200 общинъ нѣмецкихъ католиковъ. Но это было только началомъ болѣзни.

Возстаніе въ лагерѣ католицизма послужило заразительнымъ примѣромъ и для тѣхъ протестантовъ, которые были озлоблены противъ своей протестантской церкви. Они не замедлили возмутиться противъ своей государственной церкви. Не прошло и двухъ лѣтъ, какъ въ Магдебургѣ состоялось собраніе изъ 120 лицъ. Здѣсь тоже было составлено исповѣданіе, первая

статья котораго содержала слѣдующее: „Мы не можемъ болѣе соглашаться съ дѣйствіями государственной церкви нашей страны, вслѣдствіе чего и отдѣляемся отъ нея...“

Слѣдуетъ замѣтить, что все это движеніе по началу имѣло въ виду только дѣйствительныя или мнимыя злоупотребленія духовныхъ лицъ; оно требовало лишь реформы церковныхъ отношеній. Но послѣ перваго толчка, обнаружилось, что противодѣйствіе іерархіи превратилось въ другое, болѣе опасное противодѣйствіе. Дѣйствительно, въ томъ же 1847 году уже были основаны въ двухъ городахъ Германіи—Гамбургѣ и Марбургѣ первыя *свободныя общины (Freie Gemeinde)*, которыя отдѣлились не только отъ установленной церкви, но и отъ христіанства. Представленная въ Гамбургѣ докторомъ Клейн-полемъ программа этихъ общинъ уже содержала слѣдующее заявленіе: „Свободная община есть общество лицъ, освободившихся отъ всякаго ига и соединившихся для противодѣйствія христіанству и для развитія въ сознаніи народа того, что есть гуманнаго и естественнаго въ человѣкѣ“.

Безполезно было бы вдаваться въ подробности относительно развитія того движенія умовъ, которое, отъ желанія чисто церковной реформы, перешло къ систематическому отрицанію всякой религіи. Достаточно упомянуть о томъ, что въ 1859 году въ Готѣ, нѣмецкіе католики, о которыхъ мы говорили выше, уже соединились вмѣстѣ съ протестантами для образованія *„Ассоціаціи свободныхъ религіозныхъ общинъ“*. Что же это были за ассоціаціи, въ нѣдрахъ которыхъ равно находили себѣ пріютъ и католики, и протестанты?

Очевидно, что ассоціаціи эти должны были быть основаны на такихъ принципахъ, которые равно могли бы быть признаваемыми всѣми, какъ протестантами, такъ и католиками. Пришли къ заключенію, что эти принципы должны имѣть чисто нравственный характеръ; потому что на почвѣ церковной или религіозной всякое соглашеніе *a priori* было невозможно. Не религія, а нравственность должна служить основой человѣческаго единенія. По этому нисколько не удивительно, что на восьмомъ собраніи въ Бреславлѣ въ 1879 году Шеферъ, пред-

ставитель берлинской свободной общины, предложил на разсмотрѣніе, въ числѣ другихъ положеній, слѣдующее, занимавшее первое мѣсто: „Для насъ, говорилъ онъ, религія заключается исключительно въ нравственности, сообразной съ принципами разума и прогрессирующей науки“. Повидимому, Шеферъ не отвергаетъ религіи; онъ только отводитъ ей второстепенное значеніе. Но при условіяхъ существовавшей борьбы, которая прямо или косвенно направлялась противъ церкви, главная цѣль этой борьбы заключалась именно въ томъ, чтобы разрушить общественную силу церкви, а слѣдовательно, и религіи. Подтверженіемъ этого служатъ изданные ассоціаціями манифесты, а также и страные союзы, заключенные ими между представителями совсѣмъ различныхъ мнѣній.

Въ подтвержденіе этого приведемъ слѣдующій фактъ. Извѣстно, что въ Германіи существуютъ „*Ассоціаціи нѣмецкихъ свободныхъ мыслителей*“ (*Deutscher Freidenkenbund*). Они встаютъ не только противъ церкви и ея обрядовъ, но и противъ христіанства, такъ что въ этомъ случаѣ самая религія подвергается порицанію. При всемъ томъ точки соприкосновенія этихъ свободныхъ мыслителей съ „свободными религіозными ассоціаціями“ остаются многочисленными. Вслѣдствіе этого, желая взаимно усилить себя, было предложено въ Магдебургѣ въ 1888 году, соединить обѣ ассоціаціи въ одно цѣлое. Хотя этого соединенія и не произошло, но въ слѣдующемъ году, на конгрессѣ въ Ганноверѣ, было утверждено предложеніе, чтобы „ассоціаціи свободныхъ мыслителей“ поддерживали по мѣрѣ силъ „свободныя религіозныя общины“.

Переходя къ Англіи, мы прежде всего должны замѣтить, что почти одновременно съ Германіей и здѣсь возникло противодѣйствіе церковности. Но здѣсь оно съ самаго начала приняло гораздо болѣе рѣшительное или рѣзкое направленіе; и только это направленіе оказалось наиболѣе живучимъ, какъ это выяснилось въ нововозникшемъ обществѣ „Секуляризмъ“. Основателемъ этого общества былъ нѣкто Голиакъ, который пропагандою своихъ идей пріобрѣлъ благосклонность среди рабочихъ классовъ. Но его общество до извѣстной степени ус-

пѣло сформироваться только въ 1860 году, и то при посредствѣ изданія еженедѣльнаго журнала *The National Reformer*; (*Национальный реформаторъ*), и при посредствѣ установленія нѣкотораго единства между различными отраслями „Национальнаго общества секуляристовъ“ (*National Secular Society*). Девизъ, подъ которымъ соединились члены этого общества, былъ выраженъ въ слѣдующемъ положеніи: „Секуляризмъ учить, что поведеніе нашей жизни должно быть основано на разумѣ и наукѣ; секуляризмъ не признаетъ никакого божественнаго вмѣшательства въ дѣла человѣка; секуляризмъ считаетъ, что богословіе должно быть признано разумомъ за суевѣріе, вредное для общественнаго блага, какъ это подтверждается опытомъ; вслѣдствіе чего секуляризмъ преслѣдуетъ его, какъ наслѣдственнаго врага прогресса“. Проповѣдникомъ этихъ идей былъ нѣкто Брэдлаугъ, который, при посредствѣ своего журнала, оставался во главѣ этого общества до 1875 года. Скоро однако же въ обществѣ возникъ раздоръ, вслѣдствіе котораго оно распалось на двѣ партіи: одну болѣе крайнюю, во главѣ которой осталася Брэдлаугъ; его партія желала рѣшительными мѣрами искоренить религію на англійской почвѣ; другая же партія, руководимая Голиакомъ и Карломъ Уаттомъ, приняла названіе „Британское общество секуляристовъ“ (*British Secular Union*) и имѣла органомъ своимъ *Secular Review*. Отношеніе этой партіи къ церкви было безразличное—или по общепринятому выраженію—агностицическое. „Агностицизмъ требуетъ, говорили они, не высказываться ни за, ни противъ существованія Бога и загробной жизни. Эти вопросы неразрѣшными даже для величайшихъ умовъ; поэтому общество и отказывается выразить о нихъ свое мнѣніе. Въ сущности же, вопросы эти не имѣютъ ни малѣйшаго вліянія на тѣ великія задачи и нужды, которыя существенны для земной жизни“.

Надобно впрочемъ замѣтить, что секуляристическое движеніе среди англійскихъ рабочихъ не нашло себѣ благопріятной почвы; англичане въ общемъ весьма религіозны. Поэтому если партія крайнихъ сохранила еще до настоящаго времени нѣкоторую жизнеспособность и даже смогла основать другой жур-

наль „Свободный мыслитель“ (*The Freethinker*), то партія умѣренныхъ, съ ея безразличнымъ отношеніемъ къ религіи, потеряла всякую силу и окончательно распалась въ маѣ 1890 года. Ее пережилъ только журналъ, издаваемый и въ настоящее время подъ новымъ названіемъ *Agnostique Journal* и находящійся въ рукахъ Карла Уатта. Но нравственная зараза этимъ не окончилась.

Дѣятельность этихъ ассоціацій, не нашедшихъ себѣ благоприятной почвы среди англійскаго народа, не ограничилась одной Европой. Ихъ принципы, враждебные церкви и христіанству, были перевесены по ту сторону океана, съ большимъ числомъ эмигрантовъ, отправлявшихся безпрестанно въ Америку. Уже въ 1846 году въ рядахъ нѣмецкихъ эмигрантовъ образовалось около сорока „свободныхъ общинъ“. Наибольше значительныя общины этого рода находились въ Нью-Йоркѣ, Филадельфій и Мильвокѣ. Въ 1865 году американскіе секуляристы завязали сношенія съ отечественными, т. е., англійскими общинами. Но ихъ отношеніе къ религіи, будучи сначала скрытымъ, вполне выяснилось только въ 1872 году. Именно въ этомъ году американскими ассоціаціями былъ принятъ слѣдующій девизъ: „Во всѣхъ областяхъ дѣятельности человѣческой мы признаемъ первенство разума, вслѣдствіе чего и отвергаемъ всякое вѣрованіе (религіозное)“.

1876 годъ ознаменовался въ Америкѣ появленіемъ многихъ обществъ съ одинаковымъ направленіемъ идей. Изъ числа другихъ упомянемъ объ „Ассоціаціи радикаловъ“ или свободныхъ мыслителей, къ которому присоединилось нѣкоторое число членовъ вышеупомянутыхъ свободныхъ общинъ. Наибольше выдающіеся представители изъ нихъ открыто порицали христіанство, а умѣренные ограничивались лишь требованіемъ отъ государства воздержанія отъ вмѣшательства въ религіозную жизнь народа. Все это однако же проповѣдовалось не среди коренныхъ американцевъ, и только въ 1876 году принципы секуляристовъ стали распространяться и среди англо-американцевъ; и въ Филадельфій было основано первое „Американское общество секуляристовъ“ (*American Secular Union*) Ф. Е. Абботомъ. Главнымъ

стремленіемъ этого общества, точно также какъ и у американскихъ радикаловъ, было желаніе устранить всякое вмѣшательство государства въ дѣла церкви. Но ихъ протестъ противъ государства скоро превращался въ борьбу противъ самой религіи. Что же это былъ за протестъ?

При ближайшемъ разсмотрѣніи выяснилось, что это противуцерковное и противугосударственное движеніе не могло имѣть примѣненія на американской почвѣ. Всѣмъ извѣстна существующая въ Америкѣ свобода мнѣній, и почти полное отсутствіе всякой связи религиозныхъ учреждений съ правительствомъ и общественными учрежденіями, по крайней мѣрѣ, съ тѣми, которыя не требуютъ правительственнаго вмѣшательства. Поэтому не удивительно, что эти общества, основанныя для борьбы съ врагомъ, такъ сказать, не существующимъ или устранивающимся отъ дѣйствительной борьбы, скоро были преданы забвенію. Не имѣя противниковъ, они не могли и существовать. Тѣмъ не менѣе они хотѣли вести борьбу; они желали упрочить свое существованіе, и для этого избрали другой путь и приняли для борьбы другую тактику. Извѣстно, что американскія церкви различныхъ религиозныхъ конгрегацій не были здѣсь, какъ въ Европѣ, учредительницами и колыбелью многихъ предпріятій благотворенія и любви, хотя уже въ силу своего существованія и для осуществленія божественныхъ законовъ эти конгрегаціи должны были взять на себя задачу быть основательницами подобныхъ учреждений, т. е. другими словами, должны были достигнуть того, чтобы и здѣсь, въ Америкѣ, пріобрѣсть то значеніе, которое родственныя имъ церкви пріобрѣли въ Европѣ. Но эта цѣль далеко не была ими достигнута, тѣмъ болѣе что онѣ, какъ мы уже сказали, не были поддерживаемы правительствомъ. Изъ такого порядка вещей слѣдовало, что хотя общества секуляристовъ и не могли отнять у церковныхъ конгрегацій мѣсть, которыхъ послѣднія еще не занимали, но они могли оспаривать тѣ, которыхъ эти конгрегаціи домогались. Конгрегаціи могли опередить ихъ. Такимъ образомъ, оправдывая свою вражду къ церквамъ и маскируя ее благими цѣлями благотворительности, общества се-

куларистовъ сохранили относительно церковей тѣ враждебныя чувства, которыя были въ основѣ движенія этихъ обществъ, и которыя въ Европѣ составляли ихъ силу.

Такой то образъ дѣйствій и былъ принятъ „Обществами нравственной культуры“, основанными въ томъ же 1876 году. Въ этомъ то и заключался весь секретъ, который позволилъ имъ продолжить свое жалкое существованіе и не быть быстро перегорающимъ соломеннымъ огнемъ, тогда какъ другія ассоціаціи, хотя и сходныя съ ними по своимъ стремленіямъ, основанныя въ то же время и въ той же средѣ, не имѣли никакого развитія и успѣха. Да и ихъ незначительный успѣхъ тѣсно связанъ съ личностію Ф. Адлера, главнаго возбудителя этого движенія. Онъ понялъ, какъ можно было бороться съ религіозными конгрегаціями въ той странѣ, гдѣ эти конгрегаціи не подавали никакого повода къ социальнымъ злоупотребленіямъ, вслѣдствіе чего и не было основанія ихъ преслѣдовать прямымъ путемъ. При этомъ Адлеръ обнаружилъ еще большую находчивость или осторожность. Онъ не только не относился враждебно къ церквамъ, но даже никого не лишалъ права—вступать въ общество независимой нравственности. Христіане разныхъ направленій и оттѣнковъ, также какъ и агностики и крайніе позитивисты, были одинаково благосклонно принимаемы имъ для содѣйствія его дѣлу.

Тѣмъ не менѣе несомнѣнно, что на дѣлѣ Ф. Адлеръ сознательно возставалъ противъ всякой религіи и оспаривалъ у христіанства его вліяніе на общество. Справедливость требуетъ, чтобы мы смотрѣли на вещи въ ихъ истинномъ положеніи, а не увлекались пустыми словами, часто произносимыми даже преданными и убѣжденными приверженцами обществъ независимой нравственности. Эти общества провозгласили своимъ девизомъ вѣротерпимость, безразличное отношеніе къ существующимъ религіямъ. Но не трудно показать всю призрачность той воображаемой вѣротерпимости, которую они такъ громко провозглашаютъ и которой такъ настойчиво требуютъ. Безъ сомнѣнія, въ вѣротерпимости заключается для нихъ наиболѣе могущественный и часто упоминаемый факторъ для пропаганды; но эта

вѣротерпимость, по суду мыслящихъ людей, есть иллюзія, тѣмъ болѣе опасная, что она легко можетъ быть скрыта. Ихъ увѣренія въ нейтральности относительно религіи, въ безразличномъ отношеніи къ церквамъ, только кажущіяся. Соперничество съ церковными конгрегаціями существовало съ самыхъ первыхъ дней.. да оно и не могло не существовать. Если Ф. Адлеръ и его друзья были увѣрены въ томъ, что церкви въ состояніи осуществить предлагаемую ими себѣ цѣль, то новымъ обществамъ излишне и бесполезно было создавать на ряду съ церквами еще свои общества. Но разъ они организовали себя независимо отъ церквей, этимъ самымъ показали, что они могутъ лучше осуществить, нежели церкви, общественный идеаль. На этомъ основаніи съ самаго начала нельзя было сохранять дружескихъ отношеній. Увѣренія въ вѣротерпимости могли быть у многихъ искренни; но слова обманывали ихъ.

Что же касается прозелитовъ изъ христіанъ, вступающихъ въ общества нравственности, то этимъ они, съ одной стороны, свидѣтельствуютъ о недостаточности для нихъ своей церкви, и съ другой, о томъ, что Ф. Адлеръ можетъ дать имъ то, чего они не получаютъ въ своей церкви. Самъ Адлеръ въ минуту забывчивости сказалъ слѣдующее... „Тотъ, кто вѣруеть въ догматы церкви, не исключается изъ общества независимой нравственности, но онъ исключаетъ изъ него самъ себя „(Ethical Record Oct. 1889). Странное и невозможное раздѣленіе цѣльной личности! Но еще болѣе странны слѣдующія слова Мейера, одного изъ членовъ этихъ обществъ. „Мы не желаемъ, говорить онъ, отнимать у церкви ни одного изъ ея членовъ; напротивъ, мы желаемъ, чтобы она отбросила свои догматическіе элементы и, всецѣло предавшись нравственной культурѣ, собрала бы слушателей болѣе многочисленныхъ и внимательныхъ, чѣмъ наши“. Это значить слѣдующее: христіане только въ томъ случаѣ могутъ быть съ нами, если они оставляютъ все то, что отдѣляетъ ихъ отъ насъ; т. е. все то, что есть у нихъ специфически христіанскаго. Можно ли это назвать истинною вѣротерпимостію? —Какъ бы то ни было, только общества независимой нравственности и теперь мечтаютъ о томъ, что со временемъ они привле-

кутъ къ себѣ все человѣчество; эта мечта составляетъ любимѣйшую тему всѣхъ ихъ разговоровъ и сочиненій; все это конечно не совмѣстимо съ принципомъ вѣротерпимости, о которомъ мы говорили выше, все это составляетъ формальное признаніе въ намѣреніи достигнуть въ будущемъ того, чтобы вытѣснить церковь.

Кто же такой Адлеръ, главный виновникъ появленія американскихъ обществъ независимой нравственности? Мы не ошибемся, если назовемъ его человѣкомъ, чуждымъ всякой религіозности. Докторъ Феликсъ Адлеръ сынъ раввина главной синагоги въ Нью-Йоркѣ. Первоначально онъ предназначался занять мѣсто отца въ его раввинской должности. Пріѣхавъ въ Европу для усовершенствованія своихъ познаній, онъ получилъ въ Гейдельбергѣ степень доктора философіи. Но пребываніе въ Европѣ уничтожило въ немъ его прежнія вѣрованія, и съ того дня, когда по возвращеніи въ Нью-Йоркъ онъ высказалъ передъ аудиторіей своего отца свои идеи, лежавшія въ основаніи его убѣжденій, онъ долженъ былъ отказаться отъ раввинской должности, предназначенной ему раньше. За тѣмъ въ теченіе нѣсколькихъ лѣтъ Адлеръ былъ профессоромъ университета въ Корнели (Cornell) и оставилъ свое мѣсто съ цѣлью окончательно предаться дѣлу образованія обществъ независимой нравственности. Въ маѣ 1876 года друзья просили его разъяснить имъ его новыя идеи. Адлеръ исполнилъ просьбу друзей, и Шельдонъ, одинъ изъ его послѣдователей, въ своемъ сочиненіи *Esquisse de l'histoire du mouvements moral* утверждаетъ, что главная мечта Адлера состояла въ томъ, „чтобы въ основѣ религіи положить нравственность вмѣсто богословія“. Во время одного засѣданія рѣшили основать *Общество нравственной культуры* (Society for Ethica Culture). Адлеръ одобрилъ его направленіе и принялъ на себя званіе проповѣдника (Conferencier) или руководителя (Lecturer) общества.

Какъ же многочисленно это общество? Печальна судьба его. Общество, состоявшее въ началѣ всего изъ 128 членовъ, даже послѣ десятилѣтняго существованія едва насчитывало ихъ 600. Въ продолженіе семи лѣтъ, только въ одномъ Нью-Йоркѣ оно кое-какъ продолжало влачить свое жалкое существованіе. Но

въ 1883 году подобное же общество возникло въ Чикаго, съ проповѣдникомъ В. Салтеромъ. А осенью 1885 года оно появилось въ Филадельфiи. Уэстонъ былъ приглашенъ руководителемъ его.

По случаю десятилѣтняго существованiя общества въ Нью-Йоркѣ (въ Маѣ 1886 г.) отдѣльныя отрасли его были соединены въ одинъ составъ подъ именемъ „*Союзъ Общества нравственной культуры*“ (Union of the Societies for Ethical Culture). Въ концѣ того же года въ Сенъ-Луи было основано еще четвертое общество, мѣсто проповѣдника въ которомъ занимаетъ Шельдонъ. Вотъ и вся численность этого мечтательнаго общества!

Во всякомъ случаѣ Союзъ общества нравственной культуры остается вѣрнымъ своей первоначальной задачѣ и слѣдующимъ образомъ формулировалъ свою главную цѣль. „Главная цѣль нравственнаго движенiя, съ точки зрѣнiя Союза, заключается въ развитiи среди его членовъ нравственной жизни. Союзъ сердечно желаетъ привлечь въ свою среду всѣхъ лицъ, сочувствующихъ его дѣлу, не принимая во вниманiе ихъ богословскихъ и философскихъ убѣжденiй“ (Конституцiя, ст. II, отд. 2). Да и самъ главный виновникъ и руководитель этого союза, Феликсъ Адлеръ, въ *Ethical Record* (за окт. 1889 года), формулируетъ свою главную мысль слѣдующимъ образомъ: „Цѣли общества нравственности слѣдующiя:

1. Доказать превосходство нравственныхъ цѣлей предъ всѣми другими цѣлями и предъ всѣми человѣческими интересами.
2. Указывать на нравственный законъ, какъ на власть непосредственную и независимую отъ истинъ религiозныхъ вѣрованiй и философскихъ теорiй.
3. Содѣйствовать развитiю науки и искусства, чтобы вести правильную жизнь“.

Очевидно, что эти общества со времени своего существованiя не вызываютъ ни кружка своихъ членовъ не только энтузиазма, но и особеннаго сочувствiя; тѣмъ не менѣе они продолжаютъ существовать. Исторiя ихъ однако же не представляетъ особеннаго интереса. Упомянемъ только о томъ влiянiи, которое эти

общества имѣли на движеніе философскихъ идей въ Америкѣ. Нѣтъ сомнѣнія, что эти общества возбудили среди американцевъ интересъ къ выясненію нравственныхъ идей.

Можно сказать, что Европа подарила американцевъ этимъ обществами, но и американцы не остались въ долгу у европейцевъ; такъ какъ изъ Америки общества независимой нравственности перешли и въ Европу. Но эти общества далеки отъ того, чтобы помнить о той связи, которая соединяла ихъ съ ассоціаціями, указанными нами выше; напротивъ, они избѣгаютъ всякаго соприкосновенія съ ними и даже отрицаютъ сходство своихъ цѣлей съ ихъ цѣлями. Начнемъ съ Англіи. Общество независимой нравственности было основано въ Лондонѣ въ 1886 году въ Эссексѣ Галлѣ (подъ предсѣдательствомъ В. Уоллеса). Оно выразило желаніе „способствовать теоретически и практически—распространенію нравственныхъ правилъ (precept), не опираясь ни на какія догматическія основанія (on a non dogmatic basis)“. На развитіе англійскихъ обществъ этого рода особенно способствовалъ пріѣздъ въ Лондонъ Док. Стантона Коатта, одного изъ вліятельнѣйшихъ учителей, который до того времени былъ помощникомъ Ф. Адлера въ Нью-Йоркѣ. Въ 1888 году онъ получилъ приглашеніе конгрегаціи или прихода South-Place въ Лондонѣ. Эта конгрегація, основанная въ 1817 году, мало по малу отдѣлилась отъ христіанства, а потомъ и отъ всякой религіи. Конвей, бывший 21 годъ во главѣ этого прихода, особенно способствовалъ переходу его въ число Общества независимой нравственности. Въ собраніяхъ этой конгрегаціи молитва была запрещена. На ряду съ чтеніемъ Библіи читали избранныя мѣста изъ всякой литературы; вся религія ограничивалась только смутнымъ деизмомъ, такъ какъ вѣра въ Бога личнаго и въ безсмертіе души были признаны не только не необходимыми, но даже вредными для жизни; потому что вѣра эта возбуждаетъ лишь распри между людьми. Въ 1884 году Конвей возвратился въ Америку, которая была его родиной; а когда, спустя четыре года, Стантонъ Коаттъ приглашенъ былъ руководителемъ этой конгрегаціи, то онъ принялъ это пригла-

шеніе только съ тѣмъ условіемъ, чтобы конгрегація примкнула къ Обществу независимой нравственности. Предложеніе не встрѣтило никакого сопротивленія.

Менѣе значительныя общества независимой нравственности были основаны въ другихъ городахъ Англіи, какъ напр. въ Оксфордѣ, Кембриджѣ и Глазговѣ.

„Общія принципы“ этихъ англійскихъ обществъ были напечатаны въ годовомъ отчетѣ за 1888 годъ. Мы воспроизводимъ ихъ по *Ethical Record* за октябрь 1889 годъ. Вотъ эти принципы;

1. „Нравственная жизнь обязательна для насъ въ силу высочайшаго достоинства, заключающагося въ такой жизни; эта обязанность есть самая величайшая, которая только можетъ существовать.“

2. „Нравственная жизнь совѣмъ не зависитъ отъ какихъ либо вѣрованій въ будущія награды и наказанія, которыя будутъ возданы намъ „Вышею Силою...“ и проч.“

Тѣмъ не менѣе, на основаніи этихъ общихъ принциповъ, отношенія къ церкви должны быть, по мнѣнію общества, крайне осторожными. „Общество должно поступать такъ, чтобы не входить ни въ какія столкновенія съ религіозными учрежденіями. Общество совѣмъ не думаетъ, какъ это ему приписываютъ, приносить въ міръ новое Евангеліе; оно добивается только того, чтобы выдѣлить изъ ученія Церкви то, что есть чисто нравственнаго, отъ временныхъ формъ богословія и обрядности, въ которыхъ это ученіе остается замкнутымъ.“

Спустя шесть лѣтъ, примѣру Англіи послѣдовала Германія. Въ мартѣ 1892 года Ф. Адлеръ говорилъ на конференціи въ Берлинѣ, въ присутствіи многихъ лицъ, о томъ дѣлѣ, котораго онъ былъ творцемъ и руководителемъ. Во время этой конференціи открылись пренія о своевременности создать на нѣмецкой почвѣ ассоціаціи, сходныя съ ассоціаціями Соединенныхъ Штатовъ и Англіи. Пренія привели къ соглашенію. Для этой дѣли были напечатаны „Подготовительныя Сообщенія“ (*Vorbereitende Mittheilungen eines Kreises gleichgesinnter Männer und Frauen zu Berlin*). „Общество нравственности, между прочимъ, гово-

рилось въ Сообщеніяхъ, считаетъ существеннымъ въ человѣкѣ не его отношеніе къ Богу, но къ человѣчеству“ (стр. 13). Тамъ же находятся и разъясненія, имѣющія цѣлью просвѣтить тѣхъ, которые пожелали бы примкнуть къ движенію тагдашняго нѣмецкаго общества. Дѣло въ томъ, что пріѣздъ Адлера на Берлинскую Конференцію Общества нравственности совпалъ съ обсужденіемъ законопроекта министра Цедлица по вопросу, должны ли народныя школы въ Германіи быть конфессіональными или неконфессіональными. Если одни требовали обязательнаго преподаванія въ народныхъ школахъ Закона Божія, то другіе отвергали это. Законопроектъ Цедлица былъ на сторонѣ послѣднихъ. Но императоръ не утвердилъ законопроекта; и министръ Цедлицъ подалъ въ отставку. Тѣмъ не менѣе въ „Подготовительныхъ Сообщеніяхъ“ продолжали утверждать, что воспитаніе юношества должно быть безконфессіональнымъ, что начинающееся движеніе нѣмецкаго народа есть великое движеніе не только для нѣмецкаго народа, но и для всего человѣчества, потому что человѣчество, въ чемъ никто будто-бы сомнѣваться не можетъ, находится въ такой фазѣ развитія, которая именно и ведетъ его къ этому... „То, что мы утверждаемъ здѣсь, говорили члены конференціи, о цѣляхъ и обязанностяхъ общества нравственной культуры, равно какъ и о путяхъ и средствахъ для достиженія этихъ цѣлей, составляетъ пока только результатъ размышленій и обсужденій ограниченнаго кружка; слѣдовательно, есть какъ бы простой проектъ программы, выработанный этимъ ограниченнымъ кружкомъ. Но наша ассоціація открыто идетъ на встрѣчу нѣмецкому народу, чтобы привлечь его къ соединенію съ нами. Мы желаемъ возстать противъ того общепринятаго способа учить и дѣйствовать, который все болѣе и болѣе долженъ быть уничтоженъ не только у насъ, но и во всемъ цивилизованномъ мірѣ. Мы желаемъ уничтожить въ нашей странѣ предрасудки и заблужденія, которые (правда, часто не по недобросовѣстности) стараются ввести въ воспитаніе народа все съ болѣе и болѣе развивающимися ревностью и нетерпимостью“ (стр. 27—28). Выраженія общія, но они достаточно прозрачны.

Между тѣмъ предварительныя собранія членовъ конференціи продолжались. Обнародовали циркуляръ, созывавшій на общее засѣданіе 18 октября 1892 г. всѣхъ, которые считались сочувствующими этому дѣлу. Около ста журналовъ были приглашены напечатать отчеты о ходѣ дѣла.

На призывъ этого циркуляра, въ Берлинъ пріѣхало много извѣстныхъ германскихъ ученыхъ. Сюда прибыли профессора изъ Киля, изъ Іены, изъ Бреслава и пр. и даже изъ Англіи, не говоря уже о Берлинскихъ профессорахъ.

Рѣчь при открытіи засѣданій была сказана Фёрстеромъ, который кончилъ ее правозглашеніемъ нѣмецкаго національнаго девиза. „Одинъ за всѣхъ и всѣ за одного“. Слѣдующій день былъ назначенъ для окончательнаго установленія „*Нѣмецкаго Общества нравственной культуры*“. Наконецъ 6 ноября того же года была основана первая „секція“ этого общества въ Берлинѣ, и въ этотъ самый день предсѣдатель могъ объявить, что сдѣланы попытки для учрежденія такихъ же секцій въ Килѣ, Магдебургѣ, Бреславлѣ, Франкфуртѣ на Майнѣ, Іенѣ и Фрибургѣ. Шуму было много; но нельзя сказать, чтобы члены этого общества были многочисленны. Да и теперь ихъ никакъ нельзя назвать многочисленными ¹⁾.

Вотъ первый параграфъ устава, принятаго собраніемъ 19 октября: „Цѣль Общества заключается въ томъ, чтобы способствовать въ кругу своихъ членовъ и внѣ этого круга, развитію нравственной культуры, такъ какъ она обязательна для всѣхъ людей, соединяя ихъ,—и дѣлать это независимо отъ всякаго различія существующихъ религіозныхъ и политическихъ условій.

„Подъ именемъ „*нравственной культуры*“ (Ethische Kultur), какъ цѣли своихъ усилій, общество подразумѣваетъ такое положеніе дѣлъ, при которомъ царствовали бы справедливость и истина, человѣколюбіе и взаимное уваженіе“. Очевидно, Общество думаетъ будто бы христіанская религіозная нравственность

¹⁾ Во время открытія общества всѣхъ членовъ было 200, а нѣсколько позже же болѣе 500.

противорѣчить всему этому?... Но довольно!—Скажемъ вообще, что подобныя общества, всего болѣе развиваются среди англосаксонскихъ народностей, хотя и среди романскихъ народовъ, напримѣръ въ Италіи существуютъ ихъ послѣдователи. Насколько же состоятельны эти общества среди тѣхъ народностей, гдѣ они существуютъ? И какими результатами для общественной жизни должно сопровождаться ихъ развитіе?—Объ этомъ скажемъ въ слѣдующій разъ.

К. И—нъ.

(Окончаніе будетъ).

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ ВОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1898.

№ 11.

ІЮНЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.
1898.

Πίστει νοοῦμεν.
Върою разумъваемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Юня 1898 года.

Цензоръ Протоіерей *Павелъ Солтисъ.*

Святоотеческое воззрѣніе на значеніе научнаго и философскаго образованія и на отношеніе вѣры къ знанію.

I.

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Характеръ вопроса о значеніи образованія и отношенія его къ вѣрѣ. Значеніе трудовъ предковъ и особенно трудовъ свв. отцовъ и учителей Церкви для рѣшенія различныхъ вопросовъ жизни и мысли вообще и въ частности, для рѣшенія вопроса о значеніи образованія и отношенія вѣры къ наукѣ. Научный и практическій интересъ изученія взглядовъ свв. отцевъ на значеніе образованія и отношенія вѣры къ знанію. Краткая исторія вопроса о взглядѣ отцевъ церкви на образованіе и его отношеніе къ вѣрѣ въ Западной Европѣ и у насъ въ Россіи и выводъ изъ нея по отношенію къ предпринимаемому сочиненію. Обзоръ русской литературы по вопросу о взглядѣ отцевъ на значеніе образованія и отношенія вѣры къ знанію и выводъ изъ этого обзора. Методъ изслѣдованія предмета въ нашемъ трудѣ и дѣленіе на части.

Есть вопросы, которые, разъ возбужденные общественнымъ сознаніемъ, рѣшаются цѣлыми столѣтіями и все-таки не могутъ считаться безусловно рѣшенными теоретически въ какомъ либо одномъ строго-опредѣленномъ смыслѣ. Возникая не разъ и не два и являясь въ разные времена въ разныхъ, характерныхъ для своей эпохи, формахъ или фазисахъ развитія, такіе вопросы, обыкновенно, по долгу занимаютъ умы современниковъ, но все-таки сходятъ со сцены общечеловѣческаго сознанія нерѣшенными, чтобы со временемъ появиться снова и опять пережить подобную же судьбу. Къ числу такихъ, по-видимому, старыхъ, но на самомъ дѣлѣ вѣчно-юныхъ вопросовъ принадлежитъ и вопросъ о значеніи научнаго и философскаго образованія и отношенія его къ вѣрѣ. Возникнуть

еще вмѣстѣ съ началомъ самостоятельности научнаго знанія, или, точнѣе, съ началомъ сомнѣнія человѣческаго разума, вопросъ о взаимныхъ отношеніяхъ образованія къ откровенію, знанія къ вѣрѣ и за все время существованія церкви былъ едва-ли не самымъ безповойнымъ, различно рѣшавшимся христіанскими мыслителями. И въ настоящее время интересъ къ этому вопросу не только не ослабѣлъ, но съ одной стороны подъ влияніемъ охватившаго общество стремленія къ распространенію образованія, съ другой,—подъ влияніемъ антицерковной доктрины о вѣрѣ гг. Толстого, Соловьева и другихъ философовъ, едва-ли даже не усилился.

Для наиболѣе правильнаго и безпристрастнаго рѣшенія этого, интересующаго общество, вопроса, кажется, очень полезно было бы поднять завѣсу прошлаго и посмотрѣть, какъ рѣшался этотъ вопросъ въ то далекое отъ насъ время, когда христіанство, начавшее распространяться среди образованнаго греко-римскаго міра, только еще впервые становилось въ болѣе или менѣе близкое отношеніе къ духовной культурѣ языческаго міра. Исторія не напрасно же называется учительницею народовъ. Труды предковъ въ области наукъ и искусствъ часто представляютъ изъ себя богатѣйшее наслѣдство, хорошее распоряженіе которымъ со стороны потомковъ часто можетъ принести имъ величайшую пользу. Забыть такіе труды и разорвать свою съ ними связь, исключительно пристраститься къ новому—часто значить стать въ ложное отношеніе къ истинамъ, уже давно добытымъ, а иногда—и сообщить ложную окраску и нашимъ собственнымъ понятіямъ. Если сказанное справедливо вообще относительно трудовъ предковъ, то тѣмъ большее значеніе имѣють въ этомъ отношеніи труды свв. отцевъ и учителей церкви II—V вв. Едва ли не каждый изъ отцевъ церкви II—V вв. могъ сказать о себѣ то же, что сказалъ Ефремъ Сиринъ предъ своею кончиною: „оставляю вамъ памятникъ и чистое зеркало, дабы вы нелѣпно и во всякое время взирая на оное, соображались съ нимъ со всякимъ тщаніемъ и ревностію“¹⁾. Почти всѣ, получивъ замѣчательное научное

¹⁾ Завѣщаніе. Христ. Чтеніе 27 г., XXVII, 274 стр.

образование, а многіе сподобившись кромѣ того высшихъ дарованій—благодати разумѣнія и убѣжденія отъ св. Духа,—свв. отца, кромѣ чистоты и святости вѣроученія и нравоученія, оставили намъ въ своихъ твореніяхъ много глубочайшихъ мыслей и драгоценнѣйшихъ указаній и свѣдѣній какъ по самымъ разнообразнымъ отраслямъ наукъ вообще, такъ въ частности, и по занимающему насъ вопросу о значеніи научнаго и философскаго образованія и отношенія его къ вѣрѣ. Въ самомъ дѣлѣ, на долю древнихъ отцевъ церкви выпала не легкая задача—положить первые камни въ основаніе будущей христіанской науки, христіанскаго просвѣщенія. Выполняя эту задачу, отцы церкви рѣшили не оставлять безъ вниманія и того наследства, которое завѣщалъ христіанскому міру міръ древній, языческій въ области наукъ, искусствъ, литературы. Но такъ какъ то многое дѣльное и полезное, что было въ этомъ наследствѣ, къ сожалѣнію, было перемѣшано съ множествомъ невыясненнаго, было связано съ языческими традиціями, примѣнено къ языческимъ вкусамъ и понятіямъ, то нужно было отдѣлать здѣсь чистыя зерна отъ плевелъ, указать христіанскому любомудрію истинныя цѣли научнаго знанія, его высшія нравственно-просвѣтительныя задачи, его границы и источники. Все это съ замѣчательною добросовѣстностію и сдѣлано отцами церкви. Многіе изъ нихъ ревностно изучали произведенія языческихъ философовъ, поэтовъ и ораторовъ, усвояли себѣ все богатство свѣдѣній въ свѣтскихъ наукахъ и искусствахъ того времени и потомъ это богатство, очищенное и переработанное въ горнилѣ просвѣщеннаго вѣроу разума, принесли на пользу христіанства. Благодаря такимъ-то трудамъ свв. отцевъ и учителей церкви, христіанство и ученость, философія и богословіе, вѣра и наука были скоро между собою сближены и такимъ образомъ христіанскому образованію была положена прочная основа. И какъ бы далеко современныя намъ наука и просвѣщеніе не ушли впередъ въ сравненіи съ наукой патристической, во всякомъ случаѣ первыя начала христіанскихъ научныхъ воззрѣній и основаніе ихъ лежатъ именно въ этой послѣдней наукѣ, почему безъ вреда для себя же самихъ наши науки и не могутъ отрѣшиться отъ науки

патристической. Вотъ почему для насъ никогда не могутъ потерять интереса и значенія всѣ труды, посвященные изученію и разбору взглядовъ отцевъ и учителей церкви на тѣ или другіе вопросы.

Въ частности, изученіе взгляда отцевъ на значеніе научнаго и философскаго образованія и отношеніе его къ вѣрѣ въ настоящее время имѣетъ для насъ двоякій интересъ: историческій—научный и современный—практический. Въ первомъ отношеніи оно показываетъ намъ, какъ еще въ первыя времена христіанства возникъ интересующій насъ вопросъ и какъ онъ былъ рѣшенъ тогда теоретически и практически. А такъ какъ такое или иное рѣшеніе этого вопроса тѣмъ или другимъ отцемъ въ то же время полагало неизгладимую печать чуть не на всю систему и его ученіе, то знаніе такого или иного рѣшенія этого вопроса отцемъ, очевидно, даетъ ключъ къ уразумѣнію и самой святоотеческой системы, къ пониманію часто наитруднѣйшихъ мѣстъ отеческихъ твореній. Съ другой стороны, извѣстно, что враги христіанства не разъ упрекали христіанство и церковь въ любви къ мраку, въ презрѣніи къ наукѣ, въ намѣренномъ задержаніи естественнаго развитія чело-вѣческаго ума ¹⁾. Такъ какъ усвоить эти мысли враговъ значитъ совершенно подорвать авторитетъ церкви и христіанства, умалить ихъ славу и величіе ихъ побѣдъ, то всякому очевидно, насколько важно въ научномъ отношеніи убѣдиться, какъ дѣйствительно еще въ первые вѣка относилась церковь къ образованію въ лицѣ своихъ представителей—отцевъ и учителей. —Современный интересъ изученія взгляда древнихъ отцевъ на отношеніе науки къ вѣрѣ заключается въ слѣдующемъ. Извѣстно, что отцы церкви, говоря о научномъ свѣтскомъ образованіи, говорили не о свѣтскомъ образованіи христіанскомъ, какого образованія въ ихъ время еще не было, а о древне-классическомъ языческомъ образованіи. Но древне-классическое

¹⁾ См. напр., слова Libri, автора „Histoire des sciences mathematiques“ у Landriot'a въ его „Le veritable esprit de l'Eglise en presence des nouveaux systemes dans l'enseignement des lettres. Paris. 1854 г., p. 399. Или см. напр., у Haren. Geschichte der classischen Litteratur im Mittelalter. Göttingen. 1822 г. Erster Theil. s. 45 или еще s. 53 в др. (Плотниковъ, Вопр. о клас., стр. 41—42).

образованіе,—искусства, науки, философія,—пережили греко-римскій народъ и, составивъ одинъ изъ значительныхъ элементовъ новой христіанской образованности, еще доселѣ занимаютъ видное мѣсто среди школьныхъ предметовъ, составляя основу такъ называемаго гуманнаго, или классическаго образованія. Спрашивается: не излишне ли въ настоящее время это занятіе языческими авторами? мало того: не вредно ли даже оно для христіанскихъ дѣтей въ религіозно-нравственномъ отношеніи? Подобные вопросы неоднократно предлагались, да и доселѣ еще предлагаются поборникамъ классицизма и не только защитниками и проповѣдниками реализма въ дѣлѣ обученія, но и лицами равнодушно относящимися къ реализму ¹⁾. Прекрасный отвѣтъ на всѣ эти—современнѣйшіе вопросы и даетъ основательное изученіе взгляда на эти вопросы древнихъ отцевъ и учителей церкви.

Къ сожалѣнію, не смотря на весь указанный интересъ и важность вопроса объ отношеніи образованія къ вѣрѣ, по взгляду отцевъ церкви этотъ вопросъ еще затруднительно считать вполне выясненнымъ наукой. Чтобы убѣдиться въ справедливости этого положенія, приведемъ здѣсь въ самомъ короткомъ изложеніи противорѣчивые выводы тѣхъ ученыхъ, которые, изслѣдуя вопросъ о классическомъ образованіи вообще, касались въ частности, и отношенія къ этому образованію отцевъ и учителей церкви. Такія изслѣдованія появляются съ первой половины настоящаго (XIX) столѣтія ²⁾. Такъ, въ 50-хъ го-

¹⁾ Считаю излишнимъ излагать здѣсь исторію вопроса о религіозно-нравственномъ значеніи классическаго образованія и отсылаю интересующихся имъ къ прекрасной книгѣ Влад. Плотникова (о. архим. Бориса) „Вопросъ о классикахъ. Взглядъ на его исторію, его современное состояніе и значеніе“. Казань. 1884 г. Сравни. отчасти статью проф. Н. Дроздова. „Къ вопросу о религіозно-нравственномъ значеніи классической системы образованія“ (Труд. Кіев. Дух. Акад. №№ 2—4, 1895 г.).

²⁾ Правда, споры о классическомъ образованіи начались уже съ первыхъ вѣковъ христіанства; но, кромѣ святоотеческой литературы, другіе историческіе памятники, излагающіе эти споры, почти ничего не говорятъ о томъ, какъ, по взгляду авторовъ этихъ памятниковъ, судили о значеніи образованія и отношеніи его къ вѣрѣ именно отцы и учителя церкви. (См. объ этихъ спорахъ о классическомъ образованіи у В. Плотникова. Вопросъ о классикахъ..., Каз. 84 г. стр. 7—19).

дахъ, во Франціи аббатъ Гомъ (въ своихъ сочиненіяхъ „Catholicisme dans l'éducation“, Paris 1833 г.; „Le ver rongeur des sociétés modernes, ou le paganisme dans l'éducation“, 1851 г., „La question des classiques, raménee á sa plus simple expression“, Par. 1852 г. и „Lettres (къ орлеанскому епископу Дюпанлу) sur le paganisme dans l'éducation“, Par. 1852 г.) пришелъ къ заключенію, что „L'esprit de l'Eglise a toujours été antipathique á l'étude des auteurs paiens¹⁾“, „духу церкви *всегда* было противно изученіе языческихъ авторовъ“ и что до эпохи возрожденія хотя и позволяли изучать язычество, но только „*un peu*“—немножко²⁾). Этотъ выводъ Гома вызвалъ горячіе споры въ образованномъ обществѣ. Съ нимъ вполне согласился французскій журналъ „Univers“ и отчасти журналы „Revue de l'enseignement chrétien“ и „Messager du Midi“. Но еще больше было несогласныхъ съ мнѣніемъ абб. Гома. Это были французскіе журналы „Correspondant“, „Revue de l'instruction publique“ и особенно „Ami de la Religion“, въ которомъ 29 января 1852 г. появилась замѣчательная статья бенедиктинца Д. Питры, убѣдительно доказавшая, что древніе классики употреблялись въ школахъ въ первые вѣка христіанства и были рекомендованы свв. отцами и учителями церкви. Изъ цѣлыхъ сочиненій, написанныхъ на французскомъ языкѣ въ опроверженіе взгляда Гома на классическое образованіе и отношеніе къ нему свв. отцевъ и учителей церкви, наиболѣе замѣчательны труды: 1) абб. Landriet—а: а) Recherches historiques sur les écoles littéraires du christianisme, suivies d'observations sur le „Ver rongeur des sociétés modernes“, Paris, 1851 г., и б) „Le véritable esprit de l'Eglise en présence de nouveaux systemes dans l'enseignement des lettres, Par., 1854 г.; 2) Leblanc'a „Essai historique et critique sur l'étude et l'enseignement des lettres profanes dans les premiers siècles de l'Eglise“. Par. et Lyon, 1852 г.; 3) Martin'a „De l'usage des auteurs profanes dans l'enseignement chrétien“, Par., 1852 г.; 4) Daniel'я „Des études classiques dans la société

¹⁾ Lettres sur le paganisme dans l'éducation, p. 142.

²⁾ Подробнѣй о всѣхъ этихъ сочиненіяхъ см. у В. Плотникова, Вопросъ о классикахъ, стр. 19—88.

chrétienne“, Par., 1853 г.; 5) Lalanne'a „Influence des peres“... Par., 1850 г. и др. 6) Во всѣхъ этихъ сочиненіяхъ, вопреки Гому, доказывалось, что языческіе классики употреблялись въ школахъ еще въ самые первые вѣка христіанства и не вызывали за-прещенія или недовольства древнихъ отцевъ и учителей церкви. Съ послѣднимъ выводомъ согласился и абб. Audisio. Въ своемъ сочиненіи „Introduzione agli studi ecclesiastici“, написанномъ на итальянскомъ языкѣ, онъ, рассуждая о пользѣ языческаго классическаго образованія, прямо говоритъ: „этотъ вопросъ разрѣшенъ въ утвердительномъ смыслѣ примѣромъ отцевъ и учителей церкви, въ особенности тѣхъ, которые съ большой энергіей возстали противъ эдикта Юліана, а также постоянной и всеобщей практикой христіанскихъ школъ“¹⁾. Въ Россіи вопроса объ отношеніи отцевъ и учителей церкви къ языческому образованію касались даже проповѣдники съ церковныхъ кафедръ, но тоже пришли къ различнымъ выводамъ. Въ то время, какъ, по мнѣнію одного изъ нихъ (прот. Шираева) для православнаго христіанина тѣмъ болѣе сочувственна эта (классическая) система, что ей отдавались въ наученіе такіе богопросвѣщенные умы, какъ Василій Великій, Григорій Богословъ, Великій Аванасій Александрійскій и прочій многочисленный сонмъ великихъ свѣтилъ христіанской науки и жизни“²⁾; по словамъ другого проповѣдника (еп. Никанора), напротивъ, и отцы церкви, выросшіе сами на языческой классической литературѣ, не особенно совѣтовали изучать ее современному имъ христіанскому юношеству“³⁾. Въ 1885 г. вышло солидное и обстоятельное сочиненіе Вл. Плотнокова (арх. Бориса) „Исторія христіанскаго просвѣщенія въ его отношеніяхъ къ древней греко-римской образованности“, періодъ I-й, Казань, а въ 1890 г. появился и II-й выпускъ этой книги, содержащій въ себѣ изслѣдованіе второго періода. По самомъ тщательномъ и добросовѣстномъ изученіи историческихъ памятниковъ, многуважаемый авторъ этихъ книгъ пришелъ къ тому

¹⁾ См. въ цит. соч. Landriot'a, appendice, p. LXV (Вл. Плотнокова. Вопросъ о классикахъ, стр. 88—89).

²⁾ Церковный Вѣстникъ, 1880 г., № 41, стр. 8.

³⁾ Ibid., № 42, стр. 2.

заключенію, что „до IV в. эта послѣдняя (т. е. древне-классическая образованность) нерѣдко признавалась враждебною христіанству, и съ нею нужно было бороться; теперь же она была признана по своему происхожденію родственною, а по своимъ результатамъ полезною для христіанскаго просвѣщенія. Церковь старается привлечь къ себѣ научное и литературное образованіе языческаго міра, чтобы заставить его служить цѣлямъ своей просвѣтительной дѣятельности... Своимъ собственнымъ примѣромъ и своими ученіями свв. отцы и учителя церкви санкціонировали изученіе и употребленіе христіанами классической литературы и науки. Они оправдывали это изученіе мотивами самыми возвышенными и самыми серьезными. Потребности ума и сердца дѣтей, нужды сердца и государства, требованія религіи и человѣческаго разума, настоящее и будущее христіанскихъ народовъ, все въ глазахъ этихъ великихъ людей указывало на необходимость сохранить унаслѣдованный отъ классической древности планъ научнаго и литературнаго образованія, измѣнивъ его сообразно съ новыми идеями и началами, внесенными въ міръ христіанствомъ“¹⁾. Подобный же взглядъ на отношеніе отцевъ и учителей церкви къ образованію высказывается въ преобладающемъ большинствѣ и въ другихъ, посвященныхъ изслѣдованію нашего вопроса, русскихъ сочиненійхъ и статьяхъ. Но не смотря на всѣ эти сочиненія, въ которыхъ проводился и доказывался этотъ послѣдній взглядъ, въ 1891 году во Франціи появилась брошюра абб. Гарнье (Garnier) „La reforme des études classiques“, имѣвшая въ образованномъ обществѣ громаднѣйшій успѣхъ и возбудившая снова горячіе споры объ отношеніи христіанскаго и классическаго образованія. Написанная совершенно въ духѣ абб. Гома и представляющая почти только слабую компиляцію его вышеуказанныхъ сочиненій, разсматриваемая брошюра между прочимъ пытается доказать, что „въ 1-е вѣка христіанства воспитаніе было вполне христіанское... Если нѣкоторые отцы и учителя церкви иногда рекомендовали христіанамъ изученіе ея (языческаго литературы), то во всякомъ случаѣ не дѣтямъ, а людямъ, окрѣпшимъ въ

¹⁾ Борись. Исторія хр. просвѣщенія... пер. II, 1890 г., стр. 279, 276—277.

умственномъ и нравственномъ отношеніи... Они (отцы) даже совѣтъ отвергали изученіе ея въ болѣе зрѣлые возрасты, когда убѣждались въ пагубности этого изученія¹⁾. Сравнительно обстоятельная критика этой брошюры дана въ русской ученой литературѣ, въ Трудахъ Кіев. Дух. Академіи за 1895 г. проф. Дроздовымъ, который по вопросу объ отношеніи отцевъ и учителей церкви къ образованію языческому приходитъ къ тому заключенію, что „свв. отцы относились съ глубочайшимъ уваженіемъ къ языческой литературѣ, считая нужнымъ заимствовать изъ нея все полезное и истинное и порицая лишь неразумное увлеченіе ею; если очень немногіе изъ отцевъ и учителей церкви и допускали иногда общее порицаніе всей свѣтской литературы, то это было лишь рѣдкимъ исключеніемъ²⁾. Такъ, по свидѣтельству исторіи нашего вопроса, противорѣчивы и неустойчивы сужденія ученыхъ о взглядѣ отцевъ и учителей церкви на значеніе образованія и на отношеніе его къ вѣрѣ³⁾. Всѣ эти противорѣчивые выводы ясно свидѣтельствуютъ, что основанія для рѣшенія вопроса о взглядѣ отцевъ и учителей церкви на значеніе образованія и на отношеніе его къ вѣрѣ, заключающіяся въ отеческихъ твореніяхъ и другихъ историческихъ памятникахъ, еще и доселѣ недостаточно разработаны и уяснены. Поэтому, предпринимая историческое изслѣ-

1) Труд. Кіев. Дух. Акад. 1895 г., № 2, стр. 233.

2) Труды Кіев. Дух. Акад. 1895 г. № 2, стр. 254.

3) Еще больше, кажется, противоположности и противорѣчія допускаютъ ученые въ своихъ изслѣдованіяхъ по болѣе частнымъ вопросамъ объ отцахъ церкви, напр., по вопросу о вліяніи философіи на ученіе того или другого отца. Такъ, напр., Землеръ и Губеръ считаютъ ученіе Іустина мученика о Логосѣ заимствованнымъ у Филона, а о Логосѣ *σπερματικός*—у стоиковъ, Швеглеръ же думаетъ, что это ученіе заимствовано изъ платоновской философіи, а по Землишу, въ немъ нѣтъ и слѣда платонизма. По Боуру, ученіе о Логосѣ *σπερματικός* вообще носитъ греко-философскій характеръ; по Отто, ученіе о Логосѣ не столько заимствовано изъ платоновской философіи, сколько ихъ иудейско-александрійской; по Марану, все ученіе о Логосѣ заимствовано Іустиномъ исключительно изъ ученія евреевъ о вѣчномъ Сынѣ Божіемъ и пр. и пр. (Das christen-gläubig Iustins des Martyrers. Eine Untersuchung v. M. г. Engelhardt Erlangen, 1878 г. Сравни „Очеркъ существующихъ въ церковно-исторической литературѣ сужденій о богословскихъ воззрѣніяхъ св. Іустина Мученика“, Н. Л. въ Чтен. Общ. Люб. Дух. Пр. 1881 г., т. I—II, а также „Вѣроученіе св. Іустина Мученика въ его отношеніи къ языческой философіи“, М. Т-ва въ журн. „Вѣра и Разумъ“, 1893 г., № 15, отд. II, стр. 114, 142—143).

дованіе этого вопроса, мы надѣемся, что и наше изслѣдованіе, при указанныхъ научномъ и современномъ значеніи вопроса и его еще недостаточной разработкѣ въ наукѣ, не будетъ дѣломъ излишнимъ или несвоевременнымъ. Къ такому же выводу приводитъ насъ и обзоръ русской литературы по нашему вопросу.

Самые солидные труды, касающіеся нашего вопроса, принадлежатъ о. архим. Борису (Плотникову). Это-его сочиненія: а) „Исторія христіанскаго просвѣщенія въ его отношеніяхъ къ древней греко-римской образованности“, пер. I, Каз. 1885 г. и б) его же „Исторія христіанскаго просвѣщенія“, пер. II. Обильныя выдержками изъ отеческихъ твореній, сочиненія о. архим. Бориса касаются и нашего вопроса, но при своемъ большемъ объемѣ, разбивкѣ матеріала на множество группъ и преимущественно систематическомъ методѣ изложенія, они не даютъ возможности съ перваго же разу ознакомиться *со всемъ* взглядомъ извѣстнаго отца на нашъ вопросъ, а также—видѣть отличіе взгляда этого отца отъ взгляда другого.—За трудами о. Бориса слѣдуютъ сочиненія: 2) А. И. Струнникова, „Вѣра, какъ увѣренность по ученію православія“, ч. I—II, Самара, 1887 г. Разбитая на нѣсколько рубрикъ книга г. Струнникова представляетъ собою почти простой подборъ святоотеческихъ цитатъ, подтверждающихъ заглавія рубрикъ автора. Составить полное и вѣрное представленіе о взглядѣ того или другого отца церкви на образованіе и отношеніе вѣры къ знанію по книгѣ г. Струнникова невозможно. 3) В. Скворцева, „Философія отцевъ и учителей церкви, періодъ апологетовъ“, Кіевъ, 1868 г.,—содержитъ сжатые замѣчанія объ отношеніи апологетовъ къ философіи. 4) В. Дмитревскаго, „Александрійская школа“, Казань, 1884 г.,—содержитъ краткія свѣдѣнія о взглядѣ на образованіе и отношеніе между вѣрой и знаніемъ представителей александрійской школы—Климента и Оригена. 5) В. Преображенскаго, „Восточныя и западныя школы во времена Карла Великаго, ихъ отношеніе между собою, къ классическимъ и древне-христіанскомъ и постановка въ нихъ богословія“, Спб. 1881 г. Нашему вопросу въ книгѣ г. Преображенскаго посвящено лишь около 20 страницъ. 6) К. Попова, „Тертуллианъ, его теорія христіанскаго знанія и основныя на-

чала его богословія“, Киевъ, 1880 г. Прекрасная монографія о взглядѣ на образованіе и отношеніе между вѣрой и знаніемъ Тертуліана. 7) Н. Лебедева, „сочиненіе Оригена противъ Цельса“, Москва, 1878 г.,—содержитъ нѣсколько мыслей о Іустинѣ, Климентѣ и Оригенѣ. 8) М. Красина, „Творенія бл. Августина de civitate Dei, какъ апологія христіанства въ его борьбѣ съ римскимъ язычествомъ“, Казань, 1873 г. 9) Е. Ловягина, „Объ отношеніи писателей классическихъ къ библейскимъ по воззрѣнію христіанскихъ апологетовъ“, СПБ. 1872 г. 10) П. Мироносицкаго, „Аѳинагоръ, христіанскій апологетъ 2 вѣка“, Казань, 1894 г. 11) Чистовича, „Древне-греческій міръ и христіанство въ отношеніи къ вопросу о безсмертіи и будущей жизни человѣка“, СПБ. 1871 г. №№ 8—11 содержатъ въ себѣ по нашему вопросу всего лишь по нѣсколько разбросанныхъ въ разныхъ мѣстахъ книги замѣчаній, 12) Ю. Шмидта, „Исторія педагогики, т. I, Москва 1879 г. 13) Модзалевскаго, „Очеркъ исторіи воспитанія и обученія съ древнѣйшихъ до нашихъ временъ“, СПБ. 1866 г. Книги Шмидта и Модзалевскаго сообщаютъ извѣстныя и изъ другихъ книгъ свѣдѣнія объ отношеніи къ образованію Климента, Оригена, Тертуліана, Василія Великаго, Іоанна Златоуста, бл. Иеронима и Августина. 14) Филарета, „Историческое ученіе объ отцахъ церкви“ и 15) Благоразумова, „Святоотеческая христоматія“, Москва, 1885 г.—полезны для біографій разсматриваемыхъ нами отцевъ и учителей церкви ¹⁾.

¹⁾ Изъ журнальныхъ статей по нашему вопросу упомянемъ: 1) Отношеніе апологетовъ восточной церкви 2 в. къ языческой философіи, А. Сергіевскаго (Вѣра и Разумъ 1886 г. №№ 12—15), 2) Отношеніе перваго христіанскаго философа къ языческой философіи, его же (Вѣра и Разумъ 1885 г., май), 3) философія и христіанство, по ученію св. Іустина Мученика, С. Б.—ва (Чт. Общ. Люб. Дух. Просв. 1890 г., авг.), 4) Вѣроученіе св. Іустина Мученика въ его отношеніи къ языческой философіи, М. Т.—на (Вѣра и Разумъ 1893 г., №№ 15—17), 5) Св. Іустинъ философъ—мученикъ и его время, М. Хитрова (Странникъ, 1877—78 гг.), 6) Очеркъ существующихъ въ церковно-исторической литературѣ сужденій о богословскихъ воззрѣніяхъ св. Іустина Мученика, пр. Лебедева (Чт. Общ. Люб. Дух. Пр. 1881 г.). Всѣ эти 6 статей, страдая каждая въ отдѣльности неполнотою свѣдѣній о взглядѣ на образованіе св. Іустина, взятыхъ мѣстъ даютъ однако довольно полное и вѣрное изложеніе и освѣщеніе взгляда на науку этого апологета. 7) Сужденіе свв. отцевъ и учителей втораго и третьаго

Разработка нашего вопроса можетъ быть ведена и ея результаты излагаемы двумя способами: историческимъ, изслѣдующимъ и излагающимъ въ хронологическомъ порядкѣ взглядъ каждаго отца въ отдѣльности, и систематическимъ, при которомъ ученіе *всѣхъ* древнихъ отцевъ было бы изложено *совмѣстно*, по предметамъ ученія. Мы будемъ вести работу и историческимъ, и систематическимъ методомъ: историческимъ—при изложеніи взгляда на образованіе отцевъ и учителей церкви II—III вв., а систематическимъ—отцевъ IV—V вв. Такъ какъ во II—III вв. взглядъ отцевъ на значеніе образованія и отношеніе его къ вѣрѣ только еще начиналъ слагаться и былъ неустойчивъ и разнорѣчивъ, то, намъ кажется, только при по-

вѣрка объ отношеніи греческаго образованія къ христіанству (Труд. Кіев. Дух. Акад. 1860 г., ч. I, №№ 2—3). Статья сжато, но почти вѣрно излагаетъ взглядъ на образованіе св. Іустина, Татіана, Иринея, Тертуліана и Климента александрійскаго. 8) Взглядъ христіанскихъ апологетовъ второго вѣка на языческую философію (Орловск. Еп. Вѣд. 1873 г. №№ 20—23),—краткія, но въ общемъ вѣрныя свѣдѣнія. 9) Раскрытіе главнѣйшихъ догматическихъ истинъ христіанства въ писаніяхъ апологетовъ (Чт. Моск. Об. Люб. Дух. Просв. кв. IX, 1869 г.),—изложеніе слишкомъ сжато, свѣдѣній мало. 10) Какъ отцы церкви первыхъ пяти вѣковъ думали о философіи вообще и особенно о философіи Платона, соч. студ. Кіев. Дух. Акад. П. Соколова (въ книгѣ „Опыты упражненій воспитанниковъ К. Д. А. V учебн. курса т. I, Кіевъ, 1832 г.). Порядокъ изложенія предмета въ этой статьѣ систематическій; свѣдѣнія излагаются кратко и не всегда вѣрно; сочиненіе устарѣло. 11) Сужденія свв. отцевъ Аванасія Великаго, Василія Великаго и Григорія Богослова объ отношеніи греческаго образованія къ христіанству (отрывокъ изъ сочиненія неизвѣстнаго автора въ Воскр. Чт. XXIII ч. (1859—60 гг.) №№ 42—44, 50). Статья вѣрно освѣщаетъ отношеніе къ образованію поменованныхъ въ ея заглавіи свв. отцевъ. 12) Св. Иринея Лионскій и борьба съ гностицизмомъ, А. Никольскаго (Христ. чт. 1880 г. ч. I—II) и 13) Догматическая система св. Иринея лионскаго въ связи съ гностическими ученіями 2-го в., Д. Гусева (Прав. Собес. 1874 г. ч. II—III). Обѣ послѣднія статьи вмѣстѣ отводятъ на изложеніе взгляда св. Иринея на образованіе всего отъ 10—15 страницъ. 14) Реверсова, Очеркъ западной апологетической литературы II—III в. (Прав. Собес. 1891 г., т. II—1892 г. т. I). Въ статьѣ есть нѣсколько общихъ замѣчаній объ отношеніи къ образованію западныхъ апологетовъ II—III вв. 15) Вѣра и ея отношеніе къ христіанскому знанію, по ученію Климента Александрійскаго, К. Попова. Тр. Кіев. Дух. Ак. 1887 г. т. III), 16) Климентъ и Оригенъ—учители александрійскіе и ихъ вѣръ, М. Хитрова (Странникъ, 1879—78 гг.), 17), О Климентѣ Александрійскомъ, Ливанова (Пр. Обзор. 67 г. т. I—2). Три послѣднія статьи вмѣстѣ достаточно выясняютъ отношеніе къ образованію Климента александрійскаго, особенно цѣнна статья проф. Попова. 18) Къ вопросу о религіозно-нравственномъ значеніи классической системы образованія, Н. М. Дроздова (Тр. К. Д. Ак. 1895 г., февр., мар. и апр.). Статья цѣнна, какъ

мощи историческаго метода изслѣдованія для насъ и можетъ быть яснѣе и совершенно отчетливѣе взглядъ *каждаго* отца и учителя церкви, понятно различіе во взглядѣ одного отца отъ другого, видно постепенное развитіе и разработка отеческаго взгляда и т. п. важныя для насъ качества изслѣдованія. Правда, и при историческомъ способѣ изложенія неизбѣжны будутъ иногда повторенія однѣхъ и тѣхъ же мыслей, но, думается, лучше допустить повторенія, чѣмъ при методѣ систематическомъ не достигнуть указанныхъ выше преимуществъ метода историческаго. Въ IV—V вв. взглядъ отцевъ на значеніе образованія уже установился, они смотрятъ на знаніе почти согласно одинъ съ другимъ. Поэтому, и изложить ихъ взглядъ,

умѣло опровергающая взгляды абб. Гарнье. 19) Вліяніе язычества и христіанства на питомцевъ греческихъ и латинскихъ школъ II, III и IV вв., А. Лебедева (Душеп. Чт. 1885 г. т. I) и 20) Образованіе отцевъ проповѣдниковъ IV в., В. Пѣвицкаго (Тр. К. Д. Ак. 1892 г. т. III, №№ 9—10). Обѣ статьи вмѣстѣ даютъ ясное представленіе объ образованіи самихъ отцевъ II—V вв. 21) Очеркъ исторіи духовнаго просвѣщенія въ древней христіанской церкви (II—IX вв.), И. А. Смирнова (Чт. О. Люб. Д. Пр. 1871 г.),—конспективно излагаетъ содержаніе нѣкоторыхъ апологетическихъ трудовъ. 22) Христіане и философы во II в. (Воскр. Чт. XXIV ч.) 23), Тертуліанъ защитникъ христіанства, А. Балановскаго (Пр. Обзор. 84 г. № 8). 24), Оригенъ противъ Цельса (Приб. къ Воронеж. Еп. Вѣд. 74 г.). 25), Историческій обзоръ развитія христіанской образованности въ Западной Европѣ (Дух. Бес. 71 г. № 44). 26), Жизнь Оригена, его значеніе и труды для церкви, Вележева (Орл. Еп. Вѣд. 1870 г. № 14). 27), Языческіе классики, какъ образовательное средство для христіанскаго юношества (Яросл. Еп. Вѣд. 1873 г., №№ 46, 49, 50, 52—1874 г., № 1). 28) Объ отношеніи между христіанствомъ и философіею въ первые три вѣка христіанской церкви, Чистовича (Христ. Чтен. 1859 г., ч. 2). Въ статьяхъ 22—28 посвящено нашему вопросу всего отъ 1—10 страницъ въ каждой; ничего особенно важнаго или новаго эти статьи не сообщаютъ. 29) Древне-христіанскіе церковные писатели объ изученіи греческихъ классиковъ, Е. Апостолиди („Благовѣсть“—приложеніе къ „Русск. Бес.“ 1895 г. янв.—апр.),—статья компилятивная, представляющая изъ себя всего только почти перифразъ и сокращеніе сочиненій архим. Борнса. 30) Догматическая система Оригена, свят. Малеванскаго (Тр. К. Д. Ак. 1870 г. т. I—II). Въ „предварительномъ обзорѣ“ этого сочиненія о Малеванскій говоритъ кратко и объ отношеніи къ философіи и разуму гностиковъ, Іустина, Климента и Оригена. 31) Христіанство въ его отношеніи къ философіи, А. Гусева (Прав. Обзор. 1885 г., т. I). Взгляда св. Писанія и св. отцовъ на образованіе г. Гусевъ касается въ этой статьѣ лишь мимоходомъ на 13 страницахъ. 32) О бл. Августиинѣ, въ публичныхъ чтеніяхъ (Воронеж. Еп. Вѣд. 1874 г.) и 33) Религіозно-общественный идеалъ западнаго христіанства въ V в. ч. I. Міросозерцаніе бл. Августина и Трубецкаго, (Москва, 1892 г.). Въ этой диссертациі есть нѣсколько замѣчаній о вѣрѣ въ авторитетъ, какъ пути къ познанію истины.

намъ кажется, лучше совмѣстно, при помощи метода систематическаго.

Наконецъ, все сочиненіе намъ представляется наиболѣе правильнымъ раздѣлить на двѣ части, при чемъ въ первой обозрѣть рѣшеніе вопроса о значеніи образованія и отношеніи его къ вѣрѣ отцами и учителями церкви I—III вв., а во второй—IV—V вв. Побужденіемъ къ такому дѣленію для насъ служитъ слѣдующее обстоятельство. Извѣстно, что въ I—III вв. христіанство, находившееся подъ гнетомъ языческаго правительства, самозащищавшееся и оборонявшееся, только еще начинало входить въ болѣе или менѣе близкое отношеніе къ язычеству. Поэтому и только что еще зарождавшійся вопросъ объ отношеніи христіанства къ языческому образованію въ этотъ періодъ борьбы, естественно, не могъ получить одного опредѣленнаго, устойчиваго рѣшенія: одни изъ отцевъ и учителей церкви слишкомъ превозносятъ это образованіе, а другіе, напротивъ, слишкомъ унижаютъ, не видя въ немъ ничего кромѣ вреда. Съ IV в., когда христіанство было признано религіей господствующей, началось уже свободное развитіе христіанскихъ учреждений и созиданіе христіанской цивилизаціи. Вопросъ о значеніи научнаго и философскаго образованія рѣшается уже теперь окончательно лучшими отцами и учителями церкви и притомъ въ утвердительномъ смыслѣ, теперь же совершается усвоеніе образовательныхъ элементовъ греко-римской культуры; наконецъ, теперь же устанавливается такая гармонія между вѣрой и знаніемъ, такое ихъ соединеніе, которое и доселѣ удерживается въ православной церкви. При такомъ различіи этихъ двухъ періодовъ, и обозрѣвать ихъ, естественно, лучше отдѣльно. Но такъ какъ вопросъ о значеніи образованія и отношенія между разумомъ и вѣрою возникъ и неоднократно рѣшался еще и до отцевъ и учителей церкви, которымъ, поэтому, иногда приходилось отстаивать свою точку зрѣнія на этотъ спорный вопросъ, съ одной стороны, уже противъ, а съ другой—на основаніи сдѣланныхъ другими рѣшеній этого вопроса, то мы считаемъ необходимымъ, говоря объ изслѣдованіи даннаго вопроса отцами, прежде всего обратитъ вниманіе на характеръ и способы рѣшенія этого воп-

роса и предшествовавшими и современными отцамъ религиозно-философскими направленіями и священнымъ Писаніемъ Нового Завета. Безъ разсмотрѣнія существенныхъ результатовъ, достигнутыхъ при рѣшеніи нашего вопроса этими направленіями, намъ будутъ не совсѣмъ понятны и отеческія рѣшенія его, часто проникнутыя полемическимъ характеромъ и въ большинствѣ случаевъ основывающіяся на такомъ или иномъ пониманіи ученія Св. Писанія.

II.

Рѣшеніе вопроса о значеніи образованія и отношеніи его къ вѣрѣ религиозно-философскими ученіями, предшествовавшими патристическому періоду.

Характеръ ново-александрійской философіи (въ 1 в. до Р. Хр.). Отрицательное отношеніе къ классическому образованію палестинскихъ іудеевъ. Вниманіе къ греческому образованію іудеевъ александрійскихъ. Аристовулъ *Филомъ*. Его взглядъ на греческое образованіе и отношеніе между вѣрой и знаніемъ (философіей). *Гностицизмъ*. Понятіе о немъ. Взглядъ гностиковъ на вѣру и разумъ; ихъ произволъ въ толкованіи св. Писанія. *Неоплатонизмъ*. Пункты сходства и различія неоплатонизма отъ филонизма и гностицизма въ ученіи объ отношеніи между вѣрой и знаніемъ.

Возбужденный еще въ древнѣйшей языческой философіей, вопросъ объ отношеніи между вѣрой и знаніемъ получилъ особую энергію въ послѣднемъ вѣкѣ до нашей эры. Къ этому времени языческая философія, съ ея отрицаніемъ всего сверхъ-естественнаго и божественнаго, съ ея признаніемъ лишь правъ разума и отрицаніемъ религіи, вѣры и преданій начала теряютъ свое обаяніе надъ умами. Лучшие люди времени теперь ясно видѣли все то зло, которое начала она приносить своимъ невѣріемъ и скептицизмомъ, подрывая самыя глубокія и неприкосновенныя основы религиозной жизни, видѣли и старались найти наиболѣе положительныя основы для знанія. Къ счастью, въ Александріи въ это время образовался центръ умственной жизни древняго міра; здѣсь встрѣтились и жили вмѣстѣ въ постоянныхъ, непосредственныхъ сообщеніяхъ представители разнообразнѣйшихъ національностей, приходили въ непосредственное столкновеніе всѣ религіи, всѣ философіи, всѣ направленія. Здѣсь явилась первая академія наукъ—знаменитый му-

зеумъ, въ которомъ могли встрѣчаться ученые всѣхъ странъ, въ громадной библиотекѣ котораго были собраны всѣ лучшія произведенія древности всѣхъ временъ, странъ и народовъ¹⁾. Изъ разрозненныхъ элементовъ этихъ то встрѣчавшихся здѣсь философскихъ и религиозныхъ ученій человѣческой умъ и надѣялся возстановить утраченную истину, надѣялся тѣмъ болѣе, что, сравнивая эти ученія, онъ находилъ между ними нѣкоторое сродство,—какъ бы признакъ заключавшейся въ нихъ истины. А такъ какъ разнообразныя религіи и философскія системы, при всемъ ихъ сходствѣ, все же иногда и различались другъ отъ друга, то для сближенія ихъ рѣшено было прибѣгать къ аллегорическому способу толкованія ихъ ученія, или, что почти то же, опять къ чрезмѣрному допущенію разума въ дѣла вѣры. Такъ, подъ влияніемъ недовольства чисто отрицательной философій предшествующаго періода, въ 1 в. до Р. Хр., въ Александріи развилось новое болѣе положительное и примирительное, религиозно-мистическое, но вмѣстѣ съ тѣмъ и рационалистическое направленіе. Подъ непосредственнымъ влияніемъ этого направленія александрійской философіи съ его духомъ сближенія и соглашенія возникли впоследствии и тѣ, важныя для насъ, религиозно-философскія системы, которыя пытались разрѣшить вопросъ объ отношеніи между вѣрой и знаніемъ: мы разумѣемъ—филонизмъ, въ которомъ іудейство, смѣшавшись съ язычествомъ, приняло формы религиозно-философскаго ученія, гностицизмъ, въ которомъ христіанство приняло несвойственный ему особый видъ теософіи, и неоплатонизмъ, въ которомъ язычскій политеизмъ принялъ философскій характеръ. Какъ же

Аи эти системы интересующій насъ вопросъ?

Отпущеніе вопроса о значеніи образованія и отношеніи

Пока, впрѣдъ іудеями вообще и въ частности Филономъ.

не входилъ. еи сохраняли политическую самостоятельность, они народами. Почти ни въ какія сношенія съ окружающими ихъ географическія ичиной этого были отчасти экономическія и географическія ичиной этого были отчасти экономическія и географическія

словія ихъ земли, главное жъ—ихъ религіоз-

¹⁾ Слова Грота

въ первые тѣ вѣка ж. у Снегирева въ его соч. „Ученіе о лицѣ Иисуса Христа гностицизмъ и христіанства“, стр. 51; или у Куплетскаго въ статьѣ „Неоплатонизмъ“ (Прав. Соб. 1881 г. т. 2, стр. 126—129).

внѣрованія и учрежденія, внушавшія іудеямъ мысль объ исключительномъ ихъ положеніи среди народовъ міра и запрещавшія общеніе съ языческими народами ¹⁾). Потерявъ самостоятельность, часть іудеевъ осталась жить въ Палестинѣ, часть же была переселена въ другія страны. Жизнь ихъ здѣсь и тамъ была неодинакова; неодинаковы были и возрѣнія ихъ на греческое образованіе и отношеніе разума къ вѣрѣ. Палестинскіе іудеи съ непоколебимой твердостью отстаивали и сохраняли свои вѣрованія, законы и обычаи. Все ихъ воспитаніе имѣло своею цѣлю сдѣлать еврея такимъ ревностнымъ исполнителемъ закона, чтобъ отступленіе отъ него было нравственною невозможностію: 6 лѣтъ отъ роду іудей уже долженъ былъ читать Библію, 10—знакомиться съ Мишною, 13—исполнять 613 заповѣдей закона, а 15—уже изучать и гемару ²⁾). Выѣстъ съ тѣмъ, подъ вліяніемъ ненависти къ своимъ властителямъ, у іудеевъ воспитывались боязнь и отвращеніе ко всему иноземному. Въ чужеземной литературѣ и образованіи они видѣли источникъ невѣрія и всякаго нечестія. При такой, съ одной стороны, почти слѣпой преданности закону и его толкователямъ, пользовавшимся чуть ни неограниченнымъ авторитетомъ, съ другой стороны,—при такой ненависти и отвращеніи къ свѣтскому образованію и особенно образованію политическихъ враговъ своихъ, среди полестинскихъ іудеевъ, естественно, не могло возникнуть и вопроса объ отношеніи разума къ вѣрѣ. Въ иныхъ условіяхъ жили и иначе смотрѣли на образованіе и науку іудеи разсѣянныя, особенно жившіе въ Александріи. Постоянно живя среди иновѣрцевъ и по необходимости входя въ постоянныя съ ними сношенія, особенно по дѣламъ торговли, знакомясь съ иновѣрческой наукой, поэзіей и философіей, александрійскіе, а отчасти и другіе іудеи разсѣянныя стали замѣчать въ нихъ много сходнаго съ своимъ закономъ, религіей; особенно привлекала ихъ философія Платона и Ари-

¹⁾ См. объ этомъ подробнѣе у архим. Бориса, Истор. хр. просв., пер. I, стр. 1—13; у проф. Ловагина, объ отнош. писателей вѣс. къ библи. по возрз. хр. мологоетовъ, стр. 65—66 и въ журнал. „Русск. Бесѣда“ въ „Благовѣстѣ“ за 1896 г. стр. 6—7.

²⁾ Mischna, VI, 116 и IV, 482.

стотеля своимъ возвышеннымъ учевіемъ о единомъ Богѣ. Находя такое сходство, александрійскіе іудеи не только не считали нужнымъ смотрѣть на греческое образованіе враждебно, но даже считали его полезнымъ и для себя. Какъ это образованіе, такъ и законъ (Моисеевъ), по ихъ взгляду,—отъ одного источника—Бога. Отсюда ихъ стремленіе—соединить ветхій завѣтъ съ греческой философіей. Первый образецъ такого сближенія іудейства съ греческою философіею былъ представленъ Аристовуломъ (за 150 л. до Р. Хр.), доказывавшимъ въ своемъ комментаріи на пятокнижіе, что система іудейства древнѣе и возвышеннѣе всѣхъ системъ философскихъ, что она была источникомъ, изъ котораго черпали истину всѣ народы и философы, что отсюда-то и происходитъ сходство Библии съ философіей. Продолжателемъ Аристовула былъ ученый *Филонъ* (въ 1 в. по Р. Хр.).

Получивъ въ дѣтствѣ прекрасное общее образованіе, Филонъ, въ частности, въ совершенствѣ изучилъ и іудейскій законъ и греческую философію. Найдя при этомъ изученіи нѣчто сходное въ воззрѣніяхъ греческихъ философовъ, поэтовъ и писателей съ божественнымъ откровеніемъ, Филонъ, естественно, не могъ отнестись къ греческому образованію и наукѣ съ тѣмъ пренебреженіемъ и враждою, съ какими относились къ нему его палестинскіе соплеменники. Если и Библия, и философія, и другія греческія науки часто проповѣдуютъ объ одной и той же истинѣ, то и изученіе какъ той, такъ и другой не только не вредно, думалъ Филонъ, но даже полезно. Поэтому-то въ своемъ сочиненіи „De agricultura“ Филонъ и говоритъ о греческой образованности: „я насажу въ дѣтскихъ душахъ ростки, плѣдъ которыхъ вскормить ихъ; это—умѣнье бѣгло читать и писать, изученіе произведеній мудрыхъ поэтовъ, геометрія, риторическія занятія и весь вообще кругъ общаго образованія“ ¹⁾). Но будучи кровнымъ евреемъ, Филонъ, понятно, смотрѣлъ на всѣ эти науки не какъ на единственный источникъ высшей мудрости, но лишь какъ на средство, возбуждающее потребность высшаго знанія о Богѣ и образующее способность фи-

¹⁾ Борисъ (Плотниковъ) „Исторія хр. просв.“, пер. I, стр. 23.

лософскимъ путемъ удовлетворять этой потребности. Всѣ свѣтскія науки, по взгляду Филона, не цѣль сама по себѣ, а лишь средство къ достиженію цѣли—къ уясненію и утверженію истинъ религіи; онѣ—служанка, а не госпожа,—Агарь, а не Сарра. Раскрывая подробнѣе свои мысли объ отношеніи между вѣрою и знаніемъ въ сочиненіи „De congressu quaerendae eugditionis gratia“, Филонъ говоритъ: „есть люди, которые подъ обаяніемъ прелестей служанки забываютъ о госпожѣ, божественной философіи. Одни проводятъ всю свою жизнь въ сочиненіи стиховъ, другіе—въ занятіяхъ математикою, третьи—живописью, иные—тысячью другихъ дѣлъ, и не могутъ перейти къ госпожѣ, потому что каждое искусство и каждая наука имѣютъ свои привлекательныя особенности, къ которымъ многіе такъ привязываются, что довольствуются исключительно ими, забывая о связяхъ, соединяющихъ всѣ науки и искусства съ небесною философіей; но люди благоразумные, стремящіеся къ этой послѣдней, все дѣлаютъ къ своему благу“¹⁾. „Какъ курсовыя“, говоритъ Филонъ нѣсколько ниже, „или для свободныхъ людей обязательныя науки способствуютъ усвоенію философіи, такъ и философія содѣйствуетъ приобрѣтенію мудрости. Ибо философія состоитъ въ размышленіи о мудрости, мудрость же есть знаніе вещей божескихъ и человѣческихъ и причинъ оныхъ. Слѣдовательно какъ курсъ музическихъ наукъ занимаетъ по отношенію къ философіи положеніе служебное, такъ философія вспомоцествуетъ мудрости. Но философія насъ учитъ сдерживать языкъ, чрево и подчревные части. Хотя и говорится, что науки тѣ изъ за самихъ себя желанны, но онѣ становятся величественнѣе, когда имѣютъ въ виду славу Божию и служеніе Ему“²⁾. Такимъ образомъ, считая „божественную“, „небесную“ философію, религію выше всѣхъ наукъ и единственною цѣлью образованія, Филонъ, оневидно, теоретически подчинялъ философію и науку вообще религіи, откровенію, разумъ—вѣрѣ. Но, видно, не всегда теоретическія раз-

1) Плотниковъ, Истор. хр. просв., пер. I, стр. 25.

2) „Строматы“ Климента Алекс., перев. Н. Корсунскаго, Ярославль, 1892 г.; примѣч. къ 34 стр.—Приводимъ полностью въ виду того, что эти слова Филона въ послѣдствіи почти буквально повторилъ Климентъ Алекс.

сужденія осуществляются вполне при ихъ примѣненіи на дѣлѣ; по крайней мѣрѣ, Филонъ во многомъ измѣнилъ имъ при своихъ ученыхъ занятіяхъ. Убѣжденный въ томъ, что, хотя только и въ іудействѣ заключается чистѣйшая истина, но греческіе философы относятся къ нему съ предубѣжденіемъ лишь потому, что оно лишено научно-философской формы, Филонъ для привлеченія философовъ къ іудейству и для соединенія Моисея съ Платономъ рѣшилъ представить іудейское вѣроученіе подъ формой греческой философіи. Но такъ какъ философія, сблизившись съ язычествомъ, во многомъ слишкомъ далеко расходилась съ іудейскимъ закономъ, то для ихъ болѣе или менѣе тѣснаго сблизенія и примиренія Филону пришлось прибѣгать къ крайнему аллегоризму и разнузданному произволу. Такъ онъ и поступилъ и, къ сожалѣнію, не только при изясненіи языческой мифологіи, но и самаго закона, самой Библии. При такомъ рационалистическомъ отношеніи Филона къ Библии, въ его системѣ, конечно, осталось мало истинно-библейскаго ученія: въ основу его ученія о Богѣ легла языческая идея о безконечномъ различіи между Творцемъ и тварію, о непримиримости между безконечнымъ и конечнымъ, о противоположности между духомъ и матеріею. Такъ вмѣсто того, чтобы сообщить іудейскому вѣроученію только болѣе научную философскую форму, не измѣняя ни въ чемъ его содержанія, Филонъ на самомъ дѣлѣ, вопреки своему желанію и первоначальному намѣренію, внесъ въ него и содержаніе и духъ философіи греческой, особенно Платоновой, и такимъ образомъ, какъ выражаются нѣкоторые, оплатонизировалъ іудейство. Поэтому-то созданное имъ религіозно-философское направленіе съ его личными, философскими и мистическими воззрѣніями, съ его видоизмѣненіемъ духа, характера и смысла положительной религіи, и можно по всей справедливости назвать спиритуалистически-рационалистическимъ. Сѣмя рационализма, брошенное Филономъ, не заглохло, а росло все болѣе и болѣе и, наконецъ, выразилось въ своемъ историческомъ развитіи въ гностицизмъ.

Б) Гностицизмъ. Гностицизмъ былъ оригинальнымъ порожденіемъ того же самаго религіозно-философскаго синкретизма,

который произвел и филонизм. Появившись въ зародышной формѣ, еще во времена апостоловъ, гностицизмъ достигъ своего всесторонняго и вполне законченнаго развитія лишь во 2-й половинѣ II вѣка въ системахъ Валентина, Сатурнина, Василида и Маркіона ¹⁾. Какъ показываетъ самое названіе, существеннымъ элементомъ гностицизма, отличающимъ его отъ вѣры христіанской, служитъ его ученіе о „гносисѣ“. Слово „гносисъ“ (γνῶσις) означаетъ не простое, обычное знаніе, но (особенно на языкѣ философовъ,—) знаніе высшее, метафизическое ²⁾. Но въ еретическихъ школахъ, извѣстныхъ подъ именемъ гностическихъ, гносисъ означаетъ не только высшее знаніе, а *религію совершенныхъ*—совокупность идей, составляющихъ эсотерическое ученіе, доступное и открываемое только небольшому числу посвященныхъ. По представленію гностиковъ, открытая первоначально самимъ Богомъ, истина была принята лишь лицами избранными, способными къ созерцанію и пониманію духовнаго (πνευματικοί); отъ этихъ избранныхъ она переходила изъ рода въ родъ, пока, наконецъ, не была

¹⁾ По крайней мѣрѣ, Апостолы Петръ и Павелъ, Иуда и Іоаннъ въ своихъ писаніяхъ указывали только на двѣ особенности гностиковъ своего времени — крайнюю нравственную распущенность еретиковъ и отрицаніе ими истинности и дѣйствительности воплощенія Іисуса Христа (2 Пет. II, 1—2, 10—12; 2 Тимоо. III, 1—8; 1 Іоан. II 22.—IV, 3; 2 Іоан. ст. 7).

²⁾ Такъ, у Сократа это—добродѣтель, у Платона—„ἐπιστήμη τῶν ἀληθῶν καὶ ὄντων—наука объ истинномъ и подлинно существѣ“ (Разгов. „Протагоръ“ и „Республика“), у ЛХХ молковниковъ это—обозначеніе вѣдѣнія Божія (1 Цар. II, 3: חכמה חסידות חסידות חסידות חסידות), у Филона—духовное, чрезъ аллегорическое толкованіе получаемое, объясненіе св. Писанія (Philo, De migr. Abr. § 16, стр. 450; De profugis, § 32, стр. 573; De somniis § 26, 645 стр. и пр.); у Ап. Павла слово γνῶσις употреблено для названія одного изъ благодатныхъ даровъ—дара разума (λόγος γνῶσεως) или глубочайшаго уразумѣнія и изъясненія тайнъ вѣры (1 Кор. XII, 8); въ посланіи апостольскаго мужа Варнавы оно означаетъ глубочайшее разумѣніе ветхаго завіта и ветхозавѣтнаго божественнаго домостроительства при свѣтѣ Евангелія (гл. 1, 2, 6, 9, 10); вообще же въ христіанствѣ „гносисъ есть не только новое теоретическое религиозное знаніе, но и нравственно-практическое; признаніе Бога умомъ и дѣлами. (Тит. I, 16), а частіе—гносисъ по своему содержанію есть знаніе существа христіанской религіи (1 Кор. VIII, 5—8, II) въ ея отличіи отъ іудейства и язычества (1 Кор. VIII, 1—5; Римл. II, 17—20), соединенное съ знаніемъ и осуществленіемъ на практикѣ основъ религиозно-нравственной жизни“ (1 Кор. гл. VIII). (Шоповъ, Терт. его теорія христ. знанія... Кіевъ, 1880 г. стр. 25).

разсѣяна по частямъ по всевозможнымъ религіямъ. Чтобъ собрать эту истину и представить ее во всемъ свѣтѣ, гностики задались цѣлю—сблизить и примирить самыя разнообразныя, восточныя и западныя, религіозныя и философскія воззрѣнія и ученія, заимствуя изъ каждаго то, что въ немъ было лучшаго и истиннаго. Въ этихъ видахъ они съ особеннымъ вниманіемъ обратились и къ христіанству, превосходство котораго предъ всѣми религіями и философскими системами было очевидно и для нихъ. Но, считая себя духовными, одаренными особымъ духовнымъ сѣменемъ, какъ бы изліаніемъ самой божественной сущности, гностики признавали себя вполне способными, помимо вѣры, путемъ лишь экстаза къ познанію того первоисточника, изъ котораго это сѣмя проистекло, къ познанію всѣхъ тайнъ высшаго міра, пліромы. Поэтому-то, отвергая вѣру и считая ее удѣломъ и необходимою принадлежностію лишь психиковъ—душевныхъ, гностики признавали себя въ правѣ смѣло испытывать и откровенное христіанское ученіе, не видя въ немъ ничего превосходящаго ихъ разумъ. Въ большинствѣ случаевъ, имѣя уже заранѣе такое или иное міровоззрѣніе, образовавшееся подѣ влияніемъ тѣхъ или другихъ философскихъ ученій, тѣхъ или другихъ народныхъ вѣрованій, гностики для большей убѣдительности старались обосновать ихъ на св. Писаніи, изъясняя его аллегорически, когда это было нужно, или и вовсе отвергая, какъ подложныя, тѣ мѣста и книги св. Писанія, которые противорѣчатъ ихъ ученію. „Гдѣ замѣчается таковая противоположность“, говоритъ Тертуліанъ о гностикахъ, тамъ, безъ сомнѣнія, должно быть повреждено и свящ. Писаніе. Люди, рѣшившіеся измѣнить ученію, вмѣняють себѣ въ обязанность портить и источники его¹⁾. При такихъ взглядахъ и приемахъ при выработкѣ гностиками религіозно-философской системы, у нихъ, очевидно, не могло быть и одной цѣльной системы вѣроученія. И, дѣйствительно, у гностиковъ было столько системъ, сколько личныхъ воззрѣній. Въ однихъ изъ этихъ системъ христіанство было смѣшано съ іудействомъ, въ другихъ—съ персидскими и индійскими

¹⁾ Прещенія противъ еретиковъ, гл. 48 (твор. Тертуліана, ч. I, стр. 184).

воззрѣніями, въ иныхъ—съ теогонією египтянъ, у большинства же—съ платоновскими и филоновскими идеями ¹⁾). Такимъ образомъ, по своему духу, гностицизмъ христіанскій былъ не что иное, какъ филонизмъ, со всѣми крайностями приложенный къ христіанству; его γνῶσις въ сущности было не что иное, какъ спиритуалистическій рационализмъ, наслѣдованный отъ новаго направленія александрійской философіи и приспособленный къ христіанству; его основной принципъ—не управление вѣры дѣятельностію разума, а наоборотъ,—произвольное распоряженіе разума въ дѣлахъ вѣры.

В) Въ кровномъ родствѣ съ гностицизмомъ находится и *неоплатонизмъ*.

Получивъ свое начало, подобно филонизму и гностицизму, вслѣдствіе столкновенія въ Александріи различныхъ религій и философскихъ ученій, неоплатонизмъ былъ окончательнымъ заключеніемъ и послѣднимъ словомъ того новаго направленія александрійской философіи, подъ влияніемъ котораго развились и окрѣпли филонизмъ и гностицизмъ. Подобно филонизму и гностицизму, задачей и неоплатонизма было—примирить прежнія философскія ученія, собрать и привести къ единству всѣ существующія въ области мысли направленія и такимъ образомъ образовать новое міросозерцаніе. Главными пунктами ученія неоплатонизма были тѣ же, которые составляли основу ученія и гностицизма и которые получили свое начало еще въ александрійской философіи: это—то, что Богъ есть первое существо, что Онъ открывается отъ вѣка чрезъ постепенное изліяніе изъ полноты Его сущности всѣхъ другихъ существъ, что все въ концѣ концовъ должно будетъ возвратиться къ Богу и что средствомъ для этого служить непосредственное таинственное знаніе Божества. Подобно гностицизму, и неоплатонизмъ источникомъ истиннаго знанія считалъ внушеніе чувства, непосредственное созерцаніе Божества въ экстазѣ, подъ чѣмъ разумѣлось собственно не что иное, какъ созерцаніе самого же разума. Наконецъ, какъ филонизмъ и гностицизмъ для построенія и подтвержденія своихъ системъ обращались къ аллегоріи-

¹⁾ Hist. de l'ecol. d'Alex. Matter. t. 3, p. 212.

ческому способу толкованія св. Писанія и историческихъ фактовъ, такъ и неоплатонизмъ усиленно занимался аллегорическимъ истолкованіемъ мѣоувъ и обрядовъ языческой религіи. Разница между всѣми этими системами состояла лишь въ томъ, что въ то время, какъ филонизмъ представлялъ изъ себя смѣшеніе и соединеніе преимущественно іудейства съ греческою философіею, а гностицизмъ—христіанства съ философіею и восточными религіями, неоплатонизмъ представлялъ собою преимущественно смѣшеніе философіи съ мѣологіею. въ его образованіе вошло болѣе всего элемента философскаго и греческаго. При такомъ преимущественно философскомъ характерѣ, неоплатонизмъ, естественно, и въ своемъ выборѣ истины изъ разныхъ ученій и вѣръ былъ болѣе разборчивъ, строгъ и самостоятеленъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ—и заимствованнымъ матеріаломъ распоряжался свободнѣе и логичнѣе, чѣмъ филонизмъ и гностицизмъ. Такимъ образомъ, очевидно, чѣмъ былъ филонизмъ по отношенію къ іудейству, гностицизмъ—къ христіанству, тѣмъ и неоплатонизмъ былъ по отношенію къ язычеству, т. е. всѣ они были спиритуалистическимъ раціонализмомъ, слишкомъ большое мѣсто дававшимъ въ своихъ системахъ разуму, который совершенно произвольно и грубо хозяйничалъ въ дѣлахъ вѣры и религіи.

Не смотря на такой перевѣсъ разума надъ вѣрой во всѣхъ разсмотрѣнныхъ нами направленіяхъ религіозно-философской мысли, мы должны замѣтить, что неоплатонизмъ, рѣшая великую общечеловѣческую задачу объ отношеніи божественнаго къ человѣческому, небеснаго къ земному, все-таки рѣшилъ ее хотя и въ концѣ уже своей исторіи въ пользу начала божественнаго. По крайней мѣрѣ, послѣднимъ словомъ послѣдняго представителя неоплатонизма Прокла и, слѣдовательно, послѣднимъ завѣтомъ всего древне-философскаго міра міру новому было слово о вѣрѣ. Проклъ въ концѣ концовъ искалъ истины уже не въ разумѣ и духѣ человѣческомъ, а въ Богѣ; желая погрузиться въ одно божественное, онъ хотѣлъ въ концѣ концовъ слышать истину отъ Бога, жаждалъ откровенія. Такимъ образомъ, въ неоплатонизмѣ разумъ достигъ сознанія безконечнаго превосходства разума божественнаго надъ разумомъ

человѣческимъ, сознанія непроходимой бездны, раздѣляющей ихъ одинъ отъ другого, и своего собственнаго бесмыслія перешагнуть эту бездну. Послѣ этого неоплатонизму и всему древнему міру оставалось лишь обратиться къ христіанству и здѣсь обрѣсти рѣшеніе такъ долго и бесплодно волновавшей человѣческую мысль проблемы объ отношеніи божескаго къ человѣческому, безконечнаго къ конечному, откровенія къ знанію. Рѣшеніе этой проблемы дано христіанствомъ отчасти въ Св. Писаніи, преимущественно жъ въ философіи отцевъ и учителей церкви, представившихъ внутреннее и живое примиреніе и единство разума съ вѣрой. Къ ученію Св. Писанія о значеніи образованія и отношеніи между вѣрой и разумомъ мы теперь и переходимъ.

III.

Ученіе Св. Писанія объ образованіи и отношеніи вѣры къ знанію.

Значеніе ученія Св. Писанія объ образованіи и отношеніи вѣры къ знанію для рѣшенія этого вопроса. Недостатокъ данныхъ для опредѣленія ученія Св. Писанія на значеніе образованія. Мѣста Св. Писанія, говорящія, повидимому, противъ образованія, и ихъ истинный смыслъ. *Ученіе Св. Писанія о вѣрѣ и знаніи*. Понятіе о вѣрѣ. Предметъ христіанской вѣры и ея объективное и субъективное основаніе. Въ какомъ смыслѣ вѣра можетъ быть названа знаніемъ? Роль и границы дѣятельности разума въ области вѣры. Въ чемъ состоитъ взаимоотношеніе между вѣрой и разумомъ?

Всякій согласится, что опредѣлить правильно и ясно ученіе Св. Писанія объ образованіи науками и отношеніи ихъ къ вѣрѣ — въ высшей степени важно. Если принять во вниманіе тотъ непререкаемый авторитетъ, то безусловно опредѣляющее для жизни и дѣятельности всей христіанской церкви значеніе, какое имѣютъ въ ней боговдохновенныя книги Св. Писанія, то не ясно ли, что въ такомъ или иномъ возрѣвѣніи на нашъ вопросъ Св. Писанія и заключается единственно надежный, подходящій ключъ къ вѣрному разрѣшенію вопроса о значеніи науки, знанія и ихъ отношеніи къ вѣрѣ. Поэтому-то и представителямъ разныхъ взглядовъ на нашъ вопросъ всегда болѣе всего хотѣлось найти для себя основаніе, подтвержденіе именно въ св. Писаніи. Къ сожалѣнію, въ Св. Писаніи нѣтъ ясно, точно

и опредѣленно выраженнаго рѣшенія нашего вопроса. Написанныя боговдохновенными мужами, не обладавшими свѣтскимъ образованіемъ ¹⁾, а часто даже и обычнымъ школьнымъ,—богодуховенныя книги Св. Писанія не имѣютъ соприкосновенія съ древне-языческой (греческой) культурой и образованностію; ни внутреннее содержаніе ихъ, ни внѣшняя форма почти не носятъ на себѣ никакихъ ея слѣдовъ ²⁾. Нѣтъ въ Св. Писаніи прямыхъ указаній и на вопросъ о значеніи образованія. Одно несомнѣнно, что Св. Писаніе, умалчивая объ образованіи, этимъ самымъ не осуждаетъ его и не запрещаетъ. Объяснить молчаніе Св. Писанія объ образованіи, въ иномъ, кромѣ указаннаго, смыслѣ намъ кажется невозможнымъ. По крайней мѣрѣ, согласно съ нашимъ пониманіемъ разумѣли это молчаніе и въ древней христіанской церкви, когда ссылались на него въ защиту изученія классическихъ писателей ³⁾. Правда, съ нашимъ пониманіемъ взгляда Св. Писанія на образованіе не согласны противники классическаго образованія, но, намъ кажется, совершенно несправедливо. Въ самомъ дѣлѣ, на что они ссылаются? Въ посланіяхъ св. Ап. Павла, говорятъ они, есть не мало мѣстъ, въ которыхъ этотъ Апостольскій языковъ отзывается объ образованіи неодобрительно. Такъ, онъ замѣчаетъ, что мудрецы міра сего „*маломощеся быти мудри, обжуроднѣша*“ и „*осуетнѣша помышленіи своими, и омрачнѣша неразумное ихъ сердце*“ (Римл. I, 21—22), что „*премудрость міра сего буйство у Бога есть, писано бо есть: запинаяи премудрымъ въ коварство ихъ. И наки: Господь вѣсть помышленія мудрыхъ, яко суть суетна*“ (1 Кор. III, 19—20), что крестъ, считаемый премудрыми грекамъ безуміемъ, для спасаемыхъ есть сила Божія, „*писано бо есть: погублю премудрость премудрыхъ, и разумъ разумныхъ отвергу, не обучи ли Богъ премудрость міра сего. Понеже бо въ премудрости Божіей не разумъ міръ премудростію Бога, благоиз-*

¹⁾ Нѣкоторые высказываютъ даже сомнѣніе въ томъ, что Ап. Павелъ получилъ вмѣстѣ съ раввинскимъ, греко-классическое образованіе (см. Благовѣсть 1895 г.; 28—35 стр.).

²⁾ Только въ Ев. Луки и Дѣян. Апост. можно еще пожалуй признать незначительную зависимость ихъ внѣшней формы отъ древне-греческой литературы.

³⁾ Сократъ, Церков. Ист. кн. III, гл. XVI, СПб. 1850 г. стр. 289—292.

волиаъ Богъ буйствомаъ проповѣди спасти върующихъ“ и т. д. (1 Кор. I, 18—31). Держась такого взгляда на мудрость и образованность древняго міра, Апостоль, будто бы, даже хвалится тѣмъ, что онъ не знаетъ ничего, кромѣ Иисуса Христа, да и то распятаго, и что „слово ея и проповѣдь не въ претрительныхъ (убѣдительныхъ) челоувческія премудрости словесахъ, но въ явленіи духа и силы“ (1 Кор. II, 2—4); получать эту мудрость Апостоль даже прямо запрещаетъ христіанамъ, когда говоритъ: „бюдется, да никто же васъ будетъ преліаця философією и тщетною лестію, по преданію челоувческому, по стихіамъ міра, а не по Христу“ (Кол. II, 8) и пр. и пр. ¹⁾. Но не трудно видѣть, что во всѣхъ приведенныхъ мѣстахъ совсѣмъ нѣтъ убѣдительныхъ основаній для приписыванія Ап. Павлу отрицательнаго отношенія къ образованію. Дѣло въ томъ, что вездѣ здѣсь Ап. Павелъ имѣетъ въ виду не мудрость, образованность саму по себѣ, а мудрость ложную, мірскую,—по сколько она не по существу своему, а лишь случайно, въ силу извращенности падшаго челоувка, становится въ противленіе божественной истинѣ, евангелію и противоборствуетъ вѣрѣ и откровенію,—разумѣетъ не философію, какъ стремленіе къ познанію истины, а философію въ ея современномъ Апостолу содержаніи, въ ея противорѣчии истинѣ Христовой,—не знаніе, какъ такое, а лишь „лжеименное“ знаніе—еретическій гносисъ. По крайней мѣрѣ, такъ именно понимали всѣ приведенныя нами мѣста изъ посланій Ап. Павла отцы и учителя церкви, рѣшительно возстававшіе противъ того, чтобы въ этихъ мѣстахъ Апостоль порицалъ дѣйствительную мудрость, а не извращеніе и злоупотребленіе ею ²⁾. Такимъ образомъ, не смотря на всѣ приводимыя противниками классическаго образованія свидѣтельства изъ посланій Ап. Павла въ доказательство отрицанія имъ мудрости и образованія, намъ кажется, что вопросъ о томъ, какого взгляда на образованіе держался Ап. Павелъ, остается открытымъ: въ пи-

¹⁾ См. напр. еще: Мѡ. XI, 25; Лук. X, 21; 1 Те. VI, 20—21; 2, Те. II, 14—18, Евр. XIII, 9.

²⁾ См. напр., „Строматы“ Климента алекс., кн. I, гл. 11 и 17; Origenis Contra Cels. III, 47; Златоуста „О священствѣ“, особ. гл. 7—8.

саніяхъ этого Апостола вѣтъ прямыхъ мѣстъ, опредѣленно и ясно порицающихъ или превозносящихъ образованіе. Но что при всемъ этомъ Ап. Павелъ все таки придавалъ званію большое значеніе, это видно изъ его разсужденій объ отношеніи вѣры къ разуму и знанію. Чтобы яснѣе представить здѣсь ученіе Св. Писанія вообще, и Ап. Павла въ особенности, объ отношеніи между вѣрой и разумомъ, опредѣлимъ сначала, что разумѣтъ Св. Писаніе подъ словомъ „вѣра“, такъ какъ уже въ этомъ самомъ понятіи мы найдемъ и данныя къ рѣшенію вопроса объ отношеніи между вѣрой и разумомъ, открытіемъ и наукой.

По глубокому, ставшему классическимъ, опредѣленію Ап. Павла „вѣра есть осуществленіе ожидаемаго и увѣренность въ невидимомъ (*„естъ же вѣра уповаемыхъ извѣщеніе, вещей обличеніе невидимыхъ“* Евр. XI, 1) ¹⁾, или, какъ комментируетъ это мѣсто м. Филаретъ, вѣра есть „увѣренность въ невидимомъ, какъ бы въ видимомъ, желаемомъ и ожидаемомъ какъ бы въ настоящемъ“ ²⁾. Эта увѣренность, убѣжденность не утверждается на чувственномъ опытѣ, или на очевидныхъ основаніяхъ, имѣющихъ логически принудительный характеръ,—увѣренность, вытекающая изъ такихъ очевидныхъ основаній, есть уже наше обычное знаніе, а не вѣра (2 Кор. V, 7). Предметы христіанской вѣры не постижимы во всей своей полнотѣ для ограниченнаго человѣческаго разума. Вѣдь „*вѣровати подобаетъ приходящему къ Богу, яко есть и взыскающимъ его мздовоздатель бываетъ“* (Евр. XI, 6), вѣровати подобаетъ, „*яко Сынъ Божій прииде, и далъ есть намъ съвітъ и разумъ, да познаемъ Бога истиннаго, и да будетъ въ истиннымъ Сынъ Его Исусъ Христъ: сей есть истинный Богъ и животъ вечный“* (1 Іоан. V, 20), вѣровати подобаетъ, что „*посла Богъ Духа Сына своего въ сердца наша, вопіюща: авва, Отче“* и что истинный христіанинъ „*уже не рабъ, но сынъ: аще ли же сынъ, (то), и наследникъ Божій Исусъ Христомъ“* (Гал. IV,

¹⁾ О переводахъ этого стиха см. у Струвникова, Вѣра, какъ увѣренность..., ч. I, стр. 148—149, примѣч.

²⁾ Такое же понятіе о вѣрѣ вытекаетъ и изъ филологическаго разбора слова „вѣра“—*πίστις*—*πίστις*“ (Струвникова, Вѣра, ч. I, стр. 33—46).

6—7). Такимъ образомъ, бытіе Божіе, откровеніе любви Божіей въ явленіи Сына Божія въ міръ и дарованіи вѣрующимъ благодатныхъ даровъ св. Духа—вотъ главѣйшіе, неподлежащіе чувственному опыту, предметы христіанской вѣры. Имѣя своимъ объектомъ такіе возвышенные предметы, религіозная вѣра, очевидно, утверждается не столько на убѣжденіяхъ нашего разума, сколько на нравственномъ актѣ нашего личнаго довѣрія къ Богу; она есть не столько дѣло разума, сколько сердца (Рим. X, 9—10) и въ этомъ смыслѣ она есть нравственная настроенность души человѣческой, ищущей Христа ради тѣснѣйшаго внутренняго союза съ Нимъ (Фил. III, 8—12), есть всецѣлая преданность Христу. (Рим. I, 5; 2 Кор. X, 5). На чемъ же основывается нравственная довѣренность человѣка къ Богу? На непреодолимомъ внутреннемъ влеченіи человѣка къ истинѣ, сообщаемой божественнымъ откровеніемъ, на согласіи съ нею самой души и совѣсти человѣческой: „*близъ ти многозъ есть*“, говоритъ Ап. Павелъ, „*во устнхъ твоихъ и въ сердци твоємъ, сиречь многозъ въры, его же проповѣдуемъ*“ (Рим. X, 8) ¹⁾. И, дѣйствительно, Св. Писаніе не разъ утверждаетъ, что основаніе для вѣры или невѣрія чему-либо заключается не во внѣ человѣка, а внутри его, въ согласіи самой совѣсти и души человѣческой на принятіе или непринятіе чего-либо. Такъ, въ притчѣ о добромъ пастырѣ Иисусъ Христосъ говорилъ: „*входяй дверьми пастырь есть овцамъ... и овцы гласъ его слышатъ... и по немъ идутъ, яко въдятъ гласъ его, по*

¹⁾ Правда, человѣческая совѣсть можетъ быть заблуждающею, нечистою и слабою (1 Кор. VIII, 7—10) и для правильнаго отъяска на всевозможные вопросы жизни и мысли сама нуждается въ просвѣщеніи чрезъ Слово и Духъ Божій (Рим. IX, 1) и въ очищеніи (Евр. IX, 14); но совѣсть христіанна, дѣйствительно, и озаряется и пробуждается благодатію Божіею. На это-то благодатное озареніе совѣсти и указываетъ Христосъ, когда говоритъ: „*Никтоже можетъ прийти ко Мнѣ, аще не Отецъ пославый Мя привлечетъ его... Есть писано во пророкахъ: и будутъ вси научени Богомъ: всякъ слышавый отъ Отца и наученъ, придетъ ко Мнѣ*“ (Іоан. VI, 44—45; Срав. VI, 65; 1 Кор. XII, 3). Конечно, дѣйствіе благодати въ данномъ случаѣ не уничтожаетъ человѣческой свободы: хотя вѣра—дѣло благодати, но благодать только влечетъ въ ней, представляетъ данную, просвѣтляетъ наше сознание, вѣра же въ собственномъ смыслѣ, или окончательная рѣшимость увѣрится въ томъ или другомъ пунктѣ ученія христіанскаго есть уже дѣло самаго человѣка.

чуждему же не идутъ, но бѣжатъ отъ него, яко не знаютъ чуждаго гласа“ (Иоан. X, 2—5)... „Но вы не спруете: нѣсте бо отъ овецъ моихъ, якоже рѣхъ вамъ“ (ст. 26). Еще яснѣе выражаются Апостолы Павелъ и Иоаннъ. „Понеже искушенія ищете глаголющаго во мнѣ Христа“, говоритъ первый, „иже въ васъ не изнемогаетъ, но можетъ въ васъ... себе искушайте, аще есте въ вѣрѣ, себе искушайте: или не знатее себе, яко Иисусъ Христосъ въ васъ есть, развѣ точию чимъ не искуси есте? (2 Кор. XIII, 3—5). „И вы помазаніе имате отъ святаго“, говоритъ и Ап. Иоаннъ, „и вѣсте вся. Не писахъ вамъ, яко не вѣсте истины, но яко вѣсте ю, и яко всяка лжа отъ истины нѣсть“ (1 Иоан. II, 21—22; Срав. Иоан. VIII, 42—47; V, 42—47; VII, 16—17; XVIII, 37; Мѡ. XIII, 13—15; Мрк. IV, 11—12; 1 Кор. X, 7 и др.). Такимъ образомъ, по ученію Св. Писанія, вѣра христіанская утверждается на нравственномъ актѣ личнаго довѣрія челоуѣка Богу, а это довѣріе вытекаетъ изъ непреборимаго влеченія къ истинѣ озаряемой благодатію души и совѣсти челоуѣческой. Въ этомъ смыслѣ, что вѣра христіанская не безосновательна, но имѣетъ за себя прочное внутреннее основаніе,—можно назвать вѣру и знаніемъ ¹⁾. И это тѣмъ болѣе справедливо, что вѣра вполне соотвѣтствуетъ и идеѣ „знанія“. Въ самомъ дѣлѣ, въ познаніи обычно различаютъ сторону разсудочную, формальную,—подъ которой разумѣется примѣненіе законовъ мышленія къ предметамъ познанія, анализъ и систематизацію признаковъ предмета, ихъ взаимное соотношеніе и отношеніе предмета къ этимъ признакамъ и другимъ предметамъ,—и сторону матеріальную или живое воспроизведеніе сущности познаваемыхъ предметовъ. Что вѣрѣ свойственна первая сторона познанія—разсудочная, это не требуетъ особыхъ разясненій: всякому очевидно, что предметы христіанской вѣры усваиваются и разясняются сознаніемъ, распредѣляются въ разнообразныя категоріи по своимъ признакамъ и т. п. Но вѣрѣ принадлежитъ, и даже болѣе чѣмъ какому бы то ни было другому знанію, и матеріальная сторона познанія.

¹⁾ Вѣдъ знаніе—тоже увѣренность въ чемъ-либо, только вмѣющая за себя какія-либо основанія.

Извѣстно, что для того, чтобы проникнуть въ сущность предмета и, такимъ образомъ, дѣйствительно познать его, а не схватить только внѣшнюю, феноменальную сторону предмета, нужно найти внутри себя самого нѣчто тождественное сущности познаваемого предмета: вѣдь познаніе основывается на самосознающей дѣятельности человѣка. Человѣкъ, дѣйствительно, и въ состояніи былъ бы проникнуть въ сущность всѣхъ вещей внѣшняго міра,—всѣ состоянія внѣшняго міра человѣкъ переживаетъ въ теченіи процесса какъ своего личнаго развитія, такъ и въ развитіи своихъ предковъ,—но, къ сожалѣнію, его извращенная грѣхомъ внутренняя жизнь не стала соотвѣтствовать жизни существъ, оставшихся добрыми, раскрывающихъ въ себѣ вѣчную силу Божию и Божество (Рим. I, 20); Отцемъ людей сталъ діаволъ—отецъ лжи, а не истины; будучи же сыномъ лжи, человѣкъ, естественно, сталъ не въ состояніи понять истину самъ собою (Іоан. VIII, 44—45): *„душевенъ человекъ не приемлетъ, яко Духа Божія“*, говоритъ Ап. Павелъ, *„родство бо ему есть, и не можетъ разумѣти, зане духовенъ востязуется“* (1 Кор. II, 14). А такъ какъ *„аще кто не родится свыше, не можетъ видѣти царствія Божія“* (Іоан. III, 3); то, очевидно, и для того, чтобы человѣкъ снова могъ постигнуть истину, необходимо возродить его, просвѣтитъ, возстановить въ немъ, насколько это возможно, образъ и подобіе Божіе. Это-то и сдѣлано Іисусомъ Христомъ, искупившимъ человѣка отъ грѣха, даровавшимъ ему благодатныя дары св. Духа и уничтожавшимъ чрезъ такое единеніе человѣка съ Богомъ поставленную было преграду къ познанію истины. *„И Азъ умолю Отца“*, говорилъ Іисусъ Христосъ своимъ ученикамъ, а въ ихъ лицѣ и всѣмъ христіанамъ, *„и мною Утѣшителя дастъ вамъ, да будетъ съ вами въ вѣкъ, Духъ истины, еоуже міръ не можетъ пріяти, яко не видитъ его, неже знаетъ его: вы же знаете его, яко въ васъ пребываетъ и въ васъ будетъ. Не оставлю васъ сиры: прииду къ вамъ. Еще мало, и міръ ктому не увидитъ мене, вы же увидите мя; яко Азъ живу, и вы живи будете... аще кто любитъ мя, слово мое соблюдетъ, и Отецъ мой возлюбитъ его, и къ нему приидемъ и обитель у него сотворимъ... Утѣши-*

тель же, Духъ святой, ео же послетъ Отецъ во имя мое, той вы научитъ всему, и вспомнеть вамъ вся, яже рѣкъ вамъ“ (Иоан. XIV, 16—19. 23. 26). „Иже око не видѣтъ“, говоритъ о разрушеніи преграды къ познанію истины и Ап. Павелъ, „и ухо не слыша, и на сердце челоуѣку не въздоша, яже уготова Богъ любящимъ Его, намъ же Богъ открылъ есть Духомъ своимъ: Духъ бо вся испытуетъ, и глубины Божія. Кто бо вѣсть отъ челоуѣкъ, яже въ челоуѣтъ, точію духъ челоуѣка живущій въ немъ: такожде и Божія никтоже вѣсть, точію Духъ Божій. Мы же не духа міра сего пріяхомъ, но Духа иже отъ Бога, да вѣмы, яже отъ Бога дарованная намъ“ (I Кор. II, 9—12). При такомъ-то озареніи христіанина дарами св. Духа, при такомъ величайшемъ откровеніи внутри его истины Самимъ Богомъ христіанинъ и достигаетъ истиннаго знанія. Но вѣдь это самое знаніе, открываемое просвѣщаемому Богомъ челоуѣку, составляетъ содержаніе и нашей христіанской вѣры, ея единственный объектъ. А въ такомъ случаѣ не очевидно ли, что наша вѣра, какъ увѣренность въ истинѣ, познаваемой изъ Божественнаго Откровенія совершающагося въ самой душѣ вѣрующаго, есть самое точное, вѣрное и истинное знаніе, не только имѣющее для себя прочное основаніе въ душѣ челоуѣка, но и точно воспроизводящее самую сущность постигаемыхъ предметовъ. Быть можетъ, потому-то въ св. Писаніи, особенно у Іоанна Богослова, вѣра неоднократно и называется прямо знаніемъ (Іоан. III, 2; VI, 19; X, 14 и мн. др. ¹).

Правда, въ принятіи истины вѣрою первенствующая роль принадлежитъ сердцу, а не органу обычнаго познанія—разуму; но и разумъ въ данномъ случаѣ имѣетъ не маловажное значеніе. Принимая какую-либо истину вѣрою, по влеченію къ ней сердца, челоуѣкъ вмѣстѣ съ тѣмъ долженъ стараться уяснить ее себѣ сознательно, разумно. Господу нужны не порабощенные или купленные рабы, но свободные сыновья. И вѣра важнѣе не неразумная, свойственная рабамъ, а разумная, сыновняя, неразличная съ свободой (Іоан. XV, 15; Гал. IV,

¹) См. Струнникова Вѣра, какъ увѣренность..., ч. I, стр. 49—53.

6—7). „Христіанство есть едва ли не единственная религія, опирающаяся на доказательствах“, говоритъ г. Юницкій. „Прежде, чѣмъ требовать вѣры въ свои тайны, оно предлагаетъ разуму изслѣдовать тѣ основы и данныя, на которыхъ утверждается, и уже послѣ того, какъ онъ въ силу своихъ законовъ, признаетъ ихъ прочность и божественное происхождение, оно требуетъ вѣры своему ученію и заявленія сей вѣры на дѣлѣ; все, значить, совершается въ христіанствѣ путемъ логики, разума, знанія“¹⁾. Подтвержденіе всему сказанному мы находимъ и въ Св. Писаніи. Св. Писаніе—мало полагается на слѣпую, безотчетную вѣру, а повсюду требуетъ духа изслѣдованія: „*вся искушающе, добрая держите*“ (1 Сол. V, 21), говоритъ Ап. Павелъ; „*млаголюй языкомъ, да молится, да скажетъ... помолюся духомъ, помолюся же и умою*“ (1 Кор. XIV, 13—15), говоритъ онъ же. Этотъ же Апостоль, убѣждая христіанъ „*искушать, что есть благоугодно Богови*“ (Еф. V, 10), вмѣстѣ съ тѣмъ не разъ призываетъ ихъ подумать и лично обсудить, истину ли онъ говоритъ или ложь (1 Кор. X, 15; 2 Кор. IV, 1—4; X, 7, XIII, 3—5), а своему ученику Тимоѳею заповѣдуетъ: „*внимай себѣ и ученію: и пребывай въ нихъ: сія бо творя, и самъ спасешеся, и послушающіи тебѣ*“ (1 Тим. IV, 16). „Возлюбленіи“, убѣждаетъ и возлюбленный ученикъ Христовъ, „*не всякому духу вѣруйте, но искушайте духи еще отъ Бога суть*“ (1 Иоан. IV, 1) и т. п. (Пс. 103; Мѡ. VI, 22—23; Лук. XI, 34—36; Мѡ. XXVIII, 19—20; Иоан. XVII, 3; Римл. I, 18; Евр. XI, 3; Притч. IX, 10; Премуд. XIII, 1 и др.). Съ другой стороны, само же Св. Писаніе представляетъ намъ безчисленные примѣры разумныхъ доказательствъ истинъ вѣры. Здѣсь мы видимъ и ссылки, въ подтвержденіе сказаннаго, на пользовавшіяся авторитетомъ въ глазахъ слушателей писанія, —напр.: на Св. Писаніе Вѣтхаго Завѣта (Мѡ. XIX, 3—8; Лук. XXIV, 27; Мѡ. IV, 2—11; XII, 1—8; XXI, 12—17; Мрк. II, 23—28; X, 2—9; Лук. IV, 1—13; VI, 1—5; XXVI, 43—47; Иоан. V, 45—47; X, 34—36; Дѣян. I, 16—18; I, 25—34; III, 22—26; VII, 1—53; X, 43 и др. 1 Пет. I, 16

¹⁾ Юницкій, О значеніи христіанской религіи въ развитіи историческаго прогресса (Чт. Об. Л. Дух. Пр. 1887 г. севт.).

—25; II, 6—10; 2 Пет. I, 19 и мн. др.) и даже на писаніе языческихъ поэтовъ (Дѣян. XVII, 23—28 и др.), и примѣры толкованія Св. Писанія Ветхаго Заветъ посредствомъ обычныхъ логическихъ приемовъ, напр. анализа понятій, вывода однихъ мыслей изъ другихъ и т. п. (Мѡ. XXIII, 16—22; XXII, 42—46; Мрк. III, 23—27; XII, 13—17; 26—31; 35—37, Лук. XX, 20—24, 37—40; Дѣян. II, 27; XIII, 36—37 и др.; 1 Кор. XV, 14—19 и мн. др.). Наконецъ, въ Св. же Писаніи признается значеніе доказательствъ на основаніи обычнаго естественнаго порядка внѣшней природы (Мѡ. XV, 17; Лук. VII, 18—23; 1 Кор. XV, 35—39), непосредственнаго, иногда даже чувственнаго, опыта и свидѣтельства очевидцевъ (Дѣян. II, 22. 32; I, 21—23; 1 Пет. V, 1. 12; Гал. III, 1—5 и мн. др.)¹⁾. Но допуская и даже рекомендуя разумное, сознательное усвоеніе истинъ вѣры, Св. Писаніе возстаетъ противъ лжеименнаго знанія, противъ превозношенія разума, его стремленія познать христіанское ученіе въ тѣхъ его пунктахъ, которые, по своей таинственности и недоступности для человѣка, скрыты отъ взоровъ слабаго человѣческаго ума (2 Кор. X, 3). Принимая во вниманіе настоящее, поврежденное грѣхомъ состояніе разума, Св. Писаніе считаетъ необходимымъ для познанія имъ предметовъ сверхчувственныхъ его просвѣщеніе, направленіе и восполненіе чрезъ особенное сверхъестественное откровеніе Божіе (Ис. 18, 9; Лук. II, 32; Іоан. I, 9; Ефес. I, 17—18) и въ этомъ смыслѣ считаетъ необходимымъ плѣнить разумъ въ послушаніе Христу (2 Кор. X, 5). Чрезъ такое плѣненіе разума въ послушаніе вѣра не стѣсняетъ разума и не посягаетъ на его собственность. Вѣдь она не отнимаетъ у него ничего изъ круга тѣхъ вещей, которыя онъ можетъ познавать самъ собою, и предоставляетъ ему свободно двигаться въ области его естественныхъ познаній; вѣра лишь препятствуетъ ему касаться предметовъ, недоступныхъ для познанія. Такимъ образомъ, въ данномъ случаѣ вѣра требуетъ отъ разума собственно не подчиненія, — вѣдь разумъ, дойдя до сихъ непостижимыхъ предметовъ и склоняясь здѣсь предъ вѣ-

¹⁾ Много подобныхъ примѣровъ приведено и разобрано Струнниковымъ въ его книгѣ „Вѣра какъ увѣренность“..., ч. I, стр. 104—112.

рой, ничѣмъ кромѣ своего безсилія не жертвуетъ,—а только предлагаетъ ему союзъ, въ которомъ разумъ можетъ приобрести для себя много свѣдѣній и ничего не потерять. Итакъ, богоугодный союзъ двухъ половъ—вотъ, кажется наиболѣе вѣрное подобіе взаимоотношенія между вѣрою и разумомъ, откровеніемъ и знаніемъ, по представленію Св. Писанія. Вѣра здѣсь есть сторона свидѣтельствующая и сообщающая, а разумъ принимающая и упорядочивающая. Вѣра беретъ изъ откровенія недоступные разуму истины и сообщаетъ ихъ ему; разумъ же, принимая эти истины, относится къ нимъ, съ своей стороны, не совершенно пассивно, но, изслѣдуя послѣднюю основу и внутреннее существо получаемого объекта знанія, упорядочивая отдѣльныя истины, систематизируетъ ихъ, объединяетъ въ идеяхъ и вообще старается понять истину, насколько это возможно, и усвоить ее разумно, сознательно. Черезъ такое тѣсное взаимоотношеніе вѣры и разума и обоюдное ихъ существованіе Св. Писаніе и достигаетъ того ихъ единства и примиренія, какое такъ долго искали, но все безплодно, ученые и философы древняго языческаго міра. На такомъ или иномъ пониманіи изложеннаго ученія Св. Писанія о взаимномъ отношеніи вѣры и знанія основывали и раскрывали свое ученіе объ этомъ предметѣ и отцы и учителя церкви, вызываемые къ этому различными причинами и обстоятельствами. Съ изложенія этихъ причинъ мы и начнемъ первую часть своего изслѣдованія.

П. Смирновъ.

(Продолженіе будетъ).

УЧЕНІЕ ЛЮТЕРА О ЛИЦѢ АНТИХРИСТА, О ВРЕМЕНИ ПРИШЕСТВІЯ ЕГО И О ПРОДОЛЖИТЕЛЬНОСТИ ЕГО ЦАРСТВОВАНІЯ.

(Продолженіе *).

Объявивши папу антихристомъ, Лютеръ неизбежно долженъ былъ натолкнуться на вопросъ, слѣдуетъ-ли признать антихристомъ одного опредѣленнаго папу, или всѣхъ вообще папъ. Допустить первое было бы удобнѣе потому, что Писаніе, и ветхозавѣтное и новозавѣтное, говоритъ объ антихристѣ, какъ объ одной опредѣленной личности; но за то при этомъ возникаль неразрѣшимый вопросъ для Лютера о томъ, какого же собственно папу слѣдуетъ признать антихристомъ. Не одинъ, а нѣсколько папъ отличались дурною жизнію, совершали злодѣянія и не имѣли христіанскаго образа мыслей. Какой же изъ этихъ худшихъ папъ антихристъ? Но не въ этомъ еще наибольшая трудность. Главнымъ зломъ въ папахъ и папистахъ Лютеръ признавалъ не безнравственность, потому что, сознавался онъ, и среди насъ есть люди дурные, а лживость ихъ ученія. Лютеръ хотя и говоритъ иногда о злодѣяніяхъ того или иного папы, но не придаетъ важнаго значенія безнравственности и злотворной дѣятельности отдѣльныхъ папъ. По его взгляду, корень зла лежитъ въ самомъ папствѣ, въ самой системѣ этого учрежденія, а не въ тѣхъ или другихъ лицахъ, служащихъ этой системѣ. Въ своихъ сочиненіяхъ постоянно, почти на каждомъ шагу Лютеръ порицаетъ, обличаетъ, осуждаетъ, иногда рѣзко бранитъ и проклинаетъ не тѣхъ или иныхъ папъ, не тѣхъ или другихъ кардиналовъ, не тѣхъ или этихъ епископовъ съ ихъ приверженцами, а всѣхъ

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1898 г., № 10.

вообще папъ, всѣхъ кардиналовъ, всѣхъ епископовъ, всѣхъ папистовъ, безъ различія лицъ. Всевозможные пороки, лжеученія, злодѣянія онъ приписываетъ обыкновенно папѣ, обозначая именемъ папы собирательно всѣхъ вообще папъ, какъ представителей папства, папистической системы, папистическаго строя. Говоря о папѣ, Лютеръ разумѣетъ не современнаго ему папу и не одного какого либо худшаго изъ прежнихъ папъ (когда Лютеръ говоритъ объ опредѣленномъ папѣ, тогда онъ называетъ его по имени, или изъ самой рѣчи видно, о какомъ папѣ онъ говоритъ), а всѣхъ вообще папъ, какъ представителей системы папства, и само это послѣднее. И Лютеръ совершенно правильно корень и сущность зла, проявляемаго папами, полагаетъ не въ личныхъ свойствахъ и склонностяхъ, не въ личномъ образѣ мыслей и направленіи дѣятельности тѣхъ или другихъ худшихъ папъ, а въ самой системѣ папства. Но если источникъ, основа и сущность зла и злоторности полагаются не въ личности папъ, а въ томъ, что они — папы, въ самомъ папствѣ, какъ учрежденіи, въ принципѣ, системѣ и сложившемся строѣ ученія, вѣрованій, правилъ, дѣятельности, и если, притомъ, именно глубина, широта и сила этихъ зла и зловредности дали поводъ Лютеру признать папу антихристомъ; то ясно, что Лютеру уже нельзя было объявить антихристомъ какого нибудь опредѣленнаго папу, даже въ томъ случаѣ, если бы среди папъ былъ кто либо далеко превзошедшій всѣхъ прочихъ папъ нечестіемъ, пришлось признать антихристомъ папу вообще, папу, какъ папу. Говоря иначе, явилась необходимость или признать антихристомъ всѣхъ папъ въ совокупности, сколько бы ихъ ни было и какіе бы они ни были, какъ представителей одного учрежденія, называемаго папствомъ, или же, взявши вмѣсто лицъ, выражающихъ принципъ, самый принципъ, объявить антихристомъ папство, или, наконецъ, принять за антихриста то и другое, и принципъ, и представителей его, папство и папъ. Самъ Лютеръ не ставитъ прямо и не входитъ въ нарочитое и обстоятельное обсужденіе и рѣшеніе вопроса о томъ, кого собственно нужно признать антихристомъ, папъ ли, или папство, или вмѣстѣ и папъ и папство; это было сдѣлано послѣдующими проте-

стантскими богословами. Однако и у Лютера мы все таки находимъ указанія на то, кого собственно онъ разумѣетъ подъ антихристомъ, называя антихристомъ папу. Такъ, въ одной изъ Застольныхъ Рѣчей Лютеръ называетъ расчетливою, плутоватою выдумкою папистовъ объ антихристѣ то, будто послѣдній долженъ быть особеннымъ и отдѣльнымъ человѣкомъ и лицомъ, который будто бы будетъ царствовать, собирать подати, творить чудеса, возить съ собою повсюду огненную печь и ввергать въ нее и сожигать всѣхъ, не желающихъ быть съ нимъ за одно, который будто бы умертвить святыхъ—Илію и Еноха¹⁾. Въ другой рѣчи мы находимъ слѣдующія слова: „когда кто-то сказалъ о жи *антихриста* (Antichrists, въ другихъ изданіяхъ Eudecrist), будто онъ придетъ не за долго до послѣдняго дня и сотворитъ много знаменій, и будетъ повсюду развѣзжать съ огненною печью и бросать въ нее всѣхъ, не желающихъ пристать къ нему (этимъ папа и его сторонники одурачили простодушныхъ, чтобы они не могли замѣтить, что антихристъ царствуетъ), то Д. Лютеръ сказалъ: „Это басни! Но впрочемъ отчасти онѣ согласны съ пророчествами Давіила, ибо судъ папы огненный. Онъ нападаетъ съ огнемъ, а Турки съ саблями. Антихристъ (Antichrist) наказываетъ огнемъ, поэтому и самъ онъ будетъ наказанъ огнемъ, по пословицѣ: Жаждалъ крови, упивайся теперь кровью“²⁾. Изъ тѣхъ и другихъ словъ видно, что Лютеръ не признавалъ антихриста однимъ лицомъ. А все вообще его ученіе о папѣ, какъ антихристѣ, показываетъ, что антихристомъ онъ признавалъ многихъ лицъ, именно папъ, которыхъ было много. Что касается до мнѣнія, что антихристъ—не лице и не лица, а идея или принципъ, который только олицетворяется и изображается подъ видомъ живого человѣка, то этого мнѣнія въ сочиненіяхъ Лютера нѣтъ. Да оно и не подходитъ ко всему его ученію о папѣ, какъ антихристѣ. Оно было высказано позже нѣкоторыми послѣдователями Лютера.

Но если антихристомъ должно признать папъ, то естественно возникаетъ вопросъ, всѣхъ-ли папъ, отъ перваго до по-

¹⁾ В. 60. S. 226.

²⁾ В. 60. S. 284—285.

слѣднаго, нужно признать антихристомъ, или только нѣкоторыхъ, и какихъ именно?

Для признающихъ папу антихристомъ это очень трудный вопросъ, и въ рѣшеніи его протестанты путаются, рѣшаютъ его, какъ увидимъ, не одинаково. Всѣ они согласно учатъ, что не съ перваго папы открылось царствованіе антихриста, но они не единогласно рѣшаютъ вопросъ, съ какого времени, съ какого папы оно началось. Что касается собственно Лютера, то онъ не ставитъ прямо этого вопроса, но, вѣроятно, этотъ вопросъ мысленно предносился ему, и въ его сочиненіяхъ есть указанія, хотя и не очень опредѣленные, на то, какъ онъ думалъ объ этомъ предметѣ.

Въ 7-й проповѣди на 24-ю главу Евангелія отъ Матѳея онъ говоритъ, что предвѣстники и предшественники папы (подразумѣваются, папы, какъ антихриста) явились вскорѣ послѣ времени Апостоловъ ¹⁾. Слѣдовательно, по мнѣнію Лютера, самого антихриста въ то время еще не было. Въ другомъ мѣстѣ Лютеръ относится съ похвалою о нѣкоторыхъ древнихъ папахъ, напр., о Григоріи Великомъ. Поэтому невозможно, чтобы папъ того времени онъ признавалъ антихристомъ. Опредѣленіе о началѣ царствованія папы, какъ антихриста, Лютеръ говоритъ въ застольныхъ рѣчахъ. „Папа и Турки, говоритъ онъ, одними и тѣми же словами въ двухъ рѣчахъ, начали царствовать почти въ одно время, при императорѣ Фокѣ, около 900 лѣтъ тому назадъ ²⁾. Въ одно и то же время и папа началъ царствовать въ Церкви духовно и Мухаммедъ возрастать. А мірское царство папы, когда онъ сталъ издѣваться надъ императорами и королями и досаждалъ имъ, стоитъ едва 300 лѣтъ ³⁾. Въ другой Рѣчи Лютеръ заявляетъ, что скорбъ началась вскорѣ послѣ папы Григорія I ⁴⁾. Послѣ него епископы Константинопольскій и Римскій ссорились между собою изъ за папства до Барла Великаго. Тогда

1) В. 45, S 158.

2) Византійскій императоръ Фока царствовалъ съ 602 по 610 годъ.

3) В. 60, S. 180; В. 62, S. 391.

4) Папа святой Григорій Первый или Великій, получившій еще наименованіе Двоеслова за свое сочиненіе *Dialogus* (*Diologorum Citri IV de vita et miraculis patrum Italicorum et de aeternitate animi*), умеръ въ 604 г.

и возвысился Римскій папа и сдѣлался владыкою надъ всѣми королями на землѣ ¹⁾. Еще въ иной Рѣчи Лютеръ говоритъ, что папа получилъ начало приблизительно шестьсотъ лѣтъ тому назадъ, но сильно возросъ и возвысился два вѣка спустя, когда укоренились и усилились секты ²⁾. А по словамъ Беллармина Лютеръ относилъ второе пришествіе антихриста, пришествіе съ мечемъ временнымъ, т. е., начало мірскаго царствованія папы, ко времени послѣ тысячнаго года ³⁾.

Лютеръ относитъ начало духовнаго царствованія папы или антихриста ко времени императора Фоки потому, что послѣдній, по требованію папы Бонифація III, въ 606 году постановилъ, чтобы апостольскій престолъ Святаго Апостола Петра, т. е., Римская церковь, былъ главою всѣхъ церквей, между тѣмъ какъ въ это время признавала себя первою изъ всѣхъ церквей Константинопольская церковь. Объ этомъ распоряженіи императора Фоки свидѣлствуютъ Анастасій Библіотекаръ и діаконовъ Павелъ.

Въ этомъ царствованіи папы Лютеръ находитъ исполненіе предсказанія Іисуса Христа о послѣдней великой скорби, эта великая скорбь первоначально постигла Іерусалимъ и іудейскій народъ, который былъ разгромленъ до основанія, разсѣянъ по всему міру, пораженъ разнообразными мученіями. Такую смуту, рассуждаетъ Лютеръ, скорбь и разрушеніе мы видимъ своими глазами; потому что этотъ народъ столь плачевно разсѣянъ, какъ никогда ни одинъ народъ: люди не имѣютъ болѣе ни священства, ни царства, ни царей. Такимъ образомъ предсказаніе Христа исполнилось. Лжехристы папы тѣ, которые во время великой скорби будутъ прельщать людей: въ папствѣ, какъ и среди Турокъ, лживое ученіе и гнусная жизнь; они и обольщаютъ ложнымъ ученіемъ и соблазняютъ примѣромъ дурной жизни ⁴⁾.

Въ одной изъ Застольныхъ Рѣчей, сославшись на предска-

¹⁾ В. 60, с. 200.

²⁾ В. 60, с. 185—186.

³⁾ Disputationes de controversiis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos. T I, pag. 398.

⁴⁾ В. 45, S. 150—151. Die siebente Predigt über das vier und zwanzigst Kapitel Matthäi.

занія Апостола Пазла во Второмъ Посланіи къ Тимоѳею (3, 1—5; 4, 3, 4) о послѣднихъ тяжелыхъ временахъ и о тогдашнихъ нечестивыхъ людяхъ. Лютеръ говоритъ, что когда онъ былъ мальчикомъ въ школѣ, то относилъ эти предсказанія къ іудеямъ и туркамъ, а не къ Риму, между тѣмъ какъ Апостолъ Павелъ ясно предвозвѣстилъ намъ о папѣ. Папу же и его приверженцевъ описываетъ и Святый Петръ (2 Петр. 2, 13—15) ¹⁾.

Разсуждая въ другой Застольной Рѣчи о характерѣ духовнаго царствованія папы, состоящаго въ томъ, что папа, прикрываясь изреченіями Отцовъ и именемъ Божіимъ, присваиваетъ одному себѣ власть и силу и владычествуетъ по своему произволу, и полагая начало этого царствованія въ ближайшее послѣ папы Григорія 1-го время, Лютеръ говоритъ, что царство это должно стоять 660 лѣтъ, по числу звѣря въ Апокалипсисѣ (13, 18) ²⁾. Но говоря это, Лютеръ забываетъ, что отъ смерти Григорія Великаго до его дней протекло свыше 900 лѣтъ, о чемъ онъ и самъ упоминаетъ въ другомъ мѣстѣ.

Большое затрудненіе представляетъ для Лютера пророчество Писанія о двухъ свидѣтеляхъ Божіихъ, которые будутъ пророчествовать при антихристѣ тысячу двѣсти шестьдесятъ дней, будутъ убиты имъ, но чрезъ три дня воскреснутъ. Пренебрегая древнимъ постояннымъ преданіемъ вселенской церкви, твердоувѣренной въ томъ, что дѣйствительно для противодѣйствія антихристу явятся на землѣ два свидѣтеля, два человѣка, одинъ Илія, а другой, по преданію, Енохъ, Лютеръ заявляетъ, что никакое Писаніе объ этомъ не говоритъ. Пророчество Малахія (4, 5) о пришествіи Иліи онъ относитъ къ Иоанну Крестителю и рѣшительно заявляетъ: „Относительно пришествія Иліи я утверждаю, что тѣлесно онъ не придетъ“. По мнѣнію Лютера, опять можетъ явиться только духъ Иліи, т. е., проявится слово Божіе ³⁾.

Что и Иоаннъ Креститель въ нѣкоторомъ смыслѣ можетъ быть названъ Иліею, это видно изъ словъ Иисуса Христа: *Есмь хотите принять, онъ есть Илія, которому должно прийти*

¹⁾ В. 60, с. 286—287.

²⁾ В. 60, с. 200.

³⁾ В. 7, с. 184.

(Матѳ. 11, 14). Но выраженія: „если хотите принять“, „который должно прійти“, показываютъ, что Іоаннъ Креститель можетъ быть названъ Ілією только въ переносномъ смыслѣ, и что нѣкогда придетъ дѣйствительный Ілія. И самъ Іоаннъ спрашивавшимъ его: *Ілія ли ты*, отвѣчалъ: *нѣтъ* (Іоан. 1, 21). А главное, Лютеръ совершенно не принимаетъ во вниманіе пророчества Апокалипсиса о двухъ свидѣтеляхъ (11 гл.), которое написано послѣ смерти Іоанна Крестителя и предвозвѣщаетъ пришествіе двухъ свидѣтелей, а потому никоимъ образомъ не можетъ относиться къ Іоанну Крестителю.

Еще болѣе затрудненія для Лютера представляетъ предсказаніе Писанія, и ветхозавѣтнаго и новозавѣтнаго, о томъ, что царствованіе антихриста продолжится время, два времени и полувремя. Лютеръ не отрицаетъ, что время означаетъ годъ, а все выраженіе означаетъ три съ половиною года, и полагаютъ, что оно указываетъ на періодъ времени, въ теченіи котораго Антиохъ мучилъ народъ израильскій ¹⁾. Конечно, это справедливо; но Антиохъ былъ только прообразомъ антихриста; а потому это предсказаніе о трехъ съ половиною годахъ должно быть относимо и къ антихристу. Не самъ-ли Лютеръ проводитъ параллель между Антиохомъ и папою, утверждая, что какъ Антиохъ овладѣлъ израильскимъ царствомъ не оружіемъ, а хитростію, такъ и папа достигъ владычества не силою, а лицемѣріемъ; какъ Антиохъ погибъ не отъ чьей нибудь руки, а отъ своей гнилой болѣзни и зловонія, такъ и папа погибнетъ не отъ людей, а отъ гнѣва Божія ²⁾. Притомъ къ Антиоху можно относить только тѣ предсказанія о времени, временахъ и полувремени, которыя содержатся въ книгѣ Давіила, но не тѣ, которыя содержатся въ Апокалипсисѣ. Впрочемъ, Лютеръ не отрицаетъ того, что и пророчества Давіила съ указаніемъ трехъ съ половиною лѣтъ относятся къ антихристу. Затрудняясь объяснить значеніе этихъ пророчествъ въ примѣненіи къ папѣ, Лютеръ путается въ своихъ предположеніяхъ. Въ одномъ мѣстѣ онъ говоритъ, что эти пророчества указываютъ какъ на папу, такъ и на Турокъ, такъ какъ

¹⁾ В. 60, S. 179; В. 62, S. 390.

²⁾ В. 60, s. 179; В. 62, s. 390—391.

и онъ, и они начали царствовать почти въ одно и то же время, при императорѣ Фокѣ ¹⁾. А въ другомъ мѣстѣ онъ относитъ ихъ только къ Туркамъ, при чемъ оказывается непослѣдовательнымъ себѣ и въ томъ, что подъ временемъ разумѣтъ уже не годъ. „И, разсуждаетъ онъ, охотно отнесъ бы это пророчество (Дан. 7, 25) къ Туркамъ, которые начали царствовать послѣ того, какъ былъ завоеванъ Константинополь въ 1453 г., 85 лѣтъ тому назадъ. Если я буду считать *время* по возрасту Христа въ 30 лѣтъ ²⁾, то это изреченіе дастъ 105 лѣтъ, и Турки должны владычествовать еще 20 лѣтъ. Къ этимъ словамъ Лютеръ прибавляетъ, что Богъ знаетъ, какъ нужно поступить, и какъ Онъ спасетъ своихъ; а мы не должны ни отгадывать, ни знать это, а должны каяться и молиться. Лютеръ сознается, что онъ не можетъ опредѣлить и объяснить это пророчество ³⁾. Но онъ не можетъ объяснить это пророчество, а начавши объяснять, путается въ противорѣчіяхъ и измышляетъ нелѣпныя догадки потому, что пророчество предназначаетъ на царствованіе антихриста три съ половиною года, а Лютеръ призналъ антихристомъ папу, владычество котораго, по сознанію самаго Лютера, длится уже много вѣковъ. Нужно было отказаться отъ мнѣнія будто папа—настоящій антихристъ, и тогда затрудненія при объясненіи пророчества устранились бы сами собою. Но взглядъ на папу, какъ на антихриста, столь глубоко укоренился въ Лютерѣ, что даже и явное противорѣчіе его ученію Писанія не могло поколебать увѣренности реформатора въ истинности этого взгляда, а потому онъ и не думалъ отказываться отъ него.

Говоритъ Лютеръ и о томъ, скоро-ли кончится царствованіе антихриста, скоро-ли наступитъ кончина міра, говоритъ неоднократно, частію въ проповѣдяхъ, а преимущественно въ Застольныхъ Рѣчахъ.

„Великую скорбь, говоритъ Лютеръ въ десятой проповѣди на 24-ю главу Матѳея, началъ несносный папа, и она продолжается еще до сегодняшняго дня. Но какъ долго она можетъ еще существовать, мы не можемъ это знать. Впрочемъ

¹⁾ В. 62, с. 390—391.

²⁾ А въ другомъ мѣстѣ Лютеръ *время* считаетъ за годъ. ³⁾ В. 60, с. 180.

вслѣдъ за нею скоро долженъ слѣдовать послѣдній день, какъ учить Евангеліе. Когда скорбь, производимая папою, прекратится, тогда, безъ сомнѣнія, наступитъ послѣдній день. Дня и часа послѣдняго суда никто не знаетъ, кромѣ Отца небеснаго, но Господь указалъ признаки приближенія послѣдняго суда и кончины міра, чтобы мы могли по нимъ догадываться, что послѣдній день не далекъ, при дверяхъ, и остерегаться. Эти признаки—двойное преслѣдованіе, которому подвергнутся христіане: убіеніе ихъ мечемъ и оболщеніе еретическою ложью. Если это двойное гоненіе будетъ чрезмѣрно велико, то кончина міра близка. Въ настоящее время папа и Турки произвели всеобщій разгромъ. Турки съ своимъ Мухаммедомъ завладѣли большею частію міра; а папа присвоилъ себѣ ужасную правительственную власть, такъ какъ имени его страшатся всѣ императоры и короли въ мірѣ, и Богъ въ его царствѣ сберегъ только таинство крещенія и голый текстъ Священнаго Писанія и Евангелія. Поистинѣ послѣдній день не можетъ быть далекъ ¹⁾. Въ проповѣди „О пришествіи Христа и о предшествующихъ знаменіяхъ послѣдняго дня“ на 21-ю главу Евангелія отъ Луки (25—33 стих.) Лютеръ высказываетъ увѣренность и твердую надежду, что эти знаменія въ большей своей части уже совершились и остается ждать немного остальныхъ. Основанія этого убѣжденія слѣдующія: въ краткое время было столько затменій, и при томъ полныхъ, какъ никогда прежде; въ теченіе немногихъ лѣтъ были ураганы и огромныя наводненія, какъ будто бы вода и всѣ стихіи уже не хотятъ болѣе оставаться на своемъ мѣстѣ, а рвутся чрезъ край; много людей погружены въ такую тоску, что кончаютъ жизнь самоубійствомъ; находятъ много людей, на которыхъ ѣздитъ дьяволъ и терзаетъ ихъ искушеніями и отчаяніемъ, такъ что они отъ страшной тоски вѣшаютъ или какъ иначе умерщвляютъ себя. И все это совершается повсюду и притомъ очень часто. Все это страшныя знаменія, которыя міру не предвѣщаютъ ничего хорошаго. Солнце и все прочее остается тѣмъ же, какимъ было и прежде, и эти зна-

¹⁾ В. 45, г. 181—182.

меня не вредятъ тому, въ чемъ они совершаются, потому что они предназначены для людей, для безбожнаго міра, который не обращаетъ на нихъ вниманія, и для ободренія благочестивыхъ, которые должны не ужасаться ихъ, а остерегаться и радоваться въ ожиданія конца бѣдствій и приближенія пришествія Христа ¹⁾).

Въ пятой проповѣди на 24-ю главу Маттея, сказавши, что папское правленіе хуже всякаго мороваго повѣтрія, голода, войны и междуусобія, которые будутъ угнетать людей въ послѣднія времена, и что великую скорбь, которую нельзя и описать, производятъ ложные христіане, Лютеръ задаетъ вопросъ: Когда она началась? и отвѣчаетъ: когда еще жили Апостолы. Тогда уже готово было начаться царство антихриста, но оно еще не было въ силѣ. Но когда діаволь захватываетъ правленіе съ властію въ кулаки, какъ это случилось въ наше время, тогда не далеко послѣдній день, ибо текстъ властно принуждаетъ такъ думать. Надъ правленіемъ церквей и Христа теперь владычествуетъ діаволь ²⁾. Въ Застольныхъ Рѣчахъ Лютеръ многократно выражаетъ увѣренность въ близости кончины міра, говоритъ о предвѣстникахъ ея, которые есть частію на лице, частію ожидаются, и приблизительно опредѣляетъ время, когда настанетъ послѣдній день міра. „Всѣ признаки сказалъ Лютеръ, согласно говорятъ, что послѣдній день не далеко“ ³⁾. Возможно, что послѣдній день и конецъ міра не далеко... Царства, въ которыя Даніилъ заключилъ міръ, каковы: Вавилонское, Персидское, Греческое, Римское, пали. Папа еще удерживаетъ Римское царство, но и оно тоже упадетъ. На небѣ происходятъ и бывають видимы многія знаменія, которыя показываютъ, что конецъ міра на лице. На землѣ строить, насаждаютъ, собирають сокровища; всѣ искусства повсюду достигли высокой степени, какъ будто міръ собирается опять цѣсти и стать юнымъ. Я надѣюсь, что милосердый Богъ положитъ конецъ ему“ ⁴⁾. „Послѣ того, какъ открылся антихристъ (Widerchrist), міръ дѣлаетъ, что хочетъ, совершенно предался эпикурейскимъ правамъ и жизни, не вѣритъ въ бы-

¹⁾ В. 16, в. 3—6.

²⁾ В. 62, в. 27.

³⁾ В. 45, в. 132—133.

⁴⁾ В. 62, в. 22.

тіе Бога. Поэтому послѣдній день не далекъ, какъ „подобно тому, какъ кукушка отчасти полезна тѣмъ, что она возвѣщаетъ близость лѣта: такъ и папа служитъ къ тому, что онъ предвозвѣщаетъ намъ, что послѣдній день не далекъ“.

„Послѣдній день не далеко, потому что совершенно исполнилось пророчество Давида, который описалъ папу столь ясно и выразительно, какъ если-бы папа жилъ въ его время, и онъ его изображалъ и описывалъ“¹⁾.

„Конецъ міра близокъ; онъ доживаетъ остатокъ дней. Старые крестьяне теперь предъ Вѣною разсуждаютъ: „Господи Боже! неужели дошло до того, что мы должны быть подъ игомъ Турокъ. Такъ все перевернулось“²⁾. „Я надѣюсь, что міръ при концѣ; потому что Карлъ и Солиманъ—остатки царства, и ни одинъ не овладѣетъ цѣлымъ царствомъ“³⁾. Турки еще не столь широко распространились, какъ Римское царство, которое въ пятьдесятъ лѣтъ очень возвысилось и расширилось. Съ этими владѣніями они и останутся. Христосъ придетъ, такъ какъ мы не имѣемъ болѣе никакого Писанія, и есть знаменія“⁴⁾.

„Когда Турки начнутъ нѣсколько упадать, тогда, навѣрное, придетъ послѣдній день, потому что такъ должно быть по Писанію. Ибо Онъ, милосердый Господь, придетъ такъ, какъ говоритъ Писаніе: когда еще разъ приду, Я потрясу небо и землю, и тогда придетъ Желаемый всѣми народами (Ап. 2. 6. 7.). Теперь именно не мало смутъ въ политическомъ состояніи; теперь явные раздоры въ семействахъ; и въ Церкви есть свои волненія“⁵⁾.

Но въ другихъ своихъ Рѣчахъ Лютеръ, напротивъ, признакомъ приближенія кончины міра считаетъ усиленіе Турокъ. Когда Лютеръ услышалъ, что Императоръ Карлъ послалъ 18 тысячъ Испанцевъ въ Австрію для защиты ея, тогда онъ сказалъ со вздохомъ: „Ахъ! Это послѣднія времена и дни, такъ какъ хотятъ владычествовать эти жестокіе народы, именно, Турки и Испанцы“⁶⁾.

¹⁾ В. 60, с. 253.

²⁾ В. 62, с. 21.

³⁾ Здѣсь царствомъ (Reich) Лютеръ называетъ, повидимому, типъ всемірной монархіи, который у Давида изображенъ въ четырехъ монархіяхъ.

⁴⁾ В. 62, с. 387.

⁵⁾ В. 62, с. 23.

⁶⁾ В. 62, с. 402.

Въ другой Рѣчи, примѣняя нѣкоторыя Даниловы пророчества къ Туркамъ, Лютеръ говоритъ: „Если Турки пойдутъ на Римъ, то я буду смотрѣть на это не безъ удовольствія; ибо такъ стоитъ въ пророчествѣ Даниила: Вознесетъ онъ шатеръ свой и разстелетъ постелю свою между двумя морями на святой горѣ“ ¹⁾. Римъ—городъ священный, отъ множества святыхъ, которые въ немъ погребены. Справедливо и то, что и скверность, мерзость (папа) должна помѣститься въ священномъ городѣ. Поэтому если Турки придутъ въ Римъ, то послѣдній день не далекъ“ ²⁾.

Изъ этихъ словъ видно также, что Лютеръ желалъ, чтобы скорѣе наступилъ послѣдній день. Чувство не страха, а радости при мысли о приближеніи послѣдняго дня Лютеръ выражаетъ и въ другихъ Рѣчахъ. „Одно, что меня еще утѣшаетъ, говоритъ онъ, это то, что послѣдній день не далекъ“ ³⁾.

Лютеръ даже благодаритъ Бога за наставленіе не бояться послѣдняго дня и въ способности съ радостію ожидать его видѣть преимущество своей вѣры предъ папистическою. „О, милосердый Боже, воскликнулъ однажды докторъ Мартинъ, приди же сразу, скорѣе! Я постоянно жду этого дня раннею весною, когда день и ночь равны, и когда будетъ очень ясная и яркая утренняя заря. Это мои мысли, и я хочу объ этомъ провозглашать. Скоро изъ утренней зари выйдетъ черное густое облако, заблестаютъ три молніи, раздастся ударъ и все разобьетъ и превратитъ въ одну грудю, небо и землю. Но слава Богу, Который научилъ насъ вздыхать по этому днѣ и желать его! Въ папствѣ всѣ страшились этого дня, какъ паписты и пѣли: *Dies illa, dies irae et caeter.* (День тотъ—день гнѣва). Да, я надѣюсь, что этотъ день не далеко, и мы еще доживемъ до него“ ⁴⁾.

Понятно, почему Лютеръ ожидалъ послѣдняго дня безъ страха и даже съ нетерпѣніемъ и радостію. Мысль о близости страшнаго суда не могла исполнить его трепетомъ, потому что онъ твердо былъ убѣжденъ, что своимъ противодѣйствіемъ папѣ онъ открылъ глаза всему міру на папу, какъ антихриста,

1) Такъ переводитъ Лютеръ первую половину послѣдняго стиха 11-й главы, называя его десятымъ стихомъ 12-й главы.

2) В. 62, с. 379.

3) В. 60, с. 263.

4) В. 62, с. 18—19.

что своимъ ученіемъ онъ возстановилъ истинное христіанство, исторгнулъ безчисленное множество душъ изъ антихристово царства и избавилъ ихъ отъ здѣшнихъ великихъ страданій, которыя они терпѣли подѣ гнетомъ папы и во власти діавола, и отъ вѣчной погибели,—принесъ великія блага церквамъ и царствамъ и всему человѣчеству, исполнилъ свыше предопредѣленное назначеніе великаго реформатора христіанства и благодѣтеля человѣчества. Разумѣется, за все это онъ могъ ожидать не наказанія, а великой награды отъ Бога на страшномъ судѣ его.

Не могла много пугать его и мысль о томъ, что быть можетъ ему самому придется пережить послѣдніе годы міра, потому что при его взглядахъ на папство и на царствованіе антихриста, какъ уже давно начавшееся, онъ не ожидалъ чрезвычайнаго умноженія бѣдствій предѣ самою кончиною міра. Царство антихриста, по мнѣнію Лютера, уже давно было во всей силѣ, а между тѣмъ люди жили же и даже благодушествовали, какъ въ предѣлахъ латинской церкви, такъ и внѣ ея; казней и поголовнаго гоненія на христіанъ не было, даже инквизиціонныя костры ко времени Лютера почти совсѣмъ погасли, и Іоаннъ Гуссъ былъ одною изъ послѣднихъ жертвъ инквизиціи. Да и въ принципѣ Лютеръ не допускалъ мысли, будто антихристъ будетъ мучить и казнить не желающихъ подчиниться ему, и признавалъ эту мысль выдумкою папистовъ. Хотя Лютеръ и раздѣлялъ распространенный въ то время на Западѣ страхъ отъ ожиданія опустошительнаго нашествія на Западную Европу Турокъ и даже порабоженія ея послѣдними, хотя онъ и признавалъ тяжкое владычество Турокъ надъ христіанскимъ міромъ проявленіемъ царствованія антихриста, діавола, но главною и самою опасною стороною царствованія антихриста онъ считалъ то нечестіе, предлагаемое подѣ видомъ благочестія, въ которое діаволь и папа ввергли христіанъ, держатъ послѣднихъ въ духовномъ плѣну и уготовляютъ имъ вѣчную погибель. Конечно, Лютеръ часто говоритъ и о великомъ матеріальномъ ущербѣ, который папы причиняли королямъ, церквамъ и царствамъ, однако и во владычествѣ Турокъ надъ Христіанами, и въ мірскомъ хищнически-кроважад-

номъ господствѣ папѣ надъ народами Лютеръ видѣлъ только второстепенную сторону царствованія антихриста, а главную силу его, самую сущность онъ полагалъ во владычествѣ папы надъ душами людей, въ духовномъ игѣ его, приводящемъ людей къ нечестію и адской гибели. Но духовное владычество папы въ мірѣ во времена Лютера было не сильнѣе, а много слабѣе въ сравненіи съ тѣмъ, какимъ было оно въ средніе вѣка, и не предвидѣлось, чтобы въ будущемъ оно стало несноснѣе и тяжелѣе, чѣмъ какимъ было оно, по взгляду Лютера, въ его время. Съ другой стороны, свое время онъ считалъ все таки очень тяжкимъ. Такъ, въ одной изъ Рѣчей, признавши, что паписты хуже еретиковъ такъ какъ они сознательно дѣлаютъ зло, грѣшатъ противъ Святаго Духа и публичную блудницу Рима представляютъ чистою дѣвою, Лютеръ восклицаетъ: „Ну, если послѣдній день не придетъ скоро, то не придетъ никогда“¹⁾. Полный рѣшительный выходъ изъ этого тяжкаго состоянія Лютеру представлялся только одинъ—кончина міра.

Въ вышеупомянутой проповѣди на 21-ю главу Евангелія отъ Луки, описавши самыми мрачными красками нравственное и религиозное состояніе міра и невозможность помочь людямъ выйдти изъ него, Лютеръ восклицаетъ: „Милосердый Боже! если день этотъ (послѣдній) никогда не придетъ, то лучше было бы мнѣ никогда не родиться... Не должны-ли мы день и ночь просить и неотступно молить, и къ нашему Господу Христу взывать и вопіять, чтобы Онъ поразилъ міръ однимъ ударомъ и все разрушилъ до основанія, лишь бы только преобратить такое позорное существованіе и положить конецъ скорби. Если мы не должны быть Имъ спасены, то мы были бы самыми несчастливými людьми, какіе когда бы то ни было являлись на землѣ. Посему намъ должно имѣть радостный видъ, когда мы замѣчаемъ такія знаменія, которыми Богъ показываетъ и ободряетъ, что онъ скоро разгромитъ міръ и насъ наконецъ избавитъ отъ всякаго несчастія и скорби, такъ что этого блаженнаго дня не только нужно ожидать съ радостію,

¹⁾ В. 60, с. 220.

но и съ пламеннымъ желаніемъ и воздыханіемъ взывать о немъ къ нашему Господу Христу и говорить: „Ты дажь обѣтованіе этого дня, чтобы избавить насъ отъ всякаго зла; поѣтому пошли-же его, даже и въ настоящій часъ, если это должно быть, и положи конецъ скорби. Видя повсюду нечестіе, не должны-ли мы отъ всего сердца желать и ожидать послѣдняго дня. Если бы мы хорошо видѣли и чувствовали, какъ мы отъ всюду окружены діаволами, которые ежеминутно въ насъ цѣляютъ и стрѣляютъ злыми, ядовитыми стрѣлами и всякими грѣховными искушеніями, то мы ежедневно стояли бы на колѣняхъ и плакали бы кровью, чтобы только скорѣе пришелъ конецъ. Поѣтому Христосъ увѣщаетъ насъ въ Евангеліи (Лук. 21, 28) взирать на знаменія съ радостію и не пугаться ихъ, потому что отъ нихъ не будетъ вамъ ни какого вреда, а только тѣмъ, которые васъ преслѣдуютъ, тѣснятъ и мучаютъ“¹⁾. Улучшенія состоянія міра Лютеръ не ожидалъ и отчаялся въ возможности его исправить и облегчить его бѣдствія. „Міру, говоритъ онъ въ той же проповѣди, нельзя уже помочь никакою проповѣдію, ни призывомъ, ни увѣщаніемъ, ни угрозами, ни мольбами“²⁾. Радости этого міра, говоритъ онъ въ одной изъ Застольныхъ Рѣчей, кончились³⁾.

Мало того: онъ ожидалъ даже ухудшенія нравственнаго и религіознаго состоянія міра. „Слово Божіе, говоритъ онъ въ одной Застольной Рѣчи, опять сократится и придетъ въ упадокъ и наступитъ великая тьма отъ недостатка правдивыхъ вѣрныхъ служителей слова. Поѣтому весь міръ сдѣлается дикимъ и эпикурейскимъ и, одичавшій и нечестивый, будетъ жить съ полною безпечностію. Тогда-то пронесется и зазвучитъ голосъ: вотъ идетъ женихъ (Матѣ. 25, 6); ибо Богъ не станетъ терпѣть долѣе“⁴⁾. „Столько еще будетъ зла на землѣ, говоритъ Лютеръ въ другой Застольной Рѣчи, что вездѣ будутъ кричать: О, Милосердый Боже, приди же съ послѣднимъ днемъ!“⁵⁾ Но если нечестіе современнаго Лютеру міра казалось ему глубокимъ, а въ будущемъ онъ ожидалъ еще большаго упадка религіозности и нравственности, если, притомъ,

1) В. 16, в. 7. 9. 10.

2) В. 62, в. 21.

3) В. 62, в. 21.

2) В. 16, в. 7.

4) В. 62, в. 26.

онъ не ожидалъ исправленія міра, то кончина міра не могла не казаться ему желаннымъ благомъ, именно потому, что она, и только она одна, имѣла положить конецъ продолженію нечестія. Съ этой точки зрѣнія кончина міра была бы тѣмъ большимъ благомъ для человѣчества, чѣмъ скорѣе она наступила бы.

Наконецъ, мысль о приближеніи кончины міра не могла не усаждать и не ободрять Лютера потому, что, по убѣжденію его, послѣдній день міра долженъ быть и послѣднимъ днемъ царствованія ненавистныхъ ему папъ. Эта мысль должна была радовать Лютера тѣмъ сильнѣе, что, по предсказанію Писанія, антихристъ будетъ уничтоженъ явленіемъ пришествія Иисуса Христа, слѣдовательно, Лютера, признавшаго папу антихристомъ, не могло не угнетать тяжкое сознаніе невозможности уничтоженія папы и его царства усиліями людей, невозможности прекратить ихъ бытіе раньше втораго пришествія Христа, и тяжесть этого сознанія облегчалась только надеждою, что второе пришествіе Христа не далеко. „Идолопоклонство и суевѣріе въ папствѣ, говоритъ Лютеръ въ одной изъ Рѣчей, имѣютъ огромную силу и дѣйствіе, потому что они проникнуты властію. Поэтому Даніилъ и говоритъ объ антихристѣ (Antichrist): и будетъ имѣть успѣхъ, доколѣ не совершится гнѣвъ. „Я надѣюсь, что этотъ гнѣвъ совершается, что Богъ воспротивится папѣ, если только наша собственная безпечность и невниманіе къ Слову Божію не будутъ благопріятствовать такому злу“ ¹⁾. Въ другой Рѣчи, описавши хищничество папы, Лютеръ въ заключеніе выражаетъ надежду, что послѣдній день долженъ быть не далеко, чтобы совершенно погнѣло папство ²⁾.

Въ нѣкоторыхъ Рѣчахъ Лютеръ даетъ болѣе опредѣленные указанія на то, какъ нужно понимать его выраженія; послѣдній день близокъ, не далеко“. Въ одной Рѣчи онъ выражаетъ надежду дожить до этого дня ³⁾. Въ другой Рѣчи на заявленіе, что математики и звѣздочеты полагаютъ, что въ сороковомъ году (въ другихъ изданіяхъ—въ сороковыхъ годахъ) на-

1) В. 60, в. 240—241.

2) В. 60, в. 235—236.

3) В. 62, в. 19.

ступитъ золотой вѣкъ, Лютеръ сказалъ: „Да, можетъ быть, онъ и протянется нѣсколько лѣтъ, но потомки, а то и мы увидимъ исходъ, какъ возвѣстило его Писаніе, что должно быть и случиться“ ¹⁾. „Я очень ясно усматриваю, что приближается день Господень и мы увидимъ этотъ день или по крайней мѣрѣ увидитъ наше потомство; потому что всѣ великія знаменія совершились: папа обнаруженъ, міръ неистовствуетъ. И такъ какъ въ мірѣ не будетъ лучше прежняго, то поѣтому и придетъ послѣдній день“ ²⁾. Я надѣюсь, что такъ какъ Евангеліе находится въ такомъ пренебреженіи, то послѣдній день не далеко, до него осталось не больше ста лѣтъ“ ³⁾.

Высказываетъ Лютеръ и догадку о томъ, въ какое именно время года послѣдуетъ кончина міра. Выше мы уже упомянули, что по его ожиданіямъ кончина міра должна наступитъ во время весенняго равноденствія. Въ другой Застольной Рѣчи онъ разсуждаетъ объ этомъ подробно. „Около пасхальнаго времени, въ Апрѣлѣ, когда наименѣе можно опасаться дождя, Фараонъ погибъ въ Красномъ морѣ, и народъ Израильскій вышелъ изъ Египта. Въ эту же пору года былъ созданъ міръ. Въ это же самое время мѣняется годъ, и Христосъ Воскресъ, и міръ обновляется. Поѣтому, можетъ быть, въ это же время года наступитъ и послѣдній день около или послѣ пасхи, когда бываетъ самое прекрасное и самое пріятное время въ году, и придетъ рано, когда восходитъ солнце, какъ въ Содомѣ и Гоморѣ. Небо помрачится, будетъ громъ и землетрясеніе, какойнибудь одинъ часъ, или немного больше. Тогда люди, которые это увидятъ, будутъ говорить: Смотри, смотри, глупецъ, развѣ ты никогда не слыхалъ грома? И такимъ образомъ міръ внезапно разрушится“ ⁴⁾. Міръ въ современномъ Лютеру состояніи казался ему похожимъ на послѣднее оставшееся яблочко, которое едва держится на деревѣ ⁵⁾.

Но когда въ 1533 году къ Лютеру пришелъ нѣкто Михаильт Штифель и высказалъ ему свое мнѣніе, что кончина

¹⁾ В. 62, с. 22.

²⁾ В. 62, с. 24. Папа обнаруженъ или открылся означаетъ то, что онъ явился какъ антихристъ.

³⁾ В. 62, с. 25.

⁴⁾ В. 62, с. 25—26.

⁵⁾ В. 62, с. 22.

міра наступитъ въ томъ же году въ день Святаго Луки, то Лютеръ запретилъ ему разглашать объ этомъ, чѣмъ очень его опечалилъ ¹⁾.

Въ этомъ году Лютеръ особенно часто говорилъ о послѣднемъ днѣ, потому что въ теченіе полугода онъ видѣлъ много страшныхъ сновъ о послѣднемъ судѣ ²⁾. Но, конечно, не слѣдуетъ предполагать, что онъ потому и ожидалъ наступленія кончины міра въ скоромъ времени, что онъ видѣлъ много страшныхъ сновъ о послѣднемъ судѣ. Скорѣе наоборотъ: страшные сны о послѣднемъ судѣ потому и снились ему часто, что онъ много, часто и напряженно думалъ о близости этого суда, что увѣренность въ скоромъ наступленіи кончины міра и желаніе, что-бы она наступила какъ можно скорѣе, глубоко запали въ его сердце.

Кто-то сдѣлалъ Лютеру слѣдующее возраженіе относительно приближенія кончины міра: „Господинъ докторъ! вѣдь около этого времени нигдѣ не будетъ проповѣдываться Евангеліе, ибо Христось говоритъ, что онъ едва-ли найдетъ вѣру на землѣ“. Истинно такъ, сказалъ докторъ Мартинъ, и что значить это, какъ не то, что мы имѣемъ Евангеліе въ потаенныхъ мѣстахъ? Не причислите-ли вы сюда то, что цѣлая Азія и Африка совсѣмъ не имѣютъ Евангелія, и въ Европѣ въ Греціи и Италіи, въ Венгріи, Испаніи, Франціи, Англіи и Польшѣ Евангеліе не проповѣдуется. А маленькій уголокъ, домъ въ Саксоніи, не задержитъ послѣдняго дня“ ³⁾.

Кстати скажемъ „что здѣсь въ вопросѣ неизвѣстнаго свидѣтельство писанія передано не точно, а въ отвѣтѣ Лютера эта неточность не исправлена, даже подтверждена. Въ Писаніи прямо сказано, что когда будетъ проповѣдано Евангеліе царствія по всей вселенной, во свидѣтельство всѣмъ народамъ, тогда и прійдетъ конецъ (Матѣ. 24, 14). А вопрошатели и Лютеръ утверждаютъ какъ разъ противное этому. И въ другой Застольной Рѣчи пренебреженіе Евангеліемъ Лютеръ считаетъ признакомъ приближенія кончины міра ⁴⁾. Если, по словамъ Лютера, вся Азія и Африка совсѣмъ не имѣютъ Евангелія и

¹⁾ В. 62, с. 19—21.

³⁾ В. 62, с. 19.

²⁾ В. 62, с. 21—22.

⁴⁾ В. 62, с. 25.

въ Европѣ оно не проповѣдуется во многихъ странахъ,—добавимъ, что во времена Лютера Евангелія совсѣмъ не было также въ Америкѣ и въ Австраліи,—то выводъ отсюда тотъ, что кончина міра не близка, даже, повидимому, совсѣмъ далека, а Лютеръ сдѣлалъ выводъ діаметрально противоположный и совершенно невѣрный.

Правда, Писаніе же говоритъ, что Сынъ человѣческій, пришедши, найдетъ ли вѣру на землѣ? (Лук. 18, 8). Но это мѣсто не противорѣчитъ вышеприведенному, потому что оба эти мѣста указываютъ не на одинъ и тотъ же моментъ времени: Проповѣданіе Евангелія по всей вселенной совершится до пришествія антихриста, а Сынъ человѣческій прійдетъ въ моментъ конца царствованія антихриста. Губительная дѣятельность антихриста, опирающаяся на предшествующее его явленію, развращеніе рода человѣческаго, и доведетъ этотъ послѣдній почти до совершенной утраты вѣры въ Бога. Такъ легко и удобно разрѣшается это кажущееся самопротиворѣчіе Писанія при правильномъ взглядѣ на царствованіе антихриста, при чемъ это послѣднее приурочивается къ самымъ послѣднимъ годамъ существованія міра. Но для Лютера, растягивающаго время царствованія антихриста на многіе вѣка, не такъ-то легко было объяснить слова Іисуса Христа, что конецъ наступитъ тогда, когда совершится проповѣданіе Евангелія по всей вселенной. При его точкѣ зрѣнія приходится утверждать, что еще задолго до кончины міра проповѣдь Евангелія умолкнетъ чуть не во всѣхъ концахъ земли. Это, дѣйствительно, онъ и утверждаетъ вопреки прямому и ясному смыслу словъ Іисуса Христа. Вотъ одинъ изъ многихъ примѣровъ того, что важное заблужденіе, если его упорно держатся, неизбѣжно приводитъ ко многимъ другимъ заблужденіямъ.

По вопросу о близости кончины міра добавимъ, что и со товарищъ Лютера по дѣлу реформаціи въ Германіи Меланхтонъ, во многомъ не соглашаясь съ Лютеромъ, былъ согласенъ съ нимъ въ убѣжденіи, что кончина міра близка. Троякіе предвѣстники наступленія послѣдняго дня: физическія бѣдствія, политическія тревоженія и церковныя безпорядки, Меланхтонъ

находилъ въ событіяхъ своего времени. Въ особенности онъ придаетъ большое значеніе церковнымъ смутамъ, какъ наиболѣе вѣрнымъ и ближайшимъ предвѣстникамъ приближенія послѣдняго дня. Исполненіе предсказанія о явленіи лжехристовъ и лжепророковъ онъ находитъ въ анабаптистахъ, въ Шнеккфелдіанахъ и многихъ другихъ. Предсказаніе о мерзости запустѣнія, или объ идолѣ, который произведетъ всеобщее опустошеніе, опустошитъ всю церковь, по его мнѣнію, исполнилось въ идолослуженіи папства. Это идолослуженіе проявилось преимущественно въ четырехъ великихъ заблужденіяхъ: 1) Папа искореняетъ все ученіе объ оправданіи вѣрою, 2) установилъ ложное Богопочтеніе и извратилъ всю трапезу Господню ¹⁾; 3) учредилъ языческіе культы, призываніе умершихъ; 4) ввелъ языческіе культы въ обѣтахъ монашескихъ и въ другихъ дѣлахъ, измышленныхъ людьми. Все это и есть тотъ опустошающій идолъ, которымъ предваряется день суда. И нужно, чтобы нѣсколько раньше идолъ этотъ былъ открытъ, какъ нынѣ и совершилось это открытіе ²⁾.

Профессоръ А. Вьялевъ.

¹⁾ Въ другомъ своемъ сочиненіи: *Catechisis puerilis*, Меланхтонъ говоритъ, что причащеніе въ папстической миссѣ есть не больше таинство, чѣмъ турецкое, или іудейское обрѣзаніе. *Omnium operum pars prima. Vittebergae. 1562 a. Pag. 27.* Еще въ сочиненіи: *Apologia confessionis*, Меланхтонъ злоупотребленія миссы у папистовъ называетъ служеніемъ Ваалу, которое будетъ существовать вмѣстѣ съ папстическимъ царствомъ, пока Христосъ, пришедши судить, не разрушитъ царства антихристова славою своего прішествія. *Omn. op. pars. pr. Pag. 114.*

²⁾ *Operum pars tertia. Vittebergae. 1863 a. Pag. 553—554. Breves commentarii in Matthaeum. Cap. 24.*

О ВОСПИТАНІИ ЕВРЕЙСКАГО ЮНОШЕСТВА ВЪ ВЕТХОМЪ ЗАВѢТѢ.

(Продолженіе *).

Задача воспитанія дѣтей въ Ветхомъ Завѣтѣ, какъ сказано уже ранѣе, была тѣсно связана съ историческимъ призваніемъ избраннаго народа. Въ виду сего моменты исторіи евреевъ, когда самосознаніе ихъ достигало высшей степени своей ясности, обусловили появленіе, между прочимъ, и тѣхъ средствъ, которыя имѣли преобладающее значеніе въ разные періоды исторіи воспитанія дѣтей. Такихъ моментовъ было три. Одинъ относится къ концу пребыванія евреевъ въ Египтѣ, другой—ко времени плѣна Вавилонскаго; третій—обнимаетъ времена послѣ плѣненія Вавилонскаго. Эти моменты мы и беремъ за основаніе дѣленія всей исторіи воспитанія дѣтей на три періода. Въ первомъ періодѣ (патріархальномъ) преобладающимъ средствомъ воспитанія былъ „примѣръ“, сама жизнь взрослыхъ; во второмъ, простиравшемся отъ Моисея до плѣна Вавилонскаго, —законъ Моисеевъ; въ третьемъ (послѣплѣнномъ) синагога и дѣтская школа. Начнемъ съ перваго періода.

Существовала ли у евреевъ школа для дѣтей въ періодъ патріархальный? Талмудъ отвѣчаетъ на этотъ вопросъ утвердительно. Мало этого. Талмудъ Самаго Бога дѣлаетъ первоначальнымъ дѣтскимъ педагогомъ. „Самъ Святой, на примѣръ говорится тамъ, да благословенъ Онъ будетъ, сидитъ и обучаетъ первоначальныхъ (т. е. посылаемыхъ въ міръ еврейскихъ) дѣтей Торѣ“ (*Абода Зора 3 f.*). Затѣмъ занятіе элементарнымъ

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1898 г., № 10.

дѣтскимъ обученіемъ въ періодъ патриархальный представлено талмудистами во многихъ мѣстахъ ихъ священныхъ книгъ. Вотъ одинъ примѣръ: „Зашли язычники къ Балааму и спросили его: можемъ ли мы пристать къ этому т. е. еврейскому народу?“ т. е., сумѣемъ ли мы покорить этотъ народъ“ (въ смыслѣ уничтоженія его нравственной самобытности). Онъ имъ отвѣтилъ: „идите по ихъ училищамъ и аудиторіямъ; если вы только не найдете тамъ дѣтей съ ихъ пискомъ и лепетомъ при ученіи, вы не сумѣете пристать и побѣдить, ибо такъ имъ общалъ Отецъ ихъ Небесный: „когда гласъ Іакова раздается съ школахъ, руки Исава не могутъ прикасаться къ нему; но если вы не найдете тамъ дѣтей, то сумѣете побѣдить ихъ“. (Мидрашъ—Рабба т. 65) ¹⁾. Очевидно, однако же, что всѣ подобные талмудическіе рассказы суть не болѣе, какъ позднѣйшая идеализація школьнаго дѣла. Въ Библии нѣтъ и намека на существованіе еврейскихъ дѣтскихъ школъ въ этотъ періодъ. Поэтому на основаніи несомнѣнныхъ библейскихъ повѣствованій мы можемъ говорить только о *воспитаніи* еврейскаго юношества за это время, а не о дѣтскихъ или иныхъ какихъ либо школахъ? Какимъ же характеромъ отличалось воспитаніе еврейскаго юношества въ этотъ періодъ времени?

Воспитаніе дѣтей въ этотъ періодъ носило на себѣ прежде всего характеръ простоты и естественности. Это зависѣло отъ условій самой жизни патриарховъ, которая, отличаясь близостью къ природѣ, съ внѣшней стороны, характеризовалась возвышенностію, чистотою и въ то же время несложностью своихъ религіозно-нравственныхъ вѣрованій—а съ внутренней (исчерпывавшейся, главнымъ образомъ, этими вѣрованіями) сама служила для дѣтей наилучшей практической школой, рѣшительно устранившей надобность во всѣхъ тѣхъ искусственныхъ воспитательныхъ средствахъ, которыя обыкновенно становятся необходимыми лишь съ развитіемъ и усложненіемъ самой жизни,—многія явленія которой бывають малолуловимы для дѣтей,—и особенно въ томъ случаѣ, когда жизнь эта уклоняется отъ требованій идеала, по которому люди хотятъ воспитывать своихъ дѣтей.

¹⁾ „Школа и трудъ по талмуду“. Е. А. Шура. 1889. Стр. 4 и дал.

Сущность вѣровавнй патриарховъ кратко можно выразить въ слѣдующихъ положенiяхъ: они представляли Бога живымъ личнымъ творцемъ и промыслителемъ мiра; всѣхъ людей считали созданными по образу и подобию Божию (существами личными, бессмертными по душѣ), но осквернившими этотъ образъ, погибавшими въ нечестiи; глубоко вѣровали въ свое избранiе Богомъ для спасенiя всего человѣчества... Эти вѣрованiя составляли основную стихiю дѣятельности патриарховъ и потому въ своей жизни они являли не только „правила“ вѣры, но и „образы“ незапятнанныхъ ничѣмъ порочнымъ людей. Полная глубокою вѣрою и нравственной чистотою жизнь патриарховъ неотразимо влiяла и на дѣтей, служа для нихъ примѣромъ и вѣрнѣйшимъ изъ всѣхъ средствъ воспитанiя. Находясь всегда вблизи родителей, дѣти невольно и въ то же время совершенно естественно научались тѣмъ вѣрованiямъ и добродѣтелямъ, которыми обладали ихъ родители. Такъ, прежде всего, сама жизнь учила дѣтей всецѣлой преданности Богу („страху Божию“). Лучшей иллюстрацiей благотворнаго влiянiя патриархальной жизни въ этомъ этношенiи можетъ служить жертвоприношенiе Авраама. Исаакъ безпрекословно отдается Аврааму для совершенiя надъ нимъ воли Божiей (Быт. XXII гл.). Мы говоримъ „безпрекословно“, хотя въ Библии по этому поводу не сказано ни одного слова. „Несомнѣнно, говоритъ профессоръ Лопухинъ, Исаакъ былъ уже въ такомъ возрастѣ, что могъ бы воспротивиться намѣренiямъ своего отца, если бы только онъ хотѣлъ этого; поэтому вѣроятнѣе предполагать, что онъ безпрекословно согласился на жертвоприношенiе и позволилъ связать себя по рукамъ и по ногамъ веревкою и положить на жертвенникъ. Вѣрующiй сынъ вѣрующаго отца съ полнымъ сознаниемъ и добровольною покорностью всецѣло предавалъ свою жизнь“¹⁾. Такая же глубокая преданность Богу связывается и въ Иосифѣ, на просьбу жены Пентефрiя („пробуди со мною“ Быт. XXXIX, 7) совершенно спокойно отвѣчавшаго: „како сотворю глаголь злыи сей и согрѣшу предъ Богомъ?“ (9 ст.). Далѣе, жизнь патриарховъ учила дѣтей справедливости

¹⁾ Библ. Ист. 1 т. 329 стр.

и особенно челоѡѡколюбію. Фактомъ, рельефно представляющимъ первую добродѣтель патріарховъ, можетъ служить описанная въ 14 главѣ Бн. Бытія война Авраама съ тремя царями, подъ предводительствомъ царя Еламскаго, изъ за наслія надъ Лотомъ. Для освѣщенія второй добродѣтели патріарховъ—челоѡѡколюбія, достаточно указать на ходатайство Авраама предъ Богомъ за спасеніе нечестивыхъ городовъ Содома и Геморры (Быт. XVIII, 23—33), на приѣмъ странниковъ (Быт. XVIII, 1—8) и на гуманныя отношенія къ рабамъ, наиболѣе ярко выражавшіяся въ усвоеніи имъ имени домочадцевъ (Быт. XV, 3 и др.), въ сообщеніи имъ средствъ къ наслѣдованію Божественныхъ обѣтованій чрезъ обрѣзаніе (Быт. XVII, 23), а иногда и въ передачѣ правъ на владѣніе имуществомъ (Быт. XV, 3). Такія отношенія не могли ускользнуть отъ взора дѣтей и въ впечатлительныхъ душахъ ихъ очень рано начинало сказываться сознаніе, что во всѣхъ людяхъ есть нѣчто такое, что, независимо отъ внѣшняго положенія, само по себѣ возвышенно и достойно уваженія. Практическимъ послѣдствіемъ такого сознанія для дѣтей являлась любовь ко всѣмъ людямъ, составляющая основу религіозно-нравственнаго воспитанія (1 Посл. Іоан. IV, 20).

Стремленіе къ реализаціи религіозныхъ идеаловъ въ потомствѣ, къ подчиненію всей своей жизни и дѣятельности волѣ Божіей (согласно установленному завѣту), устремляя взоры патріарховъ болѣе горѣ, чѣмъ долу и тѣмъ ослабляя развитіе потребностей ихъ во внѣшней жизни—усвояло этой послѣдней тотъ же духъ простоты (несложности формъ) и чистоты, который мы отмѣтили въ области внутренней (духовной) жизни патріарховъ. Вслѣдствіе этого бытовая жизнь патріарховъ отличалась строгой естественностію. Жизнь брачная и семейная представлялась единственно нормальной. Отецъ семейства (патріархъ) былъ вмѣстѣ и церковнымъ и гражданскимъ главой. Послѣднее обстоятельство было важно въ томъ отношеніи, что давало дѣтямъ возможность, по разнымъ побужденіямъ и очень часто, останавливать свои взоры на самыхъ разнообразныхъ фактахъ изъ жизни патріарховъ—имѣвшихъ для дѣтей значеніе идеала—и поучаться. Занятіями въ патріархальный пері-

одъ служили: скотоводство, земледѣліе (Быт. XXVI, 12—14; XXXVII, 7) и другіе, связаннныя съ землею, виды промышленности, какъ напр. вымолачиваніе и перемалываніе зеренъ, винодѣліе (XLIX, 11). Приучать дѣтей къ этого рода дѣятельности побуждала патріарховъ мысль о человѣкѣ, какъ царѣ природы, отвѣтственномъ предъ своимъ Творцемъ за ея состояніе, мысль, слѣдовательно, о необходимости обработки земли—труда, завѣщаннаго Самимъ Богомъ еще въ раю, какъ наказаніе за грѣхъ: „проклята земля за тебя, со скорбію будешь питаться отъ нея во всѣ дни жизни твоей“. (Быт. III, 17).

Свойства Палестинской природы въ періодъ патріархальный не мало благопріятствовали дѣлу воспитанія дѣтей. Мягкій климатъ, не представлявшій большого различія между днемъ и ночью, а также между временами года, при условіяхъ пастушеской жизни патріарховъ, располагавшихъ къ свободному пользованію благоухающимъ воздухомъ, питательная простая пища, правильный образъ жизни—все это, помимо намѣренныхъ воздѣйствій со стороны родителей, настолько способствовало развитію и укрѣпленію физическихъ силъ дѣтей, что они выросли какъ бы на лонѣ природы ¹⁾. Вотъ почему о болѣзняхъ и ихъ лѣченіи даже нѣтъ упоминанія въ книгѣ Бытія, и смерть въ патріархальный періодъ являлась лишь вслѣдствіе естественнаго одраhlenія (Быт. XXV, 8; XXXV, 29) какъ своевременный и неизбѣжный удѣлъ человѣка—странника и пришельца на землѣ.

Обаятельная высота личности патріарховъ, единство жизни членовъ семьи, несложность формъ патріархальнаго быта—все это хотя и ставило дѣтей въ такое положеніе, что они невольно и въ тоже время сравнительно скоро усваивали себѣ то, что знали и дѣлали старшіе, тѣмъ не менѣе патріархи въ дѣлѣ воспитанія не могли не пользоваться и нѣкоторыми намѣренными воздѣйствіями на дѣтей, съ своей стороны. Къ этому побуждала ихъ вѣра въ указанную Богомъ задачу еврейскаго народа служить распространенію истинной религіи и чистоты жизни и пламенная забота объ умноженіи такого имен-

¹⁾ Биб. ист. Лопухина I т. стр. 864 и дал.

но потомства, которое не только само удостоилось бы принятия благословеній Божіихъ, но и было бы способно служить передатчѣ ихъ и другимъ народамъ. Какими же именно средствами достигалась эта цѣль воспитанія помимо уже указаннаго „примѣра“? При отсутствіи научнаго образованія, при несложности религиозныхъ вѣрованій, патріархи воспитывали дѣтей путемъ религиозно-историческихъ разсказовъ и увѣщаній въ семейномъ кругу о частныхъ и особенныхъ случаяхъ жизни (XXIV, 7, XLVIII гл.), наконецъ путемъ возведенія духовныхъ взоровъ дѣтей отъ дѣйствительной жизни къ ея Творцу и Промыслителю. Для этой послѣдней цѣли, какъ и для физическаго воспитанія, Палестина представляла весьма благопріятныя условія. Вотъ что говоритъ по этому поводу профессоръ А. П. Лопухинъ въ своей библейской исторіи: „Съ нѣкоторыхъ пунктовъ на горныхъ вершинахъ посрединѣ земли можно сразу видѣть ея границу и на востокъ и на западъ; съ одной стороны, волны Средиземнаго моря, а съ другой мрачно сверкающую поверхность Мертваго моря съ Іорданомъ и высающимися за ними горами Галаадскими. Съ горы Ермона глазъ окидываетъ еще большее пространство и предъ нимъ открывается дивная панорама прекраснѣйшихъ ландшафтовъ, которые въ изумительно прозрачномъ воздухѣ рисуются предъ взорами подобно ряду чудесныхъ картинъ, начертанныхъ рукою божественнаго Художника. Сколько здоровой пищи такіе виды давали для души и сколько возвышенныхъ чувствъ и думъ пробуждали они! Въ этой благословенной землѣ каждый холмъ и каждая долина способны были пробуждать въ отзывчивой душѣ чувство безпредѣльнаго благоговѣнія и благодаренія къ Творцу, перстъ Котораго чувствовался повсюду“¹⁾.

Но не одно только вдумчивое или эстетическое созерцаніе природы могло служить средствомъ къ возведенію ума и сердца еврея отъ земли къ Небу. Для этой цѣли существовало болѣе сильное побужденіе, имѣвшее большую силу принудительности, связанное съ самымъ существомъ матеріальной жизни евреевъ въ землѣ Ханаанской. Мы сказали, что во вре-

1) Библ. Ист. т. 1, стр. 867.

мена патриархальныя главнымъ занятіемъ евреевъ было скотоводство и земледѣліе. Обильная растительность на пастбищахъ и засѣянныхъ поляхъ, при отсутствіи искусственнаго орошенія, находилась въ полной зависимости отъ небесныхъ дождей. Сознаніе этой зависимости урожая отъ неиспытываемыхъ дождей поселяло въ евреяхъ убѣжденіе въ своей личной зависимости отъ Живущаго на небѣ, убѣжденіе въ необходимости сообразовать свою жизнь съ Его волею для того, чтобы низвести на себя Небесное благоволеніе. Постоянныя указанія со стороны патриарховъ на связь между нравственнымъ состояніемъ людей и природой служили важнымъ средствомъ къ развитію въ дѣтахъ сознанія необходимости, покорности волѣ Божіей—главной цѣли воспитанія.

Относительно образованія въ патриархальный періодъ Библия не даетъ свѣдѣній. Но наука указываетъ нѣкоторыя данныя, повидимому говоряція за то, что среди мирной безыскусственной пастушеской жизни патриарховъ отводилось мѣсто и занятіямъ если не науками, то по крайней мѣрѣ чтенію и письму. Какъ извѣстно родиной Авраама былъ Уръ-Касдимъ (въ южной Месопотаміи), стоявшій, по предположенію археологовъ, на высокой степени культурнаго развитія. Въ немъ не только процвѣтала письменность, но существовалъ цѣлый классъ ученыхъ, занимавшихся изученіемъ астрономіи, математики, законодательства и способовъ государственнаго управленія. Здѣсь были и бібліотеки, въ которыхъ книгами служили глиняныя плитки. Естественно предположить поѣтому, что Авраамъ былъ образованный человѣкъ по тогдашнему времени ¹⁾, и что покидая родину, онъ выносилъ съ собою нѣкоторыя историческія преданія, а также многія свѣдѣнія изъ области культуры. По водвореніи Авраама въ землѣ Ханаанской, свѣдѣнія эти вполнѣ могли сохраниться и расшириться ²⁾ въ виду образованности народовъ, среди которыхъ жили патриархи.

¹⁾ Авраама считаютъ изобрѣтателемъ буквъ (Лекц. профес. И. Г. Тронцаго 1888/9 г. стр. 226), а преданіе приписываетъ ему познанія даже въ астрономіи и математикѣ (Библейск. Истор. А. П. Лопухина I т. 470 стр.).

²⁾ Этой же цѣли могло содѣйствовать путешествіе Авраама, по случаю голода, въ Египетъ, гдѣ онъ приходилъ въ восторгъ, созерцая величественныя памятники мѣстной культуры. (Библ. Ист. Лопухина I т. 257 стр.)

„Культура Хеттеевъ, говоритъ И. Г. Троицкій, во время поселенія среди нихъ Авраама, находилась уже на высокой степени развитія, какъ это видно отчасти изъ свидѣтельствъ Пятикнижія, а главнымъ образомъ изъ свидѣтельствъ египетскихъ памятниковъ, въ которыхъ много говорится о столкновеніи египетскихъ фараоновъ съ хеттеями, при чемъ описывается вооруженіе хеттеевъ, ихъ укрѣпленія; при описаніи побѣдъ фараоновъ надъ хеттеями сообщается о хетейской дани, состоявшей изъ хлѣба, металловъ, предметовъ роскоши и ремесленного производства“¹⁾.

Помимо указанныхъ наукою данныхъ, къ развитію грамотности могли побуждать патріарховъ и нѣкоторыя соображенія ихъ религіозно-національнаго свойства. Въ глазахъ патріарховъ грамотность могла явиться какъ средство, которое должно было прийти на помощь постепенно сокращавшемуся долготѣтю людей,—этому единственному до того времени способу храненія и передачи преданія, и гарантировать чистоту міровоззрѣнія и жизни патріарховъ. Послѣдній взглядъ на грамотность, какъ на средство, гарантирующее непоколебимость религіозныхъ и національныхъ традицій, могъ возникнуть у патріарховъ также въ виду соприкосновенія ихъ съ другими народами, сначала хеттеями, а а затѣмъ въ концѣ патріархальнаго періода съ Египтянами, вліянію которыхъ въ культурномъ и другихъ отношеніяхъ евреи подчинились настолько, что имъ угрожала опасность уничтоженія своихъ національныхъ стремленій и религіозныхъ завѣтовъ.

Что стремленія къ грамотности не охладѣвали послѣ Авраама, объ этомъ можно догадываться на основаніи, на примѣръ, тѣхъ соображеній, что Іаковъ долгое время жилъ въ образованной по тогдашнему странѣ—Месопотаміи, а сынъ его Іуда имѣлъ „печать“ (Быт. XXXVIII, 18, 25), на которой были вырѣзаны, по всей вѣроятности, письменные знаки²⁾.

Въ виду приведенныхъ соображеній, казалось бы, что от-

¹⁾ Лит. Лекціи И. Г. Троицкаго за 1887/8 г. стр. 18—19, то же у А. П. Лопухина т. I стр. 511.

²⁾ Лит. Лекц. И. Г. Троицкаго за 1887/8 г. стр. 35; лекціи профессора О. Г. Елеонскаго за 1887/8 г. 103 стр. Библ. Ист. А. П. Лопухина, I т. 471 стр.

существованіи въ Библии данныхъ, ясно подтверждающихъ фактъ существованія грамотности въ патриархальный періодъ, едва ли можетъ служить препятствіемъ къ принятію высказаннаго предположенія по данному вопросу. Говоря это, мы должны принять въ соображеніе, что пастушескія племена въ духовной жизни, въ частности въ дѣлѣ воспитанія, вообще стоятъ довольно высоко ¹⁾. Такъ у Перуанцевъ воспитаніе, въ программу котораго входили занятія музыкою и поэзіею, живописью и пластикою, считалось государственною обязанностію, а у Мексиканцевъ существовали даже высшія учебныя заведенія (академіи) и бібліотеки. Если же у нѣкоторыхъ изъ нихъ, какъ на примѣръ у Монголовъ, и не существовали науки и искусства, то это зависѣло отъ того, что у нихъ не было сознанія личности и высшихъ духовныхъ цѣлей ²⁾. Израилю, этому народу съ высочайшими міровыми духовными цѣлями,—что мѣшало ему постепенно, начиная съ Авраама, идти къ просвѣщенію!?

Въ концѣ разсматриваемаго періода, по переселеніи въ Египетъ, потомки Авраама размножились въ цѣлый народъ, организація котораго во все продолженіе царствованія покровительствовавшей имъ династіи Гиксовъ (также пастушеской по происхожденію), т. е. до 18 династіи,—основывались на принципѣ родового устройства и такимъ образомъ представляли лишь развитіе прежняго патриархальнаго устройства. Этотъ моментъ въ исторіи избраннаго народа имѣлъ для него громадное культурное значеніе. Получивъ во владѣніе плодороднѣйшую землю Гесемъ, евреи имѣли возможность, продолжая главное свое занятіе—скотоводство (I Паралит. VII, 20—21), учиться у египтянъ лучшимъ способамъ земледѣлія (Втор. XI, 10), а за симъ не могли не перенять и произведеній египетской культуры и науки. Дѣло въ томъ, что евреи, какъ полагаютъ нѣкоторые ученые, не были закоренѣлыми кочевниками, а скорѣе вынужденными (по недостатку земли), что доказывается случаями пріобрѣтенія ими владѣній при первой возможности, а также тѣмъ, что, при встрѣчѣ съ цивилизованными народами, они не

¹⁾ К. Шмидтъ I, 63 стр.

²⁾ К. Шмидтъ I, 63 стр.

дичились ихъ ¹⁾). Кромѣ того, евреи переселились въ Египетъ въ тотъ моментъ, когда покровительствовавшіе имъ Гиксы ²⁾ дѣлаются покровителями и культуры. Такое стеченіе обстоятельствъ было причиною того, что евреи, по выходѣ изъ Египта, оказывается знакомыми не только со многими ремеслами, но даже и искусствами, какъ это показываютъ довольно сложныя и тонкія работы по скиніи. Сказанное подтверждаютъ и нѣкоторые наши ученые, при чемъ дѣлаютъ важное добавленіе, что искусство израильское уже во времена Моисея было въ значительной степени „электрическимъ“, т. е., заимствованнымъ изъ разныхъ источниковъ и такимъ оно продолжало оставаться въ теченіи послѣдующаго времени, что особенно было замѣтно при Соломонѣ ³⁾. Это добавленіе подтверждаетъ указанныя нами соображенія о всегдашней готовности евреевъ къ культурнымъ заимствованиямъ и о возможности для нихъ подобныхъ заимствованій не только въ Египтѣ, но и раньше еще среди хеттеевъ. Что касается „письма“, то ему не могли не научиться евреи уже потому, что въ Египтѣ была развита не только потребность, а можно сказать страсть писать ⁴⁾. Мы сказали раньше о томъ, что письмо могло быть извѣстно евреямъ до переселенія ихъ въ Египетъ и намъ остается здѣсь только закончить свои соображенія по этому предмету указаніемъ на нѣкоторыя мѣста книги Исходъ (XXVIII, 9, 36, XXIX, 6), гдѣ говорится, что въ Египтѣ евреи значительно усовершенствовались въ дѣлѣ названнаго искусства, писали не только на кожѣ или деревѣ, но даже и на камняхъ.

Прогрессу еврейскаго народа въ области внѣшней культуры было совершенно противоположно его религіозно-нравственное состояніе въ Египтѣ. Въ погонѣ за благами языческой культурной жизни, обаянію которыхъ, помимо указанной выше склонности евреевъ къ культурнымъ заимствованиямъ, не мало способствовало покровительственное отношеніе къ нимъ цар-

1) Литогр. Лец. Профес. Елеонскаго 1887/8 г. стр. 102—103.

2) Съ цѣлію найти въ евреяхъ вѣрныхъ союзниковъ—опору престола (Библ. Ист. Профес. Лопухина т. I, стр. 508).

3) Библ. Ист. Лопухина т. I, стр. 675.

4) Библ. Ист. Лопухина т. I, стр. 675.

ствовавшей династїи Гиксовъ, избранный народъ этимъ самымъ путемъ незамѣтно подошелъ къ источнику, который охлаждалъ чувство безпредѣльной преданности Іеговѣ („Страхъ Божїй“); израиль постепенно сталъ забывать религію своихъ отцевъ, замѣняя ее языческими вѣрованїями покровительствовавшей ему династїи, какъ это можно полагать на основанїи нѣкоторыхъ мѣстъ Библіи (I. Нав. XXIV, 14; Іезек. XX, 5—9; XXIII, 3, 19, 21). Это же подтверждается исторїей золотого тельца при Синаѣ, почитанїемъ чуждыхъ боговъ, а также свидѣтельствомъ пророка Амоса (V, 25—26 ср. Дѣян. VII, 41—43) о томъ, что евреи носили во время странствованїа скинію Молоха, Саккута—Сутеха и звѣзду Ремфана. Такое печальное явленїе въ области религіозной жизни продолжалось до самаго изгнанїа изъ Египта Гиксовъ, вслѣдствїе чего подверглись преслѣдованїямъ со стороны правительства и евреи, какъ сродная имъ нація. Послѣднее обстоятельство произвело на избранный народъ отрезвляющее вліанїе: гонимые, тѣснимые всюду евреи вспомнили своего Іегову и заключенный Завѣтъ съ Нимъ, вспомнили свою историческую задачу и съ воплемъ обратились къ Іеговѣ о помилованїи (Исх. II, 23). Богъ услышалъ вопль своего народа и изъ его же среды воздвигъ величайшаго мужа для его освобожденїа—Моисея. Съ этого момента возрожденїа религіознаго сознанїа евреевъ, въ ихъ исторической жизни начинается новый періодъ, второй—въ исторїи воспитанїа дѣтей.

В. Григоровичъ.

(Продолженїе будетъ).

ВѢРА И РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ

БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ,

ИЗДАВАЕМЫЙ

ПРИ

ХАРЬКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ.

— + 1898 + —


Т. I.— Ч. II.

ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ.



ХАРЬКОВЪ.
Типографія Губернскаго Правленія.
1898.

ОГЛАВЛЕНІЕ

СТАТЕЙ

БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКАГО ЖУРНАЛА

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

— ❁ Т. I. Ч. II. ❁ —

ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ.

Разборъ ученія Лютера о папѣ, какъ антихристѣ.—Профессора *А. Бляева* (стр. 1—19).

О необходимости изученія аскетическихъ твореній въ дѣлѣ пастырскаго служенія.—*И. Е.* (стр. 20—35).

Современныя общества „независимой нравственности“ среди христіанскихъ народовъ.—*К. И—на* (стр. 36—68).

Рѣчь, произнесенная въ день святаго Пророка Іліи. О значеніи молитвы въ дѣлѣ вѣры.—Преосвященнаго *Амеросія*, Архіепископа Харьковскаго (стр. 69—98).

Святоотеческое воззрѣніе на значеніе научнаго и философскаго образованія и на отношеніе вѣры къ знанію.—*П. Смирнова* (стр. 99—128, 169—198, 273—288, 520—548, 586—618, 754—778) ¹⁾.

Похвала Господа Іисуса Христа вдовѣ, пожертвовавшей двѣ лепты на храмъ (Мр. 12, 41—44; Лк. 21, 1—4).—*Ив. Перова* (стр. 129—138).

Апология Татіана.—*Н. М.* (стр. 139—156, 399—412).

О воспитаніи еврейскаго юношества въ Ветхомъ Завѣтѣ.—*В. Григоровича* (стр. 157—166) ²⁾.

Рѣчь Благочестивѣйшему Государю Императору Николаю Александровичу, произнесенная Преосвященнымъ Амвросіемъ, Архіепискомъ Харьковскимъ, въ Преображенскомъ храмѣ при Спасовомъ Скитѣ 20 Августѣ (стр. 167—168).

„Ренанъ предъ судомъ науки“ О. Владиміра Гетте. (Пе-

¹⁾ См. въ 1-й части страницы 619—688, 740—750.

²⁾ См. въ 1-й части страницы 617—630, 704—714, 751—768.

реводъ съ франц.)—*К. И—на* (стр. 199—226, 330—356, 434—464, 669—698).

Полемическое ученіе лютеранскихъ богослововъ объ антихристѣ—папѣ и о времени и признакахъ пришествія его.—Профессора *А. Бяляева* (стр. 227—253).

Ученіе о богодухновенности св. Писанія въ средніе вѣка.—*Д. Леонардова* (стр. 254—272, 307—329, 374—389).

Рѣчь, произнесенная въ день Святаго Апостола и Евангелиста Іоанна Богослова. О высшемъ началѣ христіанской любви и благотворительности. Преосвященнаго *Амеросія*, Архіепископа Харьковскаго (стр. 289—306).

Новыя возрѣнія на улучшеніе религіозно-нравственной жизни народа.—*А. Рождествина* (стр. 357—373).

Историческій очеркъ развитія Апологетическаго или Основнаго Богословія.—Профессора богословія, *Прот. Т. Буткевича* (стр. 413—433, 549—585, 619—648, 704—722).

Религіозно-политическія возрѣнія ложныхъ пророковъ въ Ветхомъ Завѣтѣ.—*С. Лосева* (стр. 465—476).

Ученіе реформатскихъ богослововъ объ антихристѣ—папѣ.—*А. Бяляева* (стр. 477—498).

Проконсулъ Сергій Павелъ и волхвъ Варисусъ (Дѣян. XIII, 6—12).—*И. Артоболевскаго* (стр. 499—519, 649—668).

Слово на день Тезоименитства Благочестивѣйшаго Государя Императора Николая Александровича 6 Декабря 1898 года.—Ректора Семинаріи, Протоіерея *Іоанна Знаменскаго* (стр. 699—703).

Отвѣтъ старокатолическому профессору Мишо. По вопросу о Filioque и пресуществленіи.—Профессора *А. Ѡ. Гусева* (стр. 723—753).

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1898.

№ 13.

ІЮЛЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.

1898.

Πίστις νοοῦμεν.
Върою разумъваемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Іюля 1898 года.

Цензоръ Протоіерей *Павелъ Солтисъ.*

РАЗБОРЪ УЧЕНІЯ ЛЮТЕРА О ПАПѢ, КАКЪ АНТИХРИСТѢ.

Ученіе Лютера, что папа антихристъ, побуждаетъ насъ сдѣлать слѣдующія замѣчанія.

Во-первыхъ, это ученіе было проявленіемъ твердаго, глубокаго, неизмѣннаго и постояннаго убѣжденія Лютера въ томъ, что папа есть настоящій антихристъ, пришествіе котораго предвозвѣщено въ Писаніи. Въ первые два—три года реформаторской дѣятельности Лютера увѣренность его въ томъ, что папа антихристъ, не была еще полною, соединялась съ нѣкоторымъ сомнѣніемъ и колебаніемъ, впрочемъ, повидимому, очень слабымъ. Но съ половины 1520 года, а можетъ быть и ранѣе, эта увѣренность становится полною, безъ тѣни сомнѣнія, и такую она остается въ немъ постоянно, на всю жизнь, какъ это ясно видно изъ многихъ сочиненій его, написанныхъ въ двадцатыхъ, тридцатыхъ и сороковыхъ годахъ шестнадцатаго столѣтія.

Во-вторыхъ, Лютеръ не просто высказываетъ убѣжденіе, что папа—антихристъ, но усиливается доказать это чрезъ сопоставленіе изображенія антихриста въ Писаніи съ характеромъ, дѣйствіями и ученіемъ папъ. Толкованіе на книгу пророка Даниила и нѣкоторыя мелкія сочиненія, полностью, а другія сочиненія Лютера частію посвящены систематическому раскрытію ученія о папѣ, какъ антихристъ. Частое повтореніе въ разныхъ сочиненіяхъ, написанныхъ въ разное время, однихъ и тѣхъ же доказательствъ того, что папа—антихристъ, и опыты

систематическаго изложенія этихъ доказательствъ свидѣтельствуя о томъ, что мысль о папѣ, какъ антихристѣ, не только была глубоко укоренившимся въ сердца и умы Лютера убѣжденіемъ, но и постоянно привлекала его вниманіе, подвергалась часто обсужденію и раскрытію и была раскрыта въ цѣлой системѣ положеній, взглядовъ и доказательствъ.

Въ-третьихъ, при раскрытіи ученія о папѣ, какъ антихристѣ, Лютеръ ссылается на изреченія объ антихристѣ почти всѣхъ книгъ Священнаго Писанія, въ которыхъ есть ученіе объ антихристѣ и о послѣднихъ временахъ міра. Но ученія объ антихристѣ Апокалипсиса Лютеръ касается очень рѣдко, да и то дѣлаетъ только глухія ссылки на него, а не входитъ въ разъясненія смысла ученія. Должно замѣтить, что Лютеръ вообще уклонялся вникать въ смыслъ ученія Апокалипсиса, что Цвингли не хотѣлъ даже признать Апокалипсисъ библейскою книгою, и что протестанты даже церковнаго направленія (не рационалисты) признаютъ Апокалипсисъ второ-каноническою книгою вмѣстѣ съ Посланіями Іакова и Іуды, со Вторымъ Посланіемъ Петра, со Вторымъ и Третьимъ Посланіемъ Іоанна и съ Посланіемъ къ Евреямъ.

Слова Апостола Павла о чловѣкѣ грѣха Лютеръ приводит не однократно, но объясняетъ онъ только слѣдующія выраженія: „чловѣкъ грѣха, сынъ погибели, противящійся и превозносящійся надъ Богомъ, въ храмъ Божіемъ садеть, будетъ убиенъ духомъ устъ Господа и явленіемъ пришествія Его, будетъ обольщать погибающихъ“; а словъ Апостола объ „отступленіи о тайнѣ беззаконія, объ удерживающемъ и держащемъ, о взятіи отъ среды“, т. е. самыхъ трудныхъ для объясненія понятій, Лютеръ не раскрываетъ и даже не приводитъ. Кстати скажемъ, что послѣдовательнаго толкованія Втораго Посланія къ Θεссалоникійцамъ Лютеръ не написалъ.

Въ-четвертыхъ, ученіе Лютера, что папа—настоящій антихристъ, есть ложь. Оно лживо въ своей основной мысли и въ частностяхъ. Оно не согласно съ ученіемъ Писанія объ антихристѣ и не оправдывается историческою дѣйствительностію.

Прежде всего, въ Писаніи, и ветхозавѣтномъ, и новозавѣтномъ, не однократно сказано, что антихристъ будетъ царство-

вать три съ половиною времени, т. е., три съ половиною года, или сорокъ два мѣсяца, или тысячу двѣсти шестьдесятъ дней. Обозначеніе этого періода то временами (годами), то мѣсяцами, то днями, при чемъ постоянно получается три съ половиною года, отнимаетъ всякую возможность понимать эти числа не буквально, иносказательно, разумѣть длинные періоды времени, или неопредѣленные сроки. Даже самъ Лютеръ, не смотря на то, что эти предсказанія о трехъ съ половиною годахъ царствованія антихриста совершенно опровергають его ученіе о папѣ, какъ антихристѣ, въ одномъ мѣстѣ не рѣшался приписать имъ иносказательное значеніе и прямо признался въ своей неспособности понять ихъ смыслъ. Вообще ученіе Писанія о томъ, что царствованіе антихриста продолжится только три съ половиною года, выражено въ немъ столь многократно, твердо, опредѣленно, ясно, столь разнообразно по буквѣ и одинаково по смыслу, что всякое ученіе объ антихристѣ, удѣляющее царствованію послѣдняго болѣе трехъ лѣтъ съ половиною, не есть ученіе истинное въ этой своей части. А если признаніе царствованія антихриста продолжительнымъ составляетъ основную часть чьего либо ученія объ антихристѣ, то въ такомъ случаѣ все ученіе не заслуживаетъ довѣрія и не есть истинное. Таково именно и есть ученіе Лютера о папѣ, какъ антихристѣ. Если бы Лютеръ призналъ ту истину, что послѣдній антихристъ будетъ царствовать только три года съ половиною, то онъ уже не могъ бы признать папу антихристомъ, начавшимъ царствовать съ 7-го столѣтія. Наоборотъ, если онъ объявилъ папу настоящимъ антихристомъ и затѣмъ принужденъ былъ признать, что царствованіе его продолжается много вѣковъ, то этимъ онъ подкопалъ свое ученіе въ самомъ основаніи его и подорвалъ довѣріе къ нему всѣхъ тѣхъ безпристрастныхъ людей, которые не питають къ папѣ такой яростной вражды, какая ослѣпляла его и его послѣдователей, которые не имѣють предвзятыхъ взглядовъ и самоизмышленныхъ ученій, а потому и не имѣють надобности перетолковывать Писаніе, и которые, напротивъ, самые взгляды свои выработываютъ на основаніи ученія Писанія, изъясняемаго при помощи писаній Отцевъ Церкви и лучшихъ богослововъ. Воз-

ненавидѣвши папство всѣми силами своей души, глубоко убѣдившись въ томъ, что оно—мерзость изъ мерзостей, высшее зло и источникъ всякаго зла въ мірѣ, Лютеръ при раскрытіи своего ученія о папствѣ искалъ въ Писаніи, исторіи и наличной дѣйствительности не провѣрки своего взгляда на папство, а оправданія его подборомъ изреченій, фактовъ, сопоставленій.

Далѣе, даже держась точки зрѣнія Лютера на папство, нѣтъ достаточныхъ основаній начинать царствованіе антихриста съ 7-го вѣка, съ папы Бонифація III. Указъ Византійскаго императора Фоки, чтобы Римская церковь была главою надъ всѣми церквами, не имѣлъ никакой силы и не сдѣлалъ папу главою вселенской церкви ни *de jure*, ни *de facto*. Первенство чести принадлежало Римской церкви и раньше и было узаконено вселенскими соборами. Что касается до притязаній папъ на власть надъ другими церквами и даже на главенство надъ всею церковію, то они начались не съ Бонифація III, а проявлялись и раньше, но встрѣчали отпоръ со стороны представителей другихъ церквей и соборовъ. Нельзя сказать и того, чтобы съ Бонифація III эти притязанія усилились: они усилились и даже въ значительной степени осуществились нѣсколько позже. Надъ восточными церквами папы не главенствовали ни раньше Бонифація III, ни послѣ него; а церкви Запада они подчинили себѣ мало по малу, и процессъ этого подчиненія начался раньше Бонифація III, а завершился позже него. И въ религіозно-нравственномъ отношеніи папы до Бонифація III не всѣ были хороши; напримѣръ, папа Вигилій былъ осужденъ Пятымъ Вселенскимъ Соборомъ, хотя и не поименованно. Наоборотъ, послѣ Бонифація III не всѣ папы были дурны; напримѣръ, папа Левъ III, жившій два столѣтія позже Бонифація, прославился своею преданностію церковной вѣрѣ, запретивши вносить въ Никео—Цареградскій Символь слово: *и отъ Сына* (*Filioque*). Не съ 7-го, а съ 9-го вѣка папство, дѣйствительно, замѣтнымъ образомъ стало на ложный путь, и папы, все болѣе и болѣе усиливая свою власть, церковную и государственную, стали клониться къ упадку въ религіозной и нравственной жизни и къ извращенію ученія. Но это произошло отъ того и въ связи съ тѣмъ, что папы съ

своею церковію отдѣлились отъ Восточной Православной Церкви и, ставши раскольниками, сдѣлались и еретиками. Ставши еретиками и увлекши въ еретичество и подчиненныя имъ церкви Запада, они могутъ быть названы предшественниками антихриста, подобно всякимъ вообще еретикамъ; но это вовсе не значить, будто въ нихъ явился самъ антихристъ. Не вѣрно также мнѣніе Лютера, будто мірское владычество папы—антихриста началось съ тысячнаго года, когда папа Григорій VII низложилъ императора Генриха IV, велъ войны и вообще достигъ свѣтской власти: вѣчто подобное было и раньше. Кедринъ и Зонара въ жизнеописаніи императора Византійскаго Льва повѣствуютъ, что папа Григорій II отлучилъ его отъ церкви и лишилъ его царской власти надъ Италіей въ 715 году, а свѣтскія владѣнія папа сталъ имѣть еще съ 699 года¹⁾.

Далѣе, примѣненіе конца одиннадцатой и двѣнадцатой главы книги пророка Даніила къ папѣ есть очевидная и самая грубая натяжка и ведетъ къ нелѣпымъ объясненіямъ текста. Нелѣпость этихъ дутыхъ объясненій выступаетъ тѣмъ сильнѣе, чѣмъ возвышеннѣе предметы, о которыхъ здѣсь предвозвѣщено пророку, и чѣмъ таинственнѣе сама рѣчь о нихъ. Нѣтъ нужды подробно разбирать это образцовое по тенденціозности, лжи и нелѣпости толкованіе; потому что сразу видны ходульность и фальшь его, сразу видно, что оно—плодъ не яснаго ума и не непорочнаго сердца, а ума, подавленнаго предзанятою лживою мыслию и омраченнаго вѣроисповѣднымъ фанатизмомъ, и сердца, преисполненнаго ненавистію, враждою и яростію. Находясь въ такомъ состояніи человекъ живетъ въ измышленномъ имъ мірѣ мечтаній и фантазій, увѣренъ въ его дѣйствительности, а потому вездѣ ищетъ и вездѣ находитъ подтвержденіе того, что вымысламъ его фантазій соответствуетъ наличная дѣйствительность, въ частности ищетъ и находитъ его въ Писаніи.

Укажемъ нѣсколько примѣровъ совершеннаго несоотвѣтствія толкованія Лютера изясняемому содержанію 11-й и 12-й главъ книги Даніила.

¹⁾ Bellarmini. Disputationes de controversiis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos. T. I, pag. 397—398.

Въ книгѣ Даниїла антихристъ изображается полководцемъ и могущественнымъ, почти непобѣдимымъ завоевателемъ, а папы никогда не были полководцами и завоевателями. По книгѣ Даниїла царствованіе антихриста продолжится три съ половиною года, а по ученію Лютера антихристъ въ лицѣ папѣ царствуетъ уже много вѣковъ. По книгѣ Даниїла царствованіе антихриста будетъ предъ самою кончиною міра, а по ученію Лютера антихристъ царствуетъ уже нѣсколько вѣковъ, и ожиданія Лютера, что скоро наступитъ кончина міра, не оправдались. По мнѣнію Лютера, Маозимъ есть месса, но говорить такъ, значить отождествлять значеніе словъ по случайному созвучію ихъ. Такая игра словами въ настоящемъ случаѣ тѣмъ менѣе умѣстна, что Маозимъ есть слово еврейское, а месса—латинское. Маозимъ—богъ, котораго будетъ почитать антихристъ и котораго отцы не знали; а месса есть литургія; литургія же, какъ принесеніе безкровной жертвы, учреждена Іисусомъ Христомъ на тайной вечери. Месса есть служеніе истинному Богу, а почитаніе антихристомъ Маозимъ или бога крѣпостей не будетъ служеніемъ истинному Богу, ибо антихристъ отвергнетъ истиннаго Бога и служеніе Ему. Не правильно Лютеръ подъ именемъ южнаго царя разумѣтъ Христа, потому что южный царь будетъ сражаться съ сѣвернымъ, т. е., съ антихристомъ, и притомъ несчастливо: полчища царя сѣвернаго наводнятъ южныя страны, а Господь Іисусъ убьетъ антихриста духомъ устъ Своихъ и истребитъ явленіемъ пришествія Своего (2 Тес. 2, 8). И въ книгѣ Даниїла сказано, что антихристъ будетъ *сокрушенъ не рукою* (8, 25).

Но главная ложь ученія Лютера о папѣ, какъ антихриствѣ, заключается въ чрезмѣрномъ преувеличеніи пороковъ папства, вызванномъ яростною враждою этого реформатора противъ папства. Безъ сомнѣнія, папство далеко отступило отъ истиннаго христіанства въ вѣроученіи, въ правоученіи, въ Богослуженіи, въ церковной дисциплинѣ, въ церковныхъ порядкахъ и обычаяхъ, въ общемъ строѣ и духѣ и во всей своей жизни, а многіе представители его, по образу мыслей, по жизни и дѣятельности, позорили не только званіе епископа, но и имя христіанъ. И все таки за все это можно назвать папѣ еретиками,

нечестивцами, предшественниками антихриста по духу и только. Но отсюда еще очень далеко до того, чтобы можно было признать их настоящим антихристомъ. Въдѣ даже злѣйшіе гонители истинной вѣры, какъ Автіохъ Епифанъ, Неронъ и прочіе жестокіе Римскіе цезари, равно какъ гнусные извратители христіанства—гностики, манихеи, аріане и другіе еретики, не были антихристомъ. Самъ Лютеръ не отрицаетъ, что папство имѣетъ подлинное Священное Писаніе и совершаетъ истинныя таинства, имѣетъ символъ вѣры, десятословіе, молитву Господню. Правда, Лютеръ поясняетъ, что папы пользуются всѣми этими благами вѣры лицемерно, для уловленія людей, чтобы люди слѣдовали имъ, подчинялись имъ и не узнали въ нихъ антихриста. Съ своей стороны мы прибавимъ, что и настоящій антихристъ сначала, для привлеченія къ себѣ людей и съ цѣлю подчинить ихъ себѣ и усилить свою власть, покажетъ себя притворно человекомъ благочестивымъ, милосерднымъ къ людямъ и рачителемъ ихъ благосостоянія. Но лицемеритъ онъ будетъ только въ началѣ, пока не усилится, а когда почувствуетъ свое непреодолимое могущество, тогда онъ сброситъ личину благочестія, явно возстанетъ противъ Бога, Христа, христіанства и всякой вѣры и будетъ казнить всѣхъ не желающихъ признать его Богомъ и царемъ. Но папы хотя и подвергали пыткамъ и казнямъ еретиковъ, и хотя латиняне жестоко обращались и съ язычниками при завоеваніи странъ Новаго Свѣта, а также при пропагандѣ своей вѣры среди православныхъ христіанъ и среди язычниковъ, однако все это было не въ такой степени, не въ такихъ размѣрахъ, какъ будетъ при антихристѣ. Главнымъ зломъ въ папахъ Лютеръ признаетъ не пороки ихъ и злодѣянія, а лживое ученіе. По ихъ вѣроученію и нравоученію не есть же сплошная ложь. Въ ихъ ученіи къ богооткровенной истинѣ примѣшаны человѣческія измышленія, человѣческая ложь, и эта послѣдняя признается и выдается за богооткровенную истину. Самъ Лютеръ не отрицаетъ, что въ ученіи папистовъ есть и истина и даже вся истина, и порицаетъ ихъ за извращеніе истины, за примѣсъ къ ней лжи. Порицаніе справедливое; но извращеніе папами и папистами богооткровенной истины и

примѣшиваніе къ ней злотворной лжи даетъ право назвать папъ еретиками, а не антихристомъ.

Но, можетъ быть, богооткровенная истина въ ученіи папъ извращена въ корнѣ?

На степень и размѣры поврежденія христіанства въ папствѣ могутъ быть различныя взгляды, но даже при самой строгой оцѣнкѣ папства папистическое извращеніе христіанства едва ли можно признать болѣе глубокимъ и существеннымъ, чѣмъ какое было въ гностицизмѣ. А между тѣмъ даже и гностики могутъ быть названы антихристами только какъ предшественники настоящаго антихриста, а самимъ антихристомъ они не были, и Лютеръ не признаетъ ихъ антихристомъ. И такъ, менѣе важныхъ еретиковъ онъ призналъ антихристомъ, а болѣе важныхъ не призналъ. Развѣ это справедливый судъ.

Важнѣйшимъ зломъ въ папствѣ Лютеръ совершенно правильно признаетъ притязанія папъ на главенство надъ церквами, царями и народами и надъ всѣмъ міромъ, а также притязанія ихъ на непогрѣшимость. Дѣйствительно, эти притязанія, на половину осуществленныя, имѣютъ совершенно мірскаго характера и даже содержатъ въ себѣ нѣчто демоническое, дьявольскую гордость, и въ этомъ извращеніи христіанства папство всего болѣе приближается къ антихристу; но именно только приближается.

Въ изображеніи многихъ другихъ недостатковъ папства Лютеръ явно несправедливъ, или даже считаетъ зломъ то, что не есть зло.

Такъ, онъ признаетъ зломъ все вообще обрядовое богослуженіе латинянъ, посты, монашество, запрещеніе мірянамъ прикасаться къ священнымъ сосудамъ и въ особенности мессу. Но такое ученіе есть ученіе изступленнаго фанатика, ослѣпленнаго безумною ненавистію къ папству и въ своей неистовой враждѣ къ послѣднему забывшаго ученіе Откровенія, за вѣты Христа, Пророковъ, Апостоловъ и великихъ святыхъ древней церкви, и не желающаго знать и уважать потребности челоуѣческой души. Месса есть литургія, во время которой приносится безкровная жертва; а литургія, по примѣру Христа, совершившаго первую литургію въ горницѣ Іерусалимской на

канунѣ своей смерти, всегда съ того времени совершалась всѣми христіанами, къ какому бы исповѣданію они ни принадлежали. А что литургія всегда совершалась торжественно, —напримѣръ, при совершеніи ея читали Писаніе, возносили хвалебныя и благодарственныя молитвы къ Богу и исполняли нѣкоторые обряды,—объ этомъ свидѣлствуютъ древнѣйшіе церковные писатели и дошедшія до насъ отъ первыхъ вѣковъ христіанства чинослѣдованія литургіи. Сами протестанты не дерзнули совсѣмъ отмѣнить литургію, а только упростили ея совершеніе. Не латиняне, а протестанты извратили литургію, превративши ея въ школьный урокъ по Закону Божію. Напримѣръ, у кульвинистовъ въ воскресные дни при литургіи таинство Евхаристіи совсѣмъ не совершается, такъ что и совершающій литургію пасторъ не причащается, и вся литургія состоитъ почти исключительно изъ проповѣди да пѣніи нѣсколькихъ гимновъ и игры на органѣ. А это есть не только извращеніе, но и полное упраздненіе литурги, какъ она была совершена Иисусомъ Христомъ и послѣ была совершаема Апостолами и первенствующими христіанами, и какъ она и доселѣ совершается православными, латинянами, армянами и другими христіанами. На тайной вечерѣ, въ горницѣ Іерусалимской, Иисусъ Христосъ училъ, было и пѣніе (Матѣ. 26, 30); но главное было то, что Иисусъ Христосъ благословилъ хлѣбъ и вино и причастилъ ими, какъ истиннымъ Своимъ Тѣломъ и Кровью, учениковъ Своихъ.

Точно также и все вообще обрядовое Богослуженіе введено не папами: оно было еще въ ветхомъ завѣтѣ; всегда существовало оно и въ христіанской Церкви, начиная съ Христа и Апостоловъ, и получило только болѣе духовный характеръ въ сравненіи съ ветхозавѣтнымъ Богослуженіемъ; оно составляетъ неискоренимую потребность челоуѣческой природы, состоящей не изъ души только, но и тѣла, и потому неизбежно выражающей внутреннія чувства и движенія во внѣшнихъ дѣйствіяхъ.

Посты освящены высокими примѣрами Моисея, Іліи, Давида, трехъ отроковъ, Іоанна Крестителя и Самого Иисуса Христа. Постъ заповѣданъ Иисусомъ Христомъ, какъ обязан-

ность (Лук. 5, 33—35), и какъ дѣйствительное средство въ борьбѣ съ діаволомъ (Марк. 9, 29). Постъ одобренъ Апостоломъ Павломъ, какъ добродѣтель (1 Кор. 7, 5). Постъ въ среду и пятницу соблюдался съ апостольскихъ временъ. Всѣ вообще посты, за исключеніемъ поста въ субботу, незаконнаго, учреждены не папами.

Монашество первоначально явилось не на Западѣ, а на Востокѣ, въ четвертомъ вѣкѣ. Преосвященный Никаноръ, Архіепископъ Херсонскій, въ своихъ воспоминавіяхъ, напечатанныхъ въ *Русскомъ Обзорѣннн*, справедливо говоритъ, что монашество благотворнымъ зерномъ лежало въ жизни Апостола Павла и Іоанна Богослова. По существу своему монашество есть высшій путь жизни. Монашескіе обѣты заключаютъ въ себѣ обѣщаніе осуществлять въ жизни высшія добродѣтели: самоотверженіе, нестяжательность, дѣвство. Что въ этихъ обѣтахъ нѣтъ ничего неестественнаго или превышающаго силы человѣческой природы, это видно изъ того, что требуемая ими добродѣли должны осуществлять, по мѣрѣ своихъ силъ, и всѣ христіане. Такъ, самоотверженіе во имя Христа есть обязанность каждаго истиннаго послѣдователя Христова (Матѣ. 16, 24—26; Марк. 8, 34—38). Безкорыстіе считаютъ добродѣтелью всѣ люди. Что касается до полной нестяжательности, соединяющейся съ послѣдованіемъ Христу, то, по ученію Иисуса Христа, она есть высшая степень совершенства, необходимая для достиженія царствія Божія (Матѣ. 19, 16—24; Марк. 10, 17—25; Лук. 18, 18—25) и составляющая необходимую принадлежность истиннаго послѣдователя Христова (Лук. 14, 33). Дѣвство для христіанъ не обязательно; но если кто можетъ соблюсть его и соблюдаетъ ради царствія Божія, то оно не только не воспрещается Писаніемъ, а даже ему отдается предпочтеніе предъ состояніемъ брачнымъ (Матѣ. 19, 11. 12; 1 Кор. 7, 7. 8. 25—40).

Лютеръ объявляетъ папу врагомъ брака; но это обвиненіе ложное, или, по крайней мѣрѣ, преувеличенное. Паписты признаютъ бракъ таинствомъ, благословляютъ вступающихъ въ бракъ въ храмѣ; и въ Латинской церкви вступленію въ бракъ мірянъ не поставляется никакихъ незаконныхъ препятствій.

Паписты погрѣшили только въ томъ, что они сдѣлали обязательнымъ безбрачіе для духовенства. Не папы и латиняне испровергаютъ бракъ, а скорѣе Лютеръ и его послѣдователи унизили его, признавши его простымъ обрядомъ, а не таинствомъ.

Лютеръ упрекаетъ латинявъ за то, что они считаютъ грѣхомъ, если мірянинъ возьметъ въ руки церковную чашу; но этотъ упрекъ не справедливъ. И въ Православной Церкви мірянамъ не позволено прикасаться къ жертвеннику, къ престолу и къ находящимся на нихъ священнымъ предметамъ; но это такъ и должно быть. Это требованіе и исполненіе его свидѣтельствуютъ о благоговѣніи и почтеніи, которое должно оказывать этимъ предметамъ, такъ какъ при посредствѣ ихъ совершается святѣйшее таинство Евхаристіи. Неужели Лютеру хочется, чтобы христіане и съ священными церковными предметами обращались безъ благоговѣнія или даже небрежно, какъ съ вещами домашняго обихода? Развѣ ему не извѣстны были слова Христа: *Безумные и слѣпые! Что больше, золото, или храмъ, освящающій золото?... Что больше, даръ, или жертвенникъ, освящающій даръ?* (Матѣ. 23, 17—19). Должно еще замѣтить, что прикосновеніе мірянъ къ священнымъ предметамъ, если оно совершается по названію, безъ намѣреннаго пренебреженія и не кощунственно, не считается важнымъ грѣхомъ, какъ въ Латинской, такъ и въ Православной Церкви.

Конечно въ Латинской церкви много внесено извращеній и еще больше вкралось злоупотребленій въ Богослуженіе, въ ученіе о таинствахъ и въ совершеніе ихъ, въ уставы монашества и въ жизнь монаховъ, во весь строй и духъ церковной жизни и церковнаго ученія. Таковы: излишняя пышность и театральность Богослуженія, существенныя извращенія въ совершеніи таинствъ, какъ лишеніе мірянъ чаши, отпущеніе грѣховъ за деньги или индульгенціи, обязательность для духовенства безбрачія, ставшая источникомъ развращенія духовенства, фанатическая нетерпимость въ отношеніи къ христіанамъ не латинскаго исповѣданія, обмирщеніе монашескихъ орденовъ и чувственная жизнь монаховъ, обмирщеніе самихъ папъ и всего латинскаго духовенства и многое другое. Нѣко-

торые изъ пороковъ папистической системы, какъ, напримѣръ, сожиганіе еретиковъ на кострахъ и насильственное обращеніе христіанъ не—латинянъ и иновѣрцевъ въ латинскую вѣру, или продажа индульгенцій, по истинѣ омерзительны. Но Лютеръ погрѣшаетъ въ томъ, что, будучи ослѣпленъ ненавистію къ папству, онъ не ясно отличаетъ отъ смрадной и грязной изгари драгоцѣнное золото и безумно топчетъ то и другое.

Преувеличеніе пороковъ папства въ сочиненіяхъ Лютера столь велико и очевидно; что трудно даже понять, какимъ образомъ Лютеръ достигъ огромнаго успѣха въ борьбѣ противъ папства. Необычайные размѣры этого успѣха нельзя объяснить иначе, какъ признавши, что папство своимъ невыносимымъ деспотизмомъ и фанатизмомъ, святотатствомъ, обмирщеніемъ, лживыми ученіями и развращенными нравами утратило право на довѣріе и почтеніе и озлобило всѣхъ, кому пришлось нести тяжкое иго его духовной и мірской тиранніи, и кто имѣлъ достаточно смысла и самостоятельности воли, чтобы понять, какъ далеко отступило папство отъ истиннаго христіанства. Сѣмя бранчивой и буйной проповѣди Лютера падало на подготовленную для нея почву и потому возросло быстро и разрослось широко. При недовольствѣ папствомъ самая рѣзкость и грубость полемики Лютера противъ папъ не ослабляли, а скорѣе усиливали дѣйствіе его проповѣди на умы. Преувеличенія и клеветы казались современникамъ Лютера не преувеличеніями и клеветами, а законнымъ возмездіемъ папству, котораго (возмездія) недовольные папствомъ безсознательно желали и ждали, а недовольныхъ было очень много. Фанатическая страстность и глубокая самообольщенная убѣжденность Лютера въ правотѣ своего дѣла и въ наличности высшаго полномочія для совершенія его еще болѣе усиливала его вліяніе на умы и дѣлали послѣднее могущественнымъ, неотразимымъ.

Въ-пятыхъ, самообольщенная увѣренность Лютера въ томъ, что настоящій антихристъ уже давно пришелъ въ лицѣ папъ, и что переживаемое міромъ время есть худшее изъ всѣхъ временъ, есть время послѣдней величайшей скорби, столь была велика, что онъ не только ждалъ скораго наступленія кончины

міра, но и былъ глубоко убѣжденъ въ близости ея. Онъ надѣялся самъ дожить до кончины міра и полагалъ, что во всякомъ случаѣ она наступитъ не позже, какъ чрезъ сто лѣтъ. Самообольщеніе его въ правотѣ своихъ взглядовъ было такъ велико, что онъ не замѣчалъ явнаго противорѣчія въ своемъ ученіи о современномъ ему состояніи міра. Онъ признавалъ свое время временемъ послѣдней великой скорби, но на самомъ дѣлѣ его время было лучше среднихъ вѣковъ: въ его время папистическіе инквизиціонные костры почти погасли, самоволіе папъ и власть ихъ надъ царями и народами ослабѣли, папистическій гнетъ уменьшился. Еще менѣе было основанія для самаго Лютера, съ его точки зрѣнія, признать свое время худшимъ изъ всѣхъ временъ: до него почти весь Западъ слѣпо вѣрилъ и безпрекословно подчинялся папѣ, т. е., по терминологіи Лютера, антихристу, и не подозревалъ, что папа—антихристъ; а Лютеръ открылъ въ немъ антихриста, повелъ противъ него борьбу, и притомъ очень успѣшную, даже побѣдоносную, предостерегъ народы Запада отъ его обольщеній, освободилъ отъ его ига десятки или сотни милліоновъ людей. Спрашивается, имѣлъ-ли Лютеръ основаніе, съ своей точки зрѣнія, признать свою эпоху временемъ такой великой скорби, какой не было отъ начала міра и не будетъ? Не вѣрно также и не основательно подъ послѣднею скорбію Лютеръ разумѣетъ одну духовную скорбь—порчу церквей, упадокъ вѣры, растлѣніе нравовъ: будетъ и это предъ кончиною міра, но будутъ тогда еще и страшныя физическія бѣдствія и почти поголовное избіеніе всѣхъ непокоряющихся антихристу. Что скорбь будетъ не одна духовная, это ясно видно изъ рѣчи Иисуса Христа о послѣднихъ временахъ міра, изъ книги Даниила и изъ Апокалипсиса. Но признать, что при антихристѣ будетъ воздвигнуто страшное кровавое гоненіе противъ всѣхъ вѣрующихъ въ Бога и не подчиняющихся антихристу, Лютеру было не удобно; потому что тогда пришлось бы крѣпко усомниться въ справедливости мнѣній, будто папа—настоящій антихристъ, и будто приближается кончина міра. Лютеръ предпочелъ превратно перетолковать Писаніе и не внять прямымъ и яснымъ свидѣтельствамъ его, нежели отказаться отъ своихъ

излюбленныхъ взглядовъ. Что антихристъ будетъ сожигать непокоряющихся ему, это Лютеръ называетъ выдумкою папистовъ, которую они распустили съ цѣлю предотвратить подозрѣніе, что папа—антихристъ. Но развѣ не сказано прямо и ясно въ Апокалипсисѣ, что будетъ убиваемъ всякій, не поклоняющійся образу звѣря (Апок. 13, 15)? Точно также и въ книгѣ Даниила развѣ не сказано, что „презрѣнный“ будетъ въ величайшей ярости истреблять и губить многихъ (Дан. 11, 44), и что у „малаго рога“ отнимутъ власть губить и истреблять до конца (Дан. 7, 25. 26)?

Въ-шестыхъ, предсказанія Лютера о близости кончины міра не сбылись: съ тѣхъ поръ протекло болѣе трехъ съ половиною вѣковъ, а міръ стоитъ по прежнему. Самомнѣнія и самообольщенія въ этомъ реформаторѣ было много, а прозорливости мало.

Ошибся Лютеръ и въ своихъ взглядахъ на Турокъ, сила которыхъ оказалась менѣе могущественной и менѣе прочной, нежели какою онъ представлялъ ее, и которыхъ во всякомъ случаѣ нельзя признать тѣломъ антихриста, или вещественною силою послѣдняго.

Въ-седьмыхъ, невольно обращаетъ на себя вниманіе сходство ученія объ антихристѣ нашихъ русскихъ безпоповцевъ съ ученіемъ о немъ Лютера. Такъ, Лютеръ не признавалъ антихриста единоличнымъ: и безпоповцы учатъ такъ же. Лютеръ признавалъ за антихриста папъ: безпоповцы признали антихристомъ папъ и русскихъ архіереевъ, начиная съ Никона. Лютеръ чрезмѣрно преувеличиваетъ лживость ученія и пороки папъ и латинскаго духовенства: и безпоповцы изображаютъ религіозное и нравственное состояніе православнаго духовенства и православныхъ мірянъ самыми черными красками. По ученію Лютера, въ Латинской церкви владычествуютъ діаволъ и антихристъ: безпоповцы имѣютъ такое же мнѣніе какъ о Латинской, такъ и о Православной Церкви, которую они и Церковію не признаютъ. Лютеръ начало мірскаго царствованія антихриста относитъ приблизительно къ тысячному году: нѣкоторые изъ безпоповцевъ тоже полагаютъ, что оно, хотя еще и не во всемъ мірѣ, а только на Западѣ, началось съ этого времени. Лютеръ не

допускаетъ мысли о царствованіи антихриста только въ теченіи трехъ лѣтъ съ половиною: и безпоповцы допускаютъ неопредѣленно—долгое протяженіе времени его царствованія. Подъ великою скорбію, имѣющею быть въ царствованіе антихриста, Лютеръ разумѣетъ исключительно духовныя бѣдствія: и безпоповцы антихристово гоненіе вѣрующихъ въ Бога признаютъ почти только духовнымъ. Ученіе Писанія о будущемъ пришествіи на землю пророка Іліи Лютеръ перетолковываетъ такъ, что Ілія уже пришелъ въ лицѣ Іоанна Крестителя; и безпоповцы учатъ, что ученіе Писанія о явленіи пророковъ, обличающихъ антихриста, нужно понимать не чувственно, а духовно. Вообще Лютеръ обнаруживаетъ склонность понимать ученіе объ антихристѣ не буквально и находитъ въ немъ иносказательный смыслъ. Такъ, Писаніе изображаетъ антихриста какъ одного человѣка, какимъ онъ и будетъ; а Лютеръ подъ именемъ настоящаго или послѣдняго антихриста разумѣетъ множество лицъ. Писаніе опредѣляетъ протяженіе времени царствованія антихриста въ три съ половиною года; а Лютеръ то разумѣетъ подъ годомъ или временемъ совершенно произвольно тридцатилѣтній періодъ, то совсѣмъ отказывается объяснить изреченія Писанія о трехъ съ половиною временахъ, а время царствованія антихриста, опять таки произвольно признаетъ неопредѣленно долгимъ. Писаніе говоритъ о кровавомъ и самомъ жестокомъ гоненіи вѣрующихъ въ Бога со стороны антихриста; а Лютеръ подъ гоненіемъ разумѣетъ только духовный соблазнъ отъ антихриста, совращеніе людей въ нечестіе и невѣріе. Писаніе говоритъ о храмѣ Божіемъ, въ которомъ антихристъ сядетъ какъ Богъ; а Лютеръ подъ храмомъ разумѣетъ исключительно христіанство, христіанскую церковь. Писаніе учитъ, что при антихристѣ будутъ проповѣдывать два свидѣтеля и что они будутъ убиты антихристомъ, но чрезъ три дня воскреснутъ; а Лютеръ совершенно пренебрегаетъ этимъ апокалипсическимъ пророчествомъ и утверждаетъ, что Ілія не придетъ тѣлесно, и что подъ будущимъ явленіемъ его нужно разумѣть обнаруженіе Слова Божія, проповѣданіе. Писаніе говоритъ объ убіеніи антихриста духомъ устъ Господа и даетъ видѣть, что это будетъ при второмъ пришествіи Его;

а Лютеръ подь духомъ устъ Господа разумѣть Слово Божіе, т. е., Писаніе, проповѣданіе котораго ограничиваетъ и разрушаетъ успѣхи дѣятельности антихриста и подготавливаетъ его окончательное паденіе; слѣдовательно, подь убіеніемъ антихриста Лютеръ разумѣть процессъ постепеннаго и продолжительнаго пораженія и низложенія антихриста, которое, при томъ, производитъ не Самъ Иисусъ Христосъ непосредственно, а люди, проповѣдники Слова Его, къ которымъ Лютеръ, конечно, причислялъ и самого себя. Однимъ словомъ, почти всѣ важнѣйшія изреченія Писанія объ антихристѣ Лютеръ понимаетъ не буквально, толкуетъ ихъ аллегорически. Совершенно такъ же толкуютъ ученіе Писанія объ антихристѣ и русскіе безпоповцы. По ихъ ученію антихристъ—не „чувственный“ человекъ, а самъ сатана, духовно царствующій во многихъ людяхъ, царствующій не три съ половиною года, а неопредѣленно-долгое время; пророки, обличающіе антихриста, не придуть въ своей личности „чувственно“, а суть три закона: Енохъ—законъ естественный, Илія—законъ писанный (законъ Моисеевъ и писанія Пророковъ), Іоаннъ—законъ благодатный ¹⁾).

Такъ какъ ученіе безпоповцевъ объ антихристѣ явилось полутора вѣками позже ученія Лютера, явилось тогда, когда протестантская вѣра значительно распространилась въ Западной Россіи, а протестантовъ было не малое число въ самой Москвѣ, то не можетъ быть сомнѣнія въ томъ, что безпоповцы основныя начала своего ученія объ антихристѣ заимствовали у протестантовъ. Воспринявши сущность протестантскаго ученія объ антихристѣ, безпоповцы сами сообщили ему мѣстную и національную окраску и раскрыли его въ подробностяхъ, а отчасти и подробности заимствовали у протестантовъ.

Такъ, напр., печать антихриста они понимаютъ тоже не буквально и разумѣютъ подь нею то троеперстіе и иманословное благословеніе, то четвероконечный крестъ, то крещевіе, муропомазаніе и прочія таинства, совершаемыя въ Православной Церкви, то гербъ Русскаго царя, то царскую монету, то паспорта и билеты.

¹⁾ Безпоповцы, вопреки Писанію, на основаніи неподлиннаго Слова Ипполитова объ антихристѣ и Слова объ антихристѣ въ „книгѣ о вѣрѣ“, учатъ, что обличителей—свидѣтелей антихриста не два, а три.

Если, такимъ образомъ, корни безпоповщинскаго ученія объ антихристѣ лежатъ въ ученіи Лютера и другихъ протестантскихъ богослововъ, вообще въ протестантскомъ исповѣданіи, откуда безпоповцы заимствовали основанія, а отчасти и подробности своего ученія объ антихристѣ; то для строго научнаго пониманія историческаго происхожденія безпоповщинскаго ученія объ антихристѣ, для лучшаго уясненія точнаго смысла его и для болѣе успѣшной полемики противъ него имѣетъ не малое значеніе знакомство съ ученіемъ объ антихристѣ Лютера и прочихъ протестантскихъ богослововъ. Еще святой Дмитрій Ростовскій замѣтилъ сходство раскольническаго ученія объ антихристѣ съ протестантскимъ въ наименованіи мѣропомазанія печатію не Святаго Духа, а антихриста. „Сія еретическая хула, говоритъ онъ, произыде древле отъ нѣкоего нѣмчина лютеранина еретика, Буллингера именуемаго, миропомазаніе хулившаго; не вѣмъ же, како въ Россійскія страны въ раскольники вниде. Но не дивно: той же бо злый духъ, въ иноземческихъ еретикахъ дѣйствовавый, дѣйствуетъ и въ еретикахъ русскихъ“¹⁾.

Въ-восьмыхъ, можно еще удержаться отъ удивленія, что Лютеръ, не смотря на свое широкое знакомство съ Писаніемъ въ качествѣ его переводчика, толкователя, катихизатора, проповѣдника и полемиста, былъ глубоко убѣжденъ, что папа—настоящій антихристъ, развилъ этотъ взглядъ въ цѣлую систему ученія и находилъ разнообразныя подтвержденія своего взгляда въ Писаніи, между тѣмъ какъ на самомъ дѣлѣ нѣкоторыя изреченія Писанія объ антихристѣ явно противорѣчатъ его ученію объ антихристѣ,—можно не удивляться этому потому, что Лютеръ былъ ослѣпленъ религіознымъ фанатизмомъ, былъ оболещенъ мыслию о возложенной будто бы на него свыше миссіи великаго реформатора, церковнаго, политическаго и соціальнаго, воодушевленъ сознаніемъ, что онъ открылъ присутствіе въ Церкви и въ мірѣ антихриста, изобличилъ его и тѣмъ принесть неисчислимыя блага человѣчеству, былъ омраченъ необычайною ненавистію и непримиримою враждою къ папству,

¹⁾ Розньскъ о раскольнической брнискѣй вѣрѣ. Стр. 388.

которыя были отчасти вызваны грубыми заблужденіями и ложью, гнуснымъ растлѣніемъ и тяжкими злодѣяніями, кровавыми насиліями и жестокимъ деспотизмомъ, лицемѣріемъ и святотатствомъ и многими другими пороками папъ и духовенства латинской церкви, и поддержаны и усилены отвѣтною враждою и борьбою папъ и духовенства противъ Лютера, отлученнаго отъ Церкви. Не удивительно, что распаленному воображенію и ослѣпленному уму Лютера казалось, что идти дальше въ извращеніи вѣры, въ поправленіи религіи и нравственности, въ поруганіи святыни и угнетеніи людей, въ лжеученіи и злодѣяніяхъ, нельзя и некуда, что папа не лучше самого діавола, что онъ и есть или самъ діаволь въ человѣческомъ тѣлѣ, или и человѣкъ, но совершенно подчинившійся діаволу, что антихристъ не можетъ быть хуже и сдѣлать зла больше, нежели папа, что поэтому папа и есть настоящій антихристъ. Разъ у Лютера составилась такой взглядъ на папу, то ему уже легко было найти полное сходство между папою и изображеннымъ въ Писаніи антихристомъ. Онъ даже удивлялся, какъ это люди жили столько вѣковъ подъ игомъ папы и не могли узнать въ немъ антихриста, не смотря на то, что имъ было извѣстно ученіе объ антихристѣ Даниила и Апостола Павла. Все это психологически возможно и понятно.

Труднѣе понять, что ученіе Лютера о папѣ, какъ настоящимъ антихристѣ, принимали, провозглашали, раскрывали и доказывали, въ теченіе вотъ уже трехъ съ половиною вѣковъ, если не всѣ, то очень многіе богословы протестантскаго исповѣданія, касавшіеся этого предмета, какъ лютеранскіе, такъ и реформатскіе. Еще удивительнѣе то, что оно имѣетъ среди протестантскихъ богослововъ убѣжденныхъ сторонниковъ и ревностныхъ провозвѣстниковъ даже и въ настоящее время. Съ одной стороны, полная неосновательность ученія Лютера о папѣ, какъ дѣйствительномъ антихристѣ, достаточно обнаружена и безпристрастною критикою, и самымъ ходомъ событій, съ другой, фанатическая вѣроисповѣданная вражда протестантовъ къ латинянамъ и даже къ самому папству отъ времени значительно ослабѣла и утратила острый, жгучій характеръ.

Живучесть этого ученія Лютера, по нашему мнѣнію, под-

держивается слѣдующими причинами. Прежде всего, оно еще при Лютерѣ и самимъ Лютеромъ было внесено въ одну изъ символическихъ книгъ протестантскаго исповѣданія и потому стало ученіемъ догматически-обязательнымъ для каждаго истиннаго строгаго протестанта. Затѣмъ, оно поддерживается авторитетомъ Лютера, какъ отца протестантскаго исповѣданія. Отвергнуть это ученіе, значитъ поколебать авторитетъ Лютера, котораго протестанты признаютъ великимъ преобразователемъ христіанской вѣры и Церкви, истиннымъ провозвѣстникомъ подлиннаго христіанства и благотворнымъ просвѣтителемъ человѣчества, и вмѣстѣ съ этимъ подкопать главный устой самаго протестантскаго исповѣданія. Далѣе отвергнуть это ученіе протестантамъ тѣмъ менѣе удобно и возможно, что Лютеръ высказалъ его не мимоходомъ, а оно было постояннымъ и глубокимъ его убѣжденіемъ, которое онъ многократно и даже постоянно высказывалъ и систематически раскрылъ во множествѣ сочиненій. Отвергнуть это ученіе, значитъ не только зачеркнуть эти сочиненія, иныя отъ начала до конца, но и подорвать авторитетъ Лютера, какъ реформатора, какъ глашатая религіозной истины и даже просто какъ хорошаго богослова. Далѣе, непріязнь протестантовъ къ латинянамъ и въ особенности къ папамъ и латинскому духовенству хотя уже и не имѣетъ той силы, какую она имѣла во времена Лютера, но все таки довольно велика, и протестанты все еще не могутъ относиться къ папамъ и папистамъ спокойно, а безпристрастной оцѣнки папства отъ нихъ даже и ждать нельзя, такъ какъ самими принципами ихъ исповѣданія папство отвергается, какъ нѣчто незаконное, ненормальное и зловердное. Наконецъ, ученіе Лютера о папѣ какъ антихристѣ, принимается по традиціи, поддерживается привычкою. Какъ извѣстно, тысячи грубѣйшихъ заблужденій, нелѣпыхъ обычаевъ, уродливыхъ вѣрованій, странныхъ и дикихъ предразсудковъ, безумныхъ ученій, цѣлыя вѣка или и тысячелѣтія вращаются въ жизни и образѣ мыслей людей, переходя отъ родителей къ дѣтямъ.

Профессоръ А. Буляевъ.

О НЕОБХОДИМОСТИ ИЗУЧЕНИЯ

АСКЕТИЧЕСКИХ ТВОРЕНИЙ ВЪ ДѢЛѢ ПАСТЫРСКАГО СЛУЖЕНІЯ.

(Окончаніе *).

III.

Если надобно сожалѣть о томъ, что аскетическія творенія христіанскихъ подвижниковъ въ большинствѣ случаевъ остаются неизвѣстными современному намъ обществу, то нельзя сказать того-же о благотворномъ вліяніи самихъ аскетовъ на людей и въ наше время, какъ это было и въ древнія времена. Благотворное вліяніе это несомнѣнно. Приведемъ нѣсколько подтвержденій этого, какъ изъ древней христіанской жизни, такъ и современной. Св. Іоаннъ Златоустъ, по собственному опыту хорошо знавшій современную ему иноческую жизнь, въ восторженныхъ и увлекательныхъ чертахъ изображаетъ предъ своими слушателями благотворное вліяніе ея на всѣхъ. Однажды говорилъ онъ о томъ, что всѣ мы званы на бракъ „въ чертогъ украшенный“ и потому должны облечь свои души въ приличныя небесному торжеству одѣянія.

„Хочешь ли я покажу тебѣ одѣтыхъ въ брачную одежду?“ спрашиваетъ вдохновенный ораторъ. Припомни святыхъ, облеченныхъ въ власяницы, живущихъ въ пустыняхъ. Они-то носятъ брачныя одежды. Ты увидишь, что они не согласятся взять порфиры, если будешь давать имъ. И это—потому, что знаютъ красоту своей одежды. Если бы ты могъ отворить-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ № 12, за 1898 г.

двери сердца ихъ и увидѣть душу ихъ и всю красоту, внутреннюю; ты упалъ бы на землю, не вынесъ бы сіянія красоты, свѣтлости тѣхъ одеждъ и блеска ихъ совѣсти.... Они убѣгаютъ городовъ и общественныхъ собраній, потому что воюющему не годится сидѣть въ домѣ, но должно жить въ такомъ жилищѣ, которое легко оставить...

Сіи подвижники, какъ воины, живутъ въ шатрахъ не съ копьями, не со щитами и бронями,—и однакожь они совершаютъ такіе подвиги, какихъ тѣ и съ оружіемъ произвести не могутъ. Они каждый день сражаются и побѣждаютъ всѣхъ возстающихъ въ нихъ похоти. Однимъ хотѣніемъ они побѣждаютъ враговъ, которыми воины побѣждаются. Пьянство и пресыщеніе побѣждено у нихъ питьемъ воды и лежитъ повержено и мертво. А это многовидный и многоглавый звѣрь... Въ воинствѣ духовномъ каждый воинъ одерживаетъ побѣду. Кто самъ не нанесъ врагу смертоноснаго удара, того онъ не перестаетъ беспокоить всячески. Каждый изъ сихъ воиновъ воздвигаетъ такія трофеи, какихъ не могутъ воздвигнуть воинства, собранныя со всѣхъ концевъ вселенной. Они отринули отъ себя все беспорядочное и безразсудное,—безумныя слова, неистовыя и отвратительныя страсти, киченіе и все, чѣмъ вооружается противъ человѣка пьянство. Они употребляютъ пищу не для пресыщенія и наслажденія, но для удовлетворенія естественной потребности... Они довольствуются хлѣбомъ и водою. Смятеніе, шумъ и беспокойство совершенно отъ нихъ изгнаны и какъ въ жилищахъ ихъ, такъ и въ тѣлѣ великая тишина. И не только надъ сладострастіемъ одержали побѣду святые мужи, но и надъ любостыжаніемъ, славолубіемъ, завистию и вообще надъ всѣми болѣзнями душевными. Итакъ, трапеза сихъ воиновъ не лучше-ли трапезы воиновъ царя земного? Трапеза мужей святыхъ возводитъ на небо; ее приготовляетъ Христосъ; правила для нея даетъ любомудріе и дѣломудріе. Нѣтъ у иноковъ никакихъ возмущеній душевныхъ, нѣтъ ни болѣзней, ни гнѣва; все тихо, все мирно, вездѣ великая тишина, великое безмолвіе. Постелью инокамъ служитъ трава; многіе спятъ, не имѣя крова—небо служитъ имъ вмѣсто крова, и луна вмѣсто свѣтильника. У нихъ нѣтъ господина и раба;

всѣ рабы и всѣ свободные. Они рабы другъ другу и владыки другъ надъ другомъ. Съ наступленіемъ вечера имъ не о чемъ сокрушаться, не нужно запираеть дверь, бѣяться разбойниковъ. Разговоръ ихъ исполненъ такого же спокойствія. Они всегда разговариваютъ и любомудрствуютъ о будущемъ, и какъ бы не здѣшніе, какъ бы переселившіеся на небо и тамъ живущіе, всегда разсуждаютъ о небесномъ, а объ настоящемъ нѣтъ ни помина, ни слова. Они говорятъ о небесномъ царствѣ, о настоящей брани и козняхъ діавола, о великихъ подвигахъ, совершенныхъ святыми.

„Хотите ли, продолжаетъ святой ораторъ, пойти въ градъ добродѣтели, въ селенія святыхъ, т. е., въ горы и лѣса? Тамъ то мы и увидимъ высоту смиренномудрія. Тамъ люди, блиставшіе прежде мірскими почестями или славившіеся богатствомъ, теперь ограничиваютъ себя во всемъ: не имѣютъ ни хорошихъ одеждъ, ни удобныхъ жилищъ, ни прислуги и во всей жизни явственными чертами изображаютъ смиреніе. Все, что способствуетъ къ возбужденію гордости, удалено отсюда. Сами они разводятъ огонь, сами колютъ дрова, сами варятъ пищу, сами служатъ приходящимъ. Тамъ всѣ слуги, каждый омываетъ ноги странниковъ и одинъ передъ другимъ старается оказывать имъ услуги; не разбираютъ они, кто къ нимъ пришелъ, рабъ или свободный, но дѣлаютъ это для всѣхъ равно; нѣтъ тамъ ни большихъ, ни малыхъ. Хотя и есть тамъ низшіе, но высшій не смотритъ на это, а почитаетъ себя ниже ихъ, и чрезъ то дѣлается большимъ. У всѣхъ одинъ столъ, какъ у пользующихся услугами, такъ и у служащихъ имъ; у всѣхъ одинаковая пища, одинаковая одежда, одинаковое жилище, одинаковый образъ жизни. Большой тамъ тотъ, кто предупреждаетъ другаго въ отправленіи самыхъ низкихъ работъ. Тамъ не говорятъ: это мое, это твое. Оттуда изгнаны слова сіи, служація причиною безчисленнаго множества распрей. И чему дивитесь, что у пустынниковъ одинъ образъ жизни, одинаковая пища и одежда, когда у нихъ и душа одна, не по природѣ только, но и по любви, а любовь можетъ ли возгородиться, сама предъ собою? Нѣтъ тамъ ни бѣдности, ни богатства, ни славы, ни безчестія. Хотя и есть тамъ высшія и низшія добродѣтели, но ни-

кто не смотритъ на свое превосходство; низшихъ тамъ не оскорбляютъ презрѣніемъ; ибо тамъ никто не унижаетъ другихъ. А если бы ихъ кто унижалъ, они тѣмъ болѣе научаются переносить презрѣніе, поруганіе и униженіе, и въ словахъ и въ дѣлахъ. Любятъ обращаться съ нищими и увѣчными, и за столомъ ихъ много такихъ гостей, а потому они и достойны неба. Одинъ врачуетъ раны недужнаго, другой водить слѣпаго, иной носить безногаго. Нѣтъ тамъ толпы льстецовъ и туеядцевъ; тамъ даже не знаютъ, что такое лесть... Всѣ усилія употребляютъ на то, чтобы не имѣть первенства, но быть въ униженіи...

„Между монашескою и мірскою жизнію такое же различіе, какое находится между пристанью и моремъ, непрестанно волнуемымъ вѣтрами. Смотри—самыя жилища монаховъ предувѣдомляютъ о ихъ благоденствіи: избѣгая рынковъ и городовъ и народнаго шума, они предпочли жизнь въ горахъ, которая не имѣетъ ничего общаго съ настоящею жизнію, не подвержена никакимъ человѣческимъ превратностямъ, ни печали житейской, ни горестямъ, ни большимъ заботамъ, ни опасностямъ, ни коварству, ни ненависти, ни зависти, ни порочной любви, ни всему тому подобному. Здѣсь они размышляютъ только уча о царствіи небесномъ, бесѣдуя въ безмолвіи и глубокой тишинѣ съ лѣсами, горами, источниками, а паче всего съ Богомъ. Жилища ихъ чужды всякаго шума. Душа, свободная отъ всѣхъ страстей и болѣзней, топка, легка и чище всякаго воздуха. Занятія у нихъ такія же, какія были въ началѣ и до паденія у Адама, когда онъ, облеченный славою, дерзновенно бесѣдовалъ съ Богомъ и обиталъ въ блаженномъ раѣ.

„Въ мірѣ свирѣпствуетъ буря, а отшельники сидятъ въ пристани спокойно и въ великой безопасности, смотря какъ бы съ неба на кораблекрушенія, постигающія другихъ. Они и жизнь избрали, достойную неба, и живутъ не хуже ангеловъ. Какъ между ангелами нѣтъ того, чтобы одни благоденствовали, а другіе терпѣли крайнія бѣдствія, но всѣ одинаково наслаждаются миромъ, и радостію, и славою: такъ и здѣсь никто не жалуется на бѣдность, никто не превозноситъ

ся богатствомъ; своекорыстіе изгнано отсюда; все у нихъ общее: и трапеза, и жилище, и одежда. И что удивительнаго въ этомъ, когда у нихъ и самая душа одна и та же? Всѣ они благородны—одинаковымъ благородствомъ, рабы—одинаковымъ рабствомъ, свободны—одинаковою свободою. Тамъ у всѣхъ одно богатство—истинное богатство; одна слава—истинная слава, потому-что благо у нихъ не въ именахъ, а въ дѣлахъ; одна радость, одно стремленіе одна надежда у всѣхъ. Приди и учишь у инокѣвъ. Это—свѣтильники, сіяющіе по всей землѣ; стѣны, коими поддерживаются и ограждаются самые города. Они для того удалились въ пустыню, чтобы научить и тебя презирать суету мірскую. Они, какъ мужья крѣпкіе, могутъ наслаждаться тишиною и среди бури; а тебѣ, обуреваемому со всѣхъ сторонъ, нужно успокоиться и хотя мало отдохнуть отъ непрестаннаго прилива волнъ. И такъ, ходи къ нимъ чаще, дабы, очистившись ихъ молитвами и наставленіями отъ непрестанно приражающихся къ тебѣ сквернъ, ты могъ и настоящую жизнь провести сколько можно лучше и сподобиться будущихъ благъ.... Какъ тотъ, кто взойдетъ на высокое мѣсто, хотя бы и очень малъ былъ, кажется большимъ; такъ и тѣ, восходя въ бесѣдахъ къ высокимъ помысламъ праведныхъ, и сами кажутся такими же, пока съ ними пребываютъ“. Такъ учить о высокомъ значеніи ивоческихъ подвиговъ св. Іоаннъ Златоустъ.

Св. Ефремъ Сиринъ, этотъ „человѣкъ Божій“, старецъ великій между отцами, просвѣщенный умомъ и сердцемъ“, какъ свидѣтельствуешь о немъ одинъ изъ св. подвижниковъ пр. Іоаннъ Коловъ, въ восторженномъ словѣ своемъ въ похвалу отцевъ пустынниковъ пишетъ:

„Перенеситесь мыслію въ пустыню: тамъ вы увидите дивное и славное видѣніе. Блуждая по горамъ, подвижники сіяютъ какъ свѣтильники и просвѣщаютъ свѣтомъ своимъ всѣхъ, съ усердіемъ входящихъ къ нимъ.... Царямъ скучно бываетъ въ чертогахъ, а имъ весело въ ихъ подземельяхъ. Носятъ власяницы блаженные отцы, но радуются больше, чѣмъ носящіе порфиру... Когда изнемогутъ, скитаясь по горамъ, ложатся на землѣ, какъ на мягкомъ ложѣ. Немного уснутъ и спѣшатъ встать, дабы пѣть хвалы возлюбленно-

му ихъ Христу. Когда молятся они, стоя на колѣняхъ, изъ глазъ ихъ текутъ источники.... Гдѣ застигнуть ихъ вечеръ, тамъ и остаются; о могилахъ не заботятся, ибо они уже мертвы, распявши себя міру изъ любви ко Христу. Гдѣ кто кончилъ постъ свой, тамъ для него и могила. Многіе изъ нихъ молились, повергшись на землю, и тихо почили предъ Господомъ. Другіе, стоя на камняхъ, отдали души своему Владыкѣ.... Теперь ожидаютъ они гласа, который разбудитъ ихъ, и тогда процвѣтутъ они, какъ цвѣты благовонные.... Блаженны вы, всецѣло сохранившіе въ сердцахъ своихъ любовь ко Христу: войдите теперь въ тихое пристанище, насладитесь Христомъ, котораго возлюбили“....¹⁾

Руфинъ пишетъ, какъ очевидецъ, слѣдующее: „Видѣлъ, истинно видѣлъ сокровище Христово, сокрытое въ человѣческихъ сосудахъ. Видѣлъ я въ Египтѣ отцевъ, живущихъ на землѣ и проводящихъ жизнь небесную, и новыхъ нѣкинхъ пророковъ, воодушевленныхъ какъ добродѣтелями духовными, такъ и даромъ пророчества, о достоинствѣ коихъ свидѣтельствуешь даръ знаменій и чудесъ. Въ самомъ дѣлѣ, почему тѣмъ, корорые не желаютъ ничего земнаго, ничего плотскаго, не получить небесной силы? Нѣкоторые изъ нихъ такъ свободны отъ всякой мысли о нечестіи, что забываютъ, было ли въ мірѣ что-нибудь злое. Таковъ миръ ихъ души, такова ихъ доброта, что истинно о нихъ можно сказать: „миръ многъ любящимъ законъ Твой“ (Псал. 118,165). Они обитаютъ въ пустынѣ, разсѣянные и раздѣленные по келліямъ, но соединенные любовію. Для того раздѣляются жилищами, чтобы никакой звукъ, никакая встрѣча, никакой праздный разговоръ не смущали наслаждающихся покоемъ безмолвія и священными вниманіемъ ума. Они ищутъ правды и царствія Божія, и все сіе, по обѣщанію Спасителя, прилагается имъ. Они украшены добрыми нравами, миромъ, тихи, покойны и связаны союзомъ любви, какъ бы нѣкимъ родствомъ. Каждый старается быть снисходительнѣе, кротче, любвеобильные, смиреннѣе и терпѣливѣе другого. Если кто изъ нихъ былъ мудрѣе, то онъ такъ простъ со всѣми, что, по заповѣди, кажется меньшимъ всѣхъ и слугою всѣхъ“²⁾. Не будемъ болѣе приводить мнѣній

¹⁾ Св. Ефремъ Сирійскій. Похвальное слово подвижникамъ.

²⁾ *Rufini's Historia monachorum. Patrologiae c. compl. G. XXI p. 390.*

объ аскетахъ другихъ христіанскихъ классическихъ писателей и историковъ: Аѳанасія Александрійскаго, Палладія, Кассіана, Іоанна Мосха, Сократа, Созомена, Θεодорита. Кто ищетъ этимъ, тотъ можетъ подробно ознакомиться съ ихъ возрѣніями изъ сочиненія профессора П. С. Базанскаго: „Исторія православнаго монашества на востокъ“¹⁾. Вотъ что вообще говоритъ этотъ профессоръ о древнихъ подвижникахъ: „не громомъ побѣдъ и завоеваній, не потоками крови и опустошеній, они стяжали себѣ вѣчную память, а сокровеннымъ дѣланіемъ во Христѣ, борьбою съ грѣховною природою и врагомъ спасенія. Это былъ не земной міръ среди этого міра“²⁾.

Если велико и благотворно было вліяніе на христіанскую жизнь древнихъ аскетовъ, то не менѣе велико и благотворно вліяніе на нее и современныхъ намъ подвижниковъ благочестія, по крайней мѣрѣ, въ нашемъ православномъ отечествѣ. Кому, напримѣръ, изъ ревнителей православія неизвѣстны „Письма о христіанской жизни“ епископа—затворника Θεофана, проникнутыя высокимъ назиданіемъ, глубокою опытностію и святоотеческимъ наученіемъ?³⁾ Или кому неизвѣстны „Аскетическіе опыты“ епископа Игнатія, содержащія высоконазидательное ученіе св. отцевъ, примѣненное къ потребностямъ современной жизни?⁴⁾ Или, наконецъ, кто не знаетъ славныхъ оптинскихъ старцевъ—Макарія, Леонида, Амвросія? Къ нимъ спѣшили почти изъ всѣхъ уголковъ Россіи. Знатный и незнатный, богатый и бѣдный, образованный и необразованный, старецъ и юноша, мужчина и женщина бывали въ скромной келліи этихъ старцевъ. Люди ученые, искатели истины, столпы православія всѣ обращались къ нимъ. Нѣкоторые приходили сюда изъ самыхъ отдаленныхъ мѣстъ св. Руси. Сколько трудностей они переносили, находясь въ дорогѣ. Надежда—видѣть великаго старца окрыляла ихъ духъ. Забывались тогда всѣ скорби. Не страшень челоуѣку такому становился и холодъ, и невзгоды, и зной, и усталость. Какая же таинствен-

¹⁾ Исторія монашества на востокѣ I т., 20—23 стр. Москва 1854 года.

²⁾ Тамъ же 10 стр.

³⁾ Письма о христіанской жизни. СПб. 1860. В. I—IV.

⁴⁾ Сочиненія епископа Игнатія. СПб. 1865. т. I.

ная сила влекла ихъ сюда? Что они думали найти въ этихъ келліяхъ, находящихся въ лѣсу, вдали отъ шумныхъ городовъ? Здѣсь они искали умиротворенія своей души, тихой и безмятежной пристани, которой нигдѣ ранѣе не могли найти. И кто не уходилъ отсюда успокоенный, умиротворенный, примиренный со всѣмъ окружающимъ? Сколько невѣрующихъ въ первый разъ прозрѣли духовно въ этой бѣдной и скромной келлѣ. Сколько холодныхъ, жесткихъ и черствыхъ людей, подъ вліяніемъ мудраго и учительнаго слова старца, плакали еще впервые въ своей жизни. Чудное слово старцевъ доходило даже до сердець самыхъ закоренѣлыхъ грѣшниковъ. Какъ мутная и грязная волна, отливаясь на песчаный берегъ, оставляетъ здѣсь свою грязь; такъ и приходящіе сюда грѣшники, скорбящіе и сѣтующіе оставляли здѣсь грѣхи и скорби свои и уходили отсюда чистыми. Въ теченіе всей послѣдующей жизни они не могли уже забыть этого посѣщенія и жили тѣмъ, что видѣли и слышали здѣсь.

Откуда же почерпнули свою мудрость эти пустынные мудрецы,—мудрость, какую старательно ищутъ многіе и не могутъ нигдѣ обрѣсти? Они почерпнули эту мудрость изъ твореній древнихъ аскетовъ. Ихъ жизнь потому такъ обаятельна, что построена на тѣхъ же самыхъ началахъ, какія лежали въ основаніи жизни древнихъ подвижниковъ. Ихъ слово потому мудро и сильно, что оно растворено мудростію ихъ великихъ св. учителей.

Не будемъ говорить о другихъ подвижникахъ нашего времени, слава о которыхъ далеко распространилась по русской землѣ. Не будемъ говорить о великихъ русскихъ обителяхъ, насельники которыхъ извѣстны строгостію и высотой своей жизни. Не будемъ, наконецъ, говорить о многихъ современныхъ пастыряхъ, изъ которыхъ нѣкоторые извѣстны многимъ даже за предѣлами нашего отечества, а другіе жителямъ самыхъ отдаленныхъ селъ и городовъ Россіи. Они славны и извѣстны потому, что воспитались на этихъ твореніяхъ и на основаніи ихъ строятъ свою жизнь. И дѣйствительно, они жили и живутъ, можно сказать тѣми же чувствами, думами и настроеніями, какими жили и древніе подвижники. Слушая

ихъ слово, какъ бы слушаешь слово того или другого святаго подвижника. Они сроднились, сжились съ ними. Въ ихъ душахъ горитъ тотъ же самый свѣточъ, который горѣлъ въ душахъ древнихъ подвижниковъ. Замѣчательно, что это же воззрѣніе на жизнь аскетовъ, на ихъ творенія и ихъ вліяніе на православныхъ христіанъ въ нашемъ отечествѣ, мало по малу, начинаетъ проникать и въ нашу свѣтскую литературу. по крайней мѣрѣ, у писателей, оставшихся вѣрными завѣтамъ православныхъ предковъ. Изъ многихъ примѣровъ подобнаго рода укажемъ на сочиненія И. В. Кирѣвскаго. Беззавѣтно любилъ онъ обитель и безмолвную, тихую келлію инока. Не разъ онъ бывалъ въ этихъ келліяхъ. Эготъ талантливый писатель, слушавшій знаменитыхъ нѣмецкихъ ученыхъ въ различныхъ германскихъ университетахъ, не разъ искалъ въ этихъ скромныхъ келліяхъ разрѣшенія вопросовъ, волновавшихъ его душу. И находилъ здѣсь самыя мудрыя отвѣты. Эти бесѣды всегда наполняли его душу какимъ-то особеннымъ благодатнымъ міромъ. Каждое слово этихъ старцевъ глубоко западало въ его душу, и онъ старался воплотить его въ своей жизни. То же самое слово лежало въ основѣ всѣхъ его разсужденій о боговѣдѣніи и богоподобіи, нравственной жизни, смыслѣ жизни, философіи, наукѣ, общественной и частной жизни. Въ одномъ изъ своихъ сочиненій Ив. В. самъ разсказываетъ объ одномъ московскомъ старцѣ, съ которымъ онъ любилъ всегда бесѣдовать. Онъ старался видѣться съ нимъ почти каждый день, и въ его твореніяхъ можно найти много страницъ, на которыхъ дѣйствительно замѣтно отразилось глубокое вліяніе христіанскихъ великихъ аскетовъ. По его мнѣнію, которое онъ вездѣ и всюду настойчиво проповѣдывалъ, новая и будущая философія возможна только въ томъ случаѣ, если она будетъ полагать въ основу всего воззрѣнія св. отцевъ. „Истины, выраженный въ умозрительныхъ писаніяхъ аскетовъ и св. отцевъ, говоритъ онъ, могутъ быть для нея живительнымъ зародышемъ и свѣтлымъ указателемъ пути“¹⁾. „Слѣды (истинной) философіи, утверждаетъ онъ, сохраняются въ писаніяхъ святыхъ отцевъ православной Церкви, какъ живыя искры, готовыя вспых-

¹⁾ *Ив. В. Кирѣвскій*. Т. 2, стр. 314 ср. 316, 323 и др.

нута при первомъ прикосновеніи вѣрующей мысли и опять засвѣтитъ путеводный фонарь для разума, ищущаго истины“¹⁾). Говорить ли онъ объ истинѣ вообще, снова говорить языкомъ тѣхъ же твореній. „Живыя истины—не тѣ, которыя составляютъ мертвый капиталъ въ умѣ человѣка, которыя лежатъ на поверхности его ума и могутъ приобрѣтаться внѣшнимъ ученіемъ, но тѣ, которыя зажигаютъ душу, которыя могутъ горѣть и разгораться, которыя даютъ жизнь жизни, которыя сохраняются въ тайнѣ сердечной и, по природѣ своей, не могутъ быть явными и общими для всѣхъ; ибо, выражаясь въ словахъ, остаются не замѣченными, выражаясь въ дѣлахъ, остаются непонятными для тѣхъ, кто не испыталъ ихъ непосредственнаго прикосновенія. По этой-то собственно причинѣ и дороги для каждаго христіанина писанія св. отецъ. Они говорятъ о странѣ, въ которой были“²⁾).

Говорить ли Ив. В. о жизни и дѣятельности человѣка вообще, онъ требуетъ, чтобы каждый поступалъ такъ, какъ заповѣдуетъ христіанство и какъ разъясняли это святые подвижники. „Безъ того жизнь человѣка не будетъ имѣть никакого смысла, умъ его будетъ счетной машиной, сердце—собраніемъ бездушныхъ струнъ, изъ которыхъ извлекаетъ звуки случайный вѣтеръ; никакое дѣйствіе не будетъ имѣть нравственнаго характера и человѣка собственно не будетъ“³⁾). Вотъ почему И. В. всегда говорилъ, что только то общество можетъ быть благоустроеннымъ, вся жизнь котораго зиждется на этихъ началахъ. Иначе никакимъ самымъ строгимъ надзоромъ нельзя уберечь общество отъ всевозможныхъ злоупотребленій и преступленій“⁴⁾).

Надобно ли намъ говорить еще о воззрѣніяхъ на христіанскихъ подвижниковъ Хомякова, Самарина, Аксакова и другихъ? Всѣ они не менѣе высоко цѣнили ихъ, какъ и Кирѣевскій. Міросозерпаніе этихъ писателей, столь увлекательное своею искренностію, глубиною, жизненностію и гуманностію, зиждется почти все отъ начала до конца на этихъ твореніяхъ.

1) *И. В. Кирѣевскій*, 314 стр.

2) *Тамъ же*. Отрывки стр. 340, 334, 332 и др.

3) *И. В. Кирѣевскій*. 338 стр.

4) *Тамъ же*, 330 стр.

Если кому приходилось когда нибудь читать святоотеческія творенія, тотъ легко можетъ прослѣдить глубокое вліяніе ихъ на произведенія указанныхъ писателей. Для этого достаточно только прочесть и сравнить нѣсколько статей каждаго изъ этихъ писателей.

Нельзя наконецъ не обратить вниманіе на то, что и въ нашей изящной литературѣ за послѣднее время все яснѣе и рельефнѣе изображаются свѣтлыя черты аскетической жизни и благотворное вліяніе нашихъ подвижниковъ на жизнь православнаго народа. Мы могли бы привести многіе примѣры въ доказательство этого ¹⁾; но предпочитаемъ остановиться нѣсколько на произведеніяхъ *Ө. М. Достоевскаго*. Мы дѣлаемъ это тѣмъ охотнѣе, что у него же можемъ встрѣтиться и съ тѣми укорами, которые обыкновенно высказываются нашимъ подвижникомъ со стороны людей, не понимающихъ ихъ жизни. Какими привлекательными, трогательными чертами, на примѣръ, онъ изображаетъ дѣятельность старца Зосимы въ послѣднемъ своемъ романѣ „*Братья Карамазовы*“. Сколько слышится любви, уваженія и даже почтительности къ этому старцу въ каждой строкѣ автора, гдѣ онъ изображаетъ его дѣятельность. Какое величайшее значеніе для отдѣльнаго человѣка, пѣлаго общества и даже государства онъ приписываетъ дѣятельности этого старца и вообще лучшаго русскаго иночества. „Къ старцамъ нашего монастыря, пишетъ онъ, стекались и простолюдины и знатные люди съ тѣмъ, чтобы, повергаясь предъ ними, исповѣдать имъ свои сомнѣнія, свои грѣхи, свои страданія и испросить совѣта и наставленія“ ²⁾. Художественный образъ старца Зосимы, представленный Достоевскимъ, не есть однако же плодъ поэтического творчества, но въ своихъ типическихъ чертахъ заимствованъ изъ дѣйствительной жизни. Сюда (т. е. въ монастырь, гдѣ жилъ старецъ Зосима) стекались люди со всей Россіи. И съ какою любовію всегда встрѣчала толпа этого старца, когда онъ выходилъ къ ней. „Они повергались предъ

¹⁾ Примѣры эти можно находить въ статьѣ Н. А. Колосова: „Русское православное духовенство въ нашей свѣтской литературѣ 96 и 97 и.“ См. Душенпо. Чтеніе 1898 г.

²⁾ *Достоевскій*. Бр. Карамазовы, т. XII, ч. 1, стр. 34.

нимъ, плакали, цѣловали ноги его, цѣловали землю, на которой онъ стоитъ, вопили, женщины протягивали къ нему дѣтей своихъ, подводили больныхъ кликушъ“¹⁾. Всѣ искали у старца разрѣшенія своихъ недоумѣній, которыхъ никто и нигдѣ не могъ имъ разрѣшить, и здѣсь у старца ихъ находили. „Про старца Зосиму говорили многіе, что онъ, допуская къ себѣ столь многіе годы всѣхъ приходившихъ къ нему исповѣдать сердце свое и жаждавшихъ отъ него совѣта и врачевнаго слова,—до того много принялъ въ душу свою откровеній, сокрушеній, сознаний, что подѣ конецъ приобрѣлъ прозорливость уже столь тонкую, что съ перваго взгляда на лицо незнакомаго, приходившаго къ нему, могъ угадывать: съ чѣмъ тотъ пришелъ, чего тому нужно, и даже какого рода мученіе терзаетъ его совѣсть, и удивлялъ, смущалъ и почти пугалъ иногда пришедшаго такимъ знаніемъ тайны его, прежде чѣмъ тотъ молвить слово... Многіе, почти всѣ, входившіе въ первый разъ къ старцу на уединенную бесѣду, входили въ страхъ и безпокойствѣ, а выходили отъ него почти всегда свѣтлыми, радостными, и самое мрачное лицо обращалось въ счастливое“²⁾. Великіе грѣшники, открывали предъ нимъ свои величайшія преступленія, о которыхъ они не дерзали никому болѣе сказать, и находили у него утѣшеніе, ободреніе, оживали духомъ, перерождались, обновлялись³⁾. А это великое дѣло. Вдохнуть въ человѣка духовную жизнь, уже почти угасшую въ немъ, сохранить его отъ самоубійства, примирить его съ людьми и землей,—это своего рода чудо. Кто владѣетъ этимъ даромъ, тотъ великій человѣкъ, съ которымъ никто не можетъ быть сравнимаемъ. Такъ и думали о старцѣ Зосимѣ. „Онъ святъ, въ его сердцѣ тайна обновленія для всѣхъ, та мощь, которая установитъ, наконецъ, правду на землѣ и будутъ всѣ святы и будутъ любить другъ друга и не будетъ ни богатыхъ, ни бѣдныхъ, ни возвышающихся, ни униженныхъ, а будутъ всѣ какъ дѣти Божіи и наступитъ настоящее царство Христова“⁴⁾.

По мысли Достоевскаго, только тотъ человѣкъ найдетъ миръ и покой, который будетъ жить такъ, какъ заповѣдуютъ

1) *Достоевскій*, 36 стр.

2) Тамъ же, 358 стр.

3) Тамъ же, 35 стр.

4) Тамъ же, 37 стр.

ему эти старцы. По его глубокому убѣжденію, только то общество и государство будетъ благоденствовать и процвѣтать, которое въ основаніе всей своей дѣятельности положить великіе совѣты старцевъ, насельниковъ пустынь и тихихъ келлій монастырскихъ.

Русскій инокъ, кроткій и тихій, жаждущій уединенной молитвы, по его словамъ, не разъ спасалъ Россію и еще не разъ спасетъ ее. Иночество—это крѣпкій оплотъ противъ бурь, безнравственности, какія могутъ разразиться надъ Русской землей. Нѣтъ на землѣ жизни, которая по своей духовной высотѣ могла бы сравняться съ жизнію инока. Вотъ въ художественной формѣ, выраженныя сужденія самого *Θ. М. Достоевскаго* о русскомъ инокѣ, воспитавшемся на аскетическихъ твореніяхъ св. подвижниковъ Церкви Христовой. „Отцы и учителя, что есть инокъ? Въ просвѣщенномъ мірѣ слово сіе произносится въ наши дни у иныхъ уже съ насмѣшкой, а у нѣкоторыхъ и какъ бранное. И чѣмъ дальше, тѣмъ больше. Правда, охъ правда, много и въ монашествѣ туеядцевъ, плотоугодниковъ, сластолюбцевъ и наглыхъ бродягъ. На сіе указываютъ образованные свѣтскіе люди: „Вы, дескать, лѣнтаи и бесполезные члены общества, живете чужимъ трудомъ, безстыдные нищіе“. А между тѣмъ, сколь много въ монашествѣ смиренныхъ и кроткихъ, жаждущихъ уединенія и пламенной въ тишинѣ молитвы? На сихъ меньше указываютъ, и даже обходятъ молчаніемъ вовсе, и сколь подивились бы, если скажу, что отъ сихъ кроткихъ и жаждущихъ уединенной молитвы выйдетъ, можетъ быть, еще разъ спасеніе земли Русской. Ибо во истину приготовлены въ тишинѣ, „на день и часть, и мѣсяцъ и годъ“. Образъ Христовъ хранятъ пока въ уединеніи своемъ благолѣпно и неискаженно, въ чистотѣ правды Божіей, отъ древнѣйшихъ отцевъ, апостоловъ и мучениковъ, и когда надо будетъ, явятъ его поколебавшейся правдѣ міра. Сія мысль великая. Отъ востока звѣзда сія возсіяетъ.

„Такъ мыслю объ инокѣ и неужели ложно, неужели надменно? Посмотрите у мірскихъ и во всемъ превозносящимся надъ народомъ Божиимъ мірѣ, не исказился ли въ немъ ликъ Божій и правда Его? У нихъ наука, а въ наукѣ лишь то, что под-

вержено чувствамъ. Мiръ же духовный, высшая половина существа челоуѣческаго отвергнута вовсе, изгнана съ нѣкимъ торжествомъ, даже съ ненавистью. Провозгласилъ мiръ свободу, въ послѣднее время особенно, и что же мы видимъ въ этой свободѣ ихней: одно лишь рабство и самоубiйство! Ибо мiръ говоритъ: „Имѣешь потребности, а потому и насыщай ихъ, ибо имѣешь права такія же, какъ и у знатнѣйшихъ и богатѣйшихъ людей. Не бойся насыщать ихъ, но даже приумножай“,—вотъ нынѣшнее ученiе мiра. Въ этомъ и видать свободу. И что же выходитъ изъ сего права на приумноженiе потребностей? У богатыхъ уединенiе и духовное самоубiйство, а у бѣдныхъ—зависть и убiйство, ибо права-то дали, а средствъ насытить потребности еще не указали. Увѣряютъ, что мiръ чѣмъ далѣе, тѣмъ болѣе единится, слагается въ братское общенiе, тѣмъ что сокращаетъ разстоянiе, передаетъ по воздуху мысли. Увы, не вѣрьте такому единенiю людей. Понимая свободу какъ приумноженiе и скорое утоленiе потребностей, искажаютъ природу свою, ибо зарождаютъ въ себѣ много бессмысленныхъ и глупыхъ желанiй, привычекъ и нелѣпнѣйшихъ выдумокъ. Живутъ лишь для зависти другъ къ другу, для плотоугодiя и чванства. Имѣтъ обѣды, выѣзды, экипажи, чины и рабовъ—прислужниковъ—считается уже такою необходимостью, для которой жертвуютъ даже жизнью, честью и челоуѣколюбiемъ, чтобы утолить эту необходимость, и даже убиваютъ себя, если не могутъ утолить ее. У тѣхъ, которые не богаты, то же самое видимъ, а у бѣдныхъ неутоленiе потребностей и зависть пока заглушаются пьянствомъ. Но вскорѣ вмѣсто вина упьются и кровью, къ тому ихъ ведутъ. Спрашиваю я васъ: свободенъ ли такой челоуѣкъ? Я зналъ одного „борца за идею“, который самъ рассказывалъ мнѣ, что, когда лишили его въ тюрьмѣ табаку, то онъ до того былъ измученъ лишенiемъ симъ, что чуть не пошелъ и не передалъ свою „идею“, чтобы только дали ему табакъ. А вѣдь этакой говорить: „за челоуѣчество бороться иду“. Ну, куда такой пойдетъ и на что онъ способенъ? На скорый поступокъ развѣ, а долго не вытерпитъ. И не дивно, что вмѣсто свободы впали въ рабство, а вмѣсто служенiя братолюбiю и челоуѣческому единенiю впали

напротивъ, въ отъединеніе и уединеніе, какъ говорилъ мнѣ въ юности моей талантливый гость и учитель мой. А потому въ мірѣ все болѣе и болѣе угасаетъ мысль о служеніи чело-вѣчеству, о братствѣ и цѣлости людей и воистину встрѣчается мысль сія даже уже съ насмѣшкой, ибо какъ отстать отъ привычекъ своихъ, куда пойдетъ сей невольникъ, если столь привыкъ утолять безчисленныя потребности свои, которыя самъ же навдумалъ? Въ уединеніи онъ и какое ему дѣло до цѣлаго. И достигли того, что вещей накопили больше, а радости стало меньше.

„Другое дѣло путь иноческій.

„Надъ послушаніемъ, постомъ и молитвой даже смѣются, а между тѣмъ лишь въ нихъ заключается путь къ настоящей, истинной уже свободѣ: отсѣкаю отъ себя потребности лишнія и ненужныя, самолюбивую и гордую волю мою смиряю и бичую послушаніемъ и достигаю тѣмъ, съ помощью Божіей, свободы духа, а съ нею и веселья духовнаго!

„Кто же изъ нихъ способнѣе вознести великую мысль и пойти ей служить,—уединенный ли богачъ, или сей освобожденный отъ тиранства вещей и привычекъ? Инока корятъ его уединеніемъ: „Уединился ты, чтобъ себя спасти въ монастырскихъ стѣнахъ, а братское служеніе чело-вѣчеству забыть“. Но посмотримъ еще, кто болѣе братолюбію преусердствуетъ. Ибо уединеніе не у насъ, а у нихъ, но не видятъ сего. А отъ насъ и издревле дѣтели народныя выходили, отчего же не можетъ быть ихъ и теперь? Тѣ-же смиренныя и кроткіе постники возстанутъ и пойдутъ на великое дѣло. Отъ народа спасеніе Руси. Русскій же монастырь искони былъ съ народомъ. Если же народъ въ уединеніи, то и мы въ уединеніи.

Народъ вѣритъ по нашему, а не вѣрующій дѣтель у насъ въ Россіи ничего не сдѣлаетъ, даже будь онъ искрененъ сердцемъ и умомъ гениаленъ. Это помните. Народъ встрѣтитъ атеиста и поборетъ его, и станетъ единая православная Русь. Берегите же народъ и оберегайте сердце его. Въ тишинѣ воспитайте его. Вотъ вашъ иноческій подвигъ, ибо сей народъ богоносецъ“¹⁾. Такъ разсуждаетъ у Ѡ. М. Достоевскаго ста-

¹⁾ *Достоевскій*, 372—374 стр.

рець Зосима, и мы не знаемъ, что можно было бы возразить противъ этихъ свѣтлыхъ и разумныхъ сужденій благочестиваго старца? Вотъ почему и русскій пастырь, ревнуя о спасеніи своей паствы, долженъ обратиться за помощью туда, куда обращались и обращаются многіе выдающіеся современные пастыри и просвѣщенные люди. Творенія великихъ подвижниковъ, святая жизнь иноковъ—вотъ обильный источникъ живой воды. Отсюда пастырь долженъ черпать мудрость христіанскую. Ею напоить жаждущую истины душу своихъ пасомыхъ; ею успокоить мятущійся умъ человѣческій; укрѣплять слабую волю въ добръ, залѣчить самыя неисцѣльныя раны душевныя. И далеко промчится слухъ о такомъ пастырѣ по весямъ и градамъ земли русской; и придутъ тогда къ нему люди, прося научить ихъ и наставить. И будетъ онъ тогда великимъ пастыремъ, работникомъ на нивѣ Господней.

I. E.

Современныя общества „независимой нравственности“ среди христіанскихъ народовъ.

(Окончаніе *).

II.

Послѣ представленнаго нами историческаго очерка Обществъ „независимой нравственности“, попытаемся отвѣтить на слѣдующій вопросъ: насколько состоятельны эти общества среди тѣхъ народностей, гдѣ они существуютъ? Что составляетъ ихъ силу или слабость среди современныхъ намъ христіанскихъ народовъ?—Мы уже замѣтили, что цѣль этихъ обществъ, какъ ее формулируютъ ихъ уставы, заключается въ томъ, чтобы способствовать въ кругу своихъ членовъ и внѣ этого круга развитію нравственной культуры, такъ какъ только эта цѣль, по мнѣнію ихъ, обязательна для всѣхъ людей, соединяя ихъ, а не раздѣляя,—и дѣлаетъ это независимо отъ всякаго различія существующихъ религіозныхъ и политическихъ условій. И такъ эти общества, повидимому, хотятъ быть нейтральными въ отношеніи къ существующему строю христіанскихъ народовъ,—хотятъ стоять вдали отъ религіозной и политической борьбы. Въ Англіи, на примѣръ, существуетъ „союзъ свободныхъ церквей“, составленный изъ диссидентовъ, т. е. изъ послѣдователей многочисленныхъ англійскихъ сектъ, какъ-то: методистовъ, баптистовъ, ирвингянъ и т. п. Этотъ союзъ ведетъ упорную борьбу съ господствующею церковію и еще недавно созывалъ „національный соборъ“, на которомъ обсуждались разные способы противодѣйствія господствующей или государственной

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1898 г., № 10.

церкви. Очевидно, что этотъ союзъ долженъ быть отличаеми отъ общества независимой нравственности, т. е. и отъ „Британскаго союза секуляристовъ“ и отъ „Немецкаго общества нравственной культуры“. Последніе союзы или общества, провозглашая свободу вѣроисповѣданія, не задаются открытыми цѣлями борьбы съ существующими церквами и въ этомъ отношеніи хотятъ сохранить на себѣ отпечатокъ своего американскаго происхожденія. Возникши первоначально въ Европѣ, но развившись и организовавшись потомъ въ Сѣверной Америкѣ, они возвратились затѣмъ на старое пепелище, въ Европу, и здѣсь, повидимому, стараются сохранить на себѣ сѣверо-американскую окраску, т. е. нейтралитетъ, чуждающійся всякихъ религіозныхъ и политическихъ распрѣй. Въ Англіи они нашли для себя благопріятную почву въ этомъ отношеніи. Извѣстно, что съ 70-хъ годовъ англійское правительство узаконило существованіе „безконфессіональных“ школъ и даже опредѣлило имъ государственную субсидію. Правда въ этихъ школахъ все же сообщалось общее религіозное образованіе, но оно расплывалось въ отвлеченныхъ терминахъ, чуждыхъ такихъ или иныхъ, но во всякомъ случаѣ, жизненныхъ конфессіональныхъ формулъ. И только недавно англійское правительство, вслѣдствіе малаго сочувствія народа къ этимъ школамъ, рѣшило оказывать денежныя субсидіи и конфессіональнымъ или церковнымъ школамъ, безъ различія вѣроисповѣданій, — съ тѣмъ однако условіемъ, чтобы доселѣ числящіеся на церковныхъ школахъ долги (и весьма не маленькіе!) были покрыты ими изъ собственныхъ средствъ ¹⁾. Подобное государственное возрѣніе, конечно, способствовало развитію обществъ независимой нравственности, по крайней мѣрѣ, среди той части англійскаго народа, которая сочувствовала безконфессіональной школѣ. Въдѣ и автономныя общества нравственности на знамени своемъ выставили девизомъ: „нейтралитетъ“ въ отношеніи къ различнымъ церковнымъ конгрегаціямъ англичанъ. Подобныя же обстоятельства помогли обществамъ независимой нравственности распространиться и среди другихъ европейскихъ народовъ, гдѣ еще

¹⁾ „Церк. Вѣстн.“ 1898 г. № 22, стр. 782.

недавно велись жаркіе споры изъ за конфессіональныхъ и безконфессіональныхъ школъ и гдѣ эти споры не умолкли еще и теперъ. Но не въ этихъ обстоятельствахъ надобно видѣть главную причину развитія обществъ автономной морали.

Еще Бюхнеръ сказалъ, что онъ не хочетъ быть теистомъ, потому что „теизмъ или вѣра въ личнаго Бога, какъ это неопровержимо доказываетъ исторія, ведетъ къ монархизму и къ церковности; а потому онъ непремѣнно желаетъ быть атеистомъ, такъ какъ лишь „атеизмъ или философскій монизмъ ведетъ къ свободѣ, разуму, прогрессу, къ признанію человѣка и подлинной человѣчности, словомъ—ведетъ къ гуманизму“¹⁾. Не то же ли самое выражалъ въ Гамбургѣ и д-ръ Клейнполь еще въ 1847 г., говоря: „свободныя общины (Freie Gemeinde) суть общества, людей освободившихся отъ всякаго ига и соединившихся для противодѣйствія христіанству и для развитія въ сознаніи народа того, что есть гуманнаго и естественнаго въ человѣкѣ“? Итакъ, стремленіе къ гуманизму, боязнь церковности и монархизма—вотъ цѣли, которыя явно высказываетъ Бюхнеръ и которыя прикровенно исповѣдуютъ всѣ общества независимой нравственности, хотя на знамени своемъ и выставляютъ девизомъ: „религіозный и политическій нейтралитетъ“. Что это такъ, мы сей-часъ убѣдимся въ этомъ; но прежде спросимъ себя, откуда прорастаетъ и это стремленіе къ гуманизму, и эта боязнь церковности и монархизма? Все это, какъ мы замѣтили уже, составляетъ собою естественный результатъ того отрицательнаго движенія религіозной мысли, которое, послѣ бурнаго и стремительнаго развитія среди инославныхъ христіанъ, кончилось тѣмъ, что нашло въ этомъ свое послѣднее и логически послѣдовательное выраженіе. Религіозное крушеніе повело за собою политическое, а это послѣднее разрѣшилось бесплодными поисками новыхъ устоевъ жизни, новыхъ незыблیمыхъ основъ—индивидуальныхъ и общественныхъ. Въ этомъ отношеніи прекрасную характеристику современнаго состоянія умовъ даетъ г. Несмѣловъ, вполнѣ примѣнимую ко всѣмъ этимъ обществамъ независимой нравственности.

¹⁾ Büchner, *Der Gottes-Begriff und dessen Bedeutung in der Gegenwart*, Leipz. 1874, s. 45—46. См. „Правосл. Собесѣд.“ 1898 г. Май, стр. 549—550.

„Философская мысль нашего времени, говоритъ онъ, отчуждась инаковетъ въ законъ волюженіи. что уже болѣе не можетъ двинуться съ мѣста, хотя бы только для того, чтобы начать новое круговое движеніе по болѣе широкому радіусу. Въ этихъ видахъ было бы необходимо возвратиться къ вѣрѣ, но мы не въ состояніи къ ней возвратиться, потому что намъ разумъ непремѣнно требуетъ перевести ее въ званіе, и при невозможности этого перевода намъ удѣлъ, очевидно, заключается лишь въ томъ, чтобы *использовать* вѣру и *самозащититься* въ ней, а вовсе не въ томъ, чтобы *дѣйствительно* *имѣть* ее. Но, сомнѣваясь въ истинѣ вѣры, мы въ то же самое время не можемъ и отвергнуть ее, потому что для этого отрицанія у насъ не существуетъ никакого другого основанія, кромѣ того одного, что мы *совершенно не знаемъ*, правду ли намъ говоритъ религиозная вѣра, или она обманываетъ насъ. Поэтому мы вынуждены стоять предъ завѣсой непостижимаго и лишь безпомощно повторять про себя одинъ и тотъ же безотвѣтный вопросъ: *есть ли она истинна?* 1). Разумѣется подобное состояніе духа не выносимо для западнаго европейца. И если одни въ отчаяніи предаются пессимизму и нигилизму, то другіе ищутъ твердыхъ и неизблѣмыхъ устоевъ жизни въ нравственномъ чувствѣ, или въ нравственныхъ законахъ. Именно здѣсь хотятъ найти безопасную пристань отъ житейскихъ бурь и невзгодъ. И эта иллюзія тѣмъ болѣе возможна, что она желательна.

Извѣстно, что нравственный законъ не есть изобрѣтеніе человѣческое и отнюдь не основывается на общественномъ договорѣ. Когда человѣкъ сознаетъ его въ себѣ, то вмѣстѣ съ тѣмъ сознаетъ, что онъ не можетъ ни уничтожить, ни отмѣнить его. Политическіе и гражданскіе законы—разнообразны и измѣнчивы, они издаются подъ влияніемъ очень многихъ условій времени, мѣста, соціальныхъ отношеній и даже случайныхъ цѣлей, и люди принимаютъ или отвергаютъ ихъ съ полнымъ сознаніемъ ихъ временнаго или условнаго характера. Но когда предъ нами является законъ, какъ законъ нравственный, то мы ясно сознаемъ, что власть этого закона зависитъ

1) „Правос. Собес.“ Наука о человѣкѣ, 1898. Май, стр. 555—556.

не отъ людей, что онъ получаетъ свое начало и свой авторитетъ не отъ человѣческихъ мнѣній и социальныхъ отношеній. Авторитетъ и власть нравственнаго закона возвышается надъ авторитетомъ и властію политическихъ и гражданскихъ законовъ. Однакоже при этомъ нравственный авторитетъ и нравственную власть не должно смѣшивать съ самымъ содержаніемъ нравственныхъ законовъ, ясное и отчетливое пониманіе котораго зависитъ уже отъ живости нравственнаго чувства, отъ степени нашего развитія и главнымъ образомъ, отъ такого или иного руководства церкви. Не часто ли случается, что люди ошибаются въ признаніи или отверженіи такой или иной практической заповѣди, что они приписываютъ нравственное достоинство такимъ законамъ, которые сами по себѣ не имѣютъ его, или отрицаютъ нравственный характеръ за такими законами, исполненіе которыхъ обязательно по суду правильно развитой совѣсти? Словомъ, содержаніе нравственнаго закона и его авторитетъ—два совершенно различныхъ понятія, смѣшеніе или отождествленіе которыхъ можетъ приводить лишь къ иллюзіямъ и заблужденіямъ. Именно въ эту иллюзію впадаютъ и общества „независимой нравственности“. Вотъ факты.

Въ Америкѣ эти общества не хотятъ вести борьбу съ церковными конгрегаціями, быть можетъ, въ силу убѣжденія въ религиозныхъ потребностяхъ сердца человѣческаго, столь глубокихъ и столь всеобщихъ. Самое политическое устройство Сѣверо-Американскихъ Штатовъ и ихъ отношеніе къ церковнымъ конгрегаціямъ не благоприятствуетъ борьбѣ, какъ мы уже замѣчали это. Здѣсь дѣйствительно можно было, по крайней мѣрѣ по вѣнжности, сохранять религиозный и политическій нейтралитетъ. Совершенно не то мы видимъ въ Европѣ. Въ Европѣ эти общества не могли оставаться тѣмъ, чѣмъ они остаются въ Америкѣ. Можно было игнорировать причиняемую ими смуту или дѣлать видъ, что все спокойно, но было очевидно, что борьба съ первыхъ же дней должна была возникнуть между этими обществами и европейскими церквами, тѣмъ болѣе, что не церкви первыя открыли огонь, но сами общества выступили на борьбу съ церквами, не смотря на свой девизъ политической и религиозной нейтральности и полной вѣротер-

пимости. Въ Америкѣ, гдѣ, въ силу указанныхъ нами обстоятельствъ, шансы для вступленія въ открытую борьбу съ церковными конгрегаціями были или незначительны или отсрочены на весьма отдаленное будущее, словамъ о нейтралитетѣ, о вѣротерпимости и заявленіямъ о добромъ мирѣ и согласіи могли придавать серіозное значеніе; въ Европѣ же все это должно было принять совершенно другое направленіе. Здѣсь скоро стали отрицать самую религіозность вообще. Ничего не можетъ быть легче, какъ доказать это. Можно даже удивляться, какъ могли позволить печатаніе столько компрометирующихъ церкви документовъ и при томъ столь очевидныхъ для всякаго, кто пожелалъ бы открыть глаза.

Особенно это надобно сказать о нѣмецкихъ обществахъ. Оставимъ въ сторонѣ ихъ политическую разногласицу, когда среди нихъ возникъ вопросъ о томъ, должны ли члены этихъ обществъ зачислять себя въ ряды социалистовъ. По выраженію одного изъ предсѣдателей этихъ обществъ социальный вопросъ сталъ для нихъ настоящей „загадкой сфинкса“. Обратимъ вниманіе исключительно на ихъ отношеніе къ господствующимъ вѣроисповѣданіямъ. И для доказательства приведемъ нѣсколько фактовъ изъ отчета о первыхъ собраніяхъ нѣмецкихъ обществъ нравственной культуры въ Берлинѣ.

Когда здѣсь приступили къ формулированію устава для этихъ обществъ, то съ первыхъ же шаговъ встрѣтились не только съ трудностью, но и съ невозможностью столкнуться и достигнуть чего либо устойчиваго въ этомъ предпріятіи. Желали оставаться вѣрными слѣдующей первой и основной статьѣ устава: „надобно сохранять нейтралитетъ и дѣйствовать независимо отъ религіозныхъ и политическихъ убѣжденій“. Но именно это оказалось невозможнымъ; нельзя отдѣлять нравственность отъ культурной жизни. Какъ только начались разсужденія относительно проекта перваго параграфа устава, профессоръ Теннисъ изъ Киля выразилъ желаніе, чтобы ему выяснили подлинный смыслъ этого параграфа, что, по его мнѣнію, должно было быть исходной точкой для всего устава, т. е., выразилъ желаніе, чтобы ему точно опредѣлили значеніе словъ: „надобно сохранять нейтралитетъ и дѣйствовать неза-

висимо отъ религиозныхъ и политическихъ убѣжденій“. Безъ сомнѣнiя, этотъ пунктъ былъ существенно важнымъ, онъ давалъ такой или иной характеръ всему обществу. А между тѣмъ предложенная формулировка перваго параграфа устава представлялась единственно желательною и единственно плодотворною по своей широтѣ и неопредѣленности что ясно высказано было въ рѣчи Ф. Адлера отъ 3 июня 1892 г. въ Берлинѣ и въ рѣчи В. Фёрстера тамъ же отъ 18 октября, а также и во всѣхъ статьяхъ, напечатанныхъ раньше окончательнаго основанiя обществъ независимой нравственности. Наконецъ о принципѣ нейтральности часто говорили во время пренiй отъ 19 октября 1892 г. докторъ Кнопфъ и другiе. Не смотря однако же на все это, многiе въ собранiи не колеблясь утверждали „что надобно открыто принять положенiе враждебное въ отношенiи къ Церкви“. Пренiя сдѣлались настолько ожесточенными, что одинъ изъ присутствовавшихъ горько жаловался: „этотъ вопросъ, говорилъ онъ, сдѣлался моровымъ повѣтрiемъ въ нашемъ собранiи“. Оказалось, что если социальный вопросъ могъ оставаться загадкой сфинкса, то вопросъ о враждебномъ отношенiи къ церкви едва было не разстроилъ эти общества. Прошло четыре дня, а вопросъ не былъ рѣшенъ окончательно. Постарались избѣгнуть затрудненiя тѣмъ, что рѣшились замолчать его; и первый § устава былъ оставленъ въ силѣ, что, само собой разумѣется, и составляетъ подлинное рѣшенiе вопроса. Не трудно однако же угадать желательное рѣшенiе его. Настоящiй отвѣтъ, который надобно было бы вывести, судя по всѣмъ этимъ предварительнымъ пренiямъ общества, могъ бы быть выраженъ въ слѣдующихъ словахъ: „Въ теорiи мы желаемъ примѣнять ко всѣмъ принципъ вѣротерпимости, но на практикѣ это невозможно; потому что мы не можемъ свободно и безопасно дѣйствовать въ нашей странѣ, такъ какъ не заняли еще желаемаго нами положенiя, которое занято въ настоящее время другими. А изъ этого слѣдуетъ, что для достиженiя нами возможности дѣйствовать, надобно поступать осторожно и во всякомъ случаѣ недобно погрѣть принципъ вѣротерпимости“.

Все это ясно показываетъ глубокое, коренное различiе

вышнихъ условій въ тѣхъ странахъ, гдѣ создаются общества нравственной культуры, и даетъ понять, что то пріятіе, которое можетъ быть примѣняемо въ Америкѣ, не примѣнимо въ Европѣ, коль скоро отказываются отъ открытой борьбы съ существующей организаціей европейскихъ обществъ и въ частности, отъ борьбы съ церковью. Думаемъ поэтому, что было бы менѣе преступно, если бы главные дѣятели обществъ нравственности на столько были чужды двуличности и лицемерія, чтобы прежде всего признаться предъ самимъ собою, а потомъ и предъ другими въ ихъ истинныхъ отношеніяхъ къ существующему строю европейскихъ государствъ, и затѣмъ оставить такой путь пропаганды, который въ концѣ концовъ не можетъ назваться честнымъ, не говоря уже о достоинствѣ тѣхъ идей, которыя они хотѣли бы распространить среди своего народа.

Прибавимъ къ этому, что если официальные рѣчи, произносимыя на засѣданіяхъ при основаніи обществъ независимой нравственности, обыкновенно и украшаются привлекательнымъ ореоломъ вѣротерпимости и свободы вѣроисповѣданія, то всѣмъ этимъ пренебрегаютъ въ тѣхъ случаяхъ, когда есть возможность проявить свои истинныя чувства и высказать ихъ открыто. Послушаемъ напр. док-ра Стантона Коатта. Мы имѣемъ въ виду его рѣчи, произнесенныя имъ въ собраніи подобной общины, существующей въ Лондонѣ ¹⁾. Въ четвертой рѣчи, говоря о молитвѣ христіанъ, онъ всѣми силами возстаетъ противъ нея. И это не потому, что нельзя доказать существованія Бога, къ Которому обращаются съ молитвой, а потому, что, предполагая даже существованіе Бога, мы не должны прибѣгать къ Нему за помощью, да и Богъ не долженъ подкрѣплять насъ; такъ какъ всѣ молитвенныя обращенія къ Богу лишены нравственнаго характера. Почему же? „Потому, что человекъ самъ въ себѣ заключаетъ *гигантскую силу характера* (gigantische Kraft des Charakters), которую достаточно только пробудить, чтобы помочь себѣ“. Кромѣ того, молитва „оскорбляетъ одну изъ главныхъ истинъ нашего сознанія и

¹⁾ Рѣчи его переведены на нѣмецкій языкъ. См. *Die ethische Bewegung in der Religion*. Leipzig, 1890.

опыта: а именно ту, которая говоритъ намъ, что мы можемъ исполнить свой долгъ нашими собственными усиліями и помощью людей“. Въ другой рѣчи Коаттъ выражается слѣдующимъ образомъ: „что до меня касается, то я сердцемъ и душой склоняюсь болѣе къ нравственному движенію, нежели къ церкви, не потому, будто я думаю, что время для христіанства миновало, но потому, что я считаю лучшимъ для человѣчества, если бы христіанство было побѣждено нами, и чтобы простая преданность нравственному благу всецѣло заняла мѣсто поклоненія Христу“.

Въ другой рѣчи док-ръ Коаттъ говоритъ: „Ученіе о Богѣ, какъ о Существовѣ любящемъ насъ, есть ученіе антисоціальное, противное интересу бѣдныхъ и угнетенныхъ и мѣшающее возникновенію всемірнаго братства“ (стр. 200). Вѣра во Христа, какъ Спасителя, по мнѣнію Коатта, тоже антисоціальна. „Искать Христа, какъ единственнаго Зиждителя и Учителя нашей нравственной жизни, Именемъ котораго единственно только человѣкъ можетъ спастись, есть понятіе рѣшительно враждебное обществу (Gesellschaftsfeindlich)“.

Коаттъ удивляется даже, что христіане желаютъ быть обязанными всѣмъ Спасителю міра,—и это въ томъ городѣ (Лондонѣ), гдѣ находятся милліоны людей, могущихъ помогать другъ другу! Но довольно!.. И это говорятъ учителя современной нравственности!? Намъ кажется, что болѣе дерзкаго отрицанія религій нельзя находить и у матеріалистовъ. Не то же ли самое говоритъ, на примѣръ, и Фейербахъ, когда утверждаетъ, что „на мѣсто вѣры въ Бога, мы должны поставить вѣру человѣка въ самага себя и въ свою силу,—такую вѣру, что судьба человѣчества зависитъ не отъ какой либо сущности, внѣшней ему, а отъ него же самага, что единственный дьяволъ человѣка есть человѣкъ, грубый, суевѣрный, эгоистичный, злой человѣкъ, а потому уже конечно и единственный Богъ для человѣка есть самъ же человѣкъ“¹⁾.

Во всякомъ случаѣ, какъ бы мы ни смотрѣли на христіанство, но только безумецъ можетъ предполагать, будто хри-

¹⁾ Das Wesen d. Christenthum. B. VII, s. 369—370.

стіане могутъ присоединиться къ тому обществу, гдѣ такъ дерзко относятся ко всѣмъ ихъ самымъ дорогимъ чаяніямъ и убѣжденіямъ.

Съ другой стороны, не должно забывать того, что эта враждебность къ религіи и къ церкви составляетъ, такъ сказать, условіе жизни обществъ независимой нравственности. Если эти общества признаютъ, что цѣль ихъ тождественна съ цѣлью христіанскихъ церквей въ отношеніи къ нравственной жизни, то какая же причина отдѣленія ихъ отъ церковныхъ конгрегацій? Имъ надобно было бы оправдать свое отдѣленіе. Правда, что это равнялось бы объявленію открытой войны; но у нихъ не остается другаго выбора. И могутъ ли они, или не могутъ чистосердечно сознаться въ своей враждебности, во всякомъ случаѣ только эта враждебность составляетъ единственное для нихъ средство упрочить свое существованіе. И опытъ вполне подтверждаетъ это. Достаточно припомнить то, что мы раньше сказали объ англійскихъ секуляристахъ. Послѣ того, какъ они раздѣлились на двѣ вѣтви, только та вѣтвь, которая открыто выступила противъ христіанства, существуетъ еще и въ настоящее время; другая же, желавшая сохранять жалкій нейтралитетъ между церковью и ея противниками, скоро начала уничтожаться и исчезла окончательно въ 1890 году.

Надобно впрочемъ замѣтить, что общества независимой нравственности въ Америкѣ отличаются большимъ характеромъ въротерпимости, чѣмъ въ Европѣ; и потому въ Америкѣ они болѣе распространены, чѣмъ въ европейскихъ странахъ. Чтобы понять причины этого явленія, достаточно обратить вниманіе на дѣло Ф. Адлера въ его родинѣ, гдѣ впервые появились эти общества, и представить себѣ, какими они являются въ европейскихъ странахъ, сопоставляя такимъ образомъ параллельно благопріятныя и неблагопріятныя условія для ихъ развитія въ этихъ странахъ.

Въ Америкѣ развитію обществъ нравственной культуры сильно способствовали слѣдующіе обстоятельства.

Прежде всего то, что, какъ мы уже замѣтили, они нашли для себя свободное поле дѣятельности. Сѣверо-Американскіе Штаты нельзя назвать государствомъ въ европейскомъ смыслѣ;

они еще не развились до идеи европейскихъ государствъ; только въ наше время, какъ предполагаютъ въкоторые, эта идея начинаетъ предноситься сознанию сѣверо-американцевъ. Сѣверо-Американскіе Штаты—это союзъ различныхъ народностей, соединенныхъ для огражденія своихъ членовъ отъ враждебныхъ посягательствъ чужестранцевъ и для достиженія наибольшихъ матеріальныхъ выгодъ. Въѣтихъцѣлей Штаты предоставляютъ всѣмъ полную свободу. Естественно, поэтому, что и общества независимой нравственности, по скольку не стоятъ въ борьбѣ съ основными задачами Союза, могутъ пользоваться здѣсь полною свободою. Совершенно иначе дѣло стоитъ въ Европѣ. Здѣсь государство, въ силу своего верховенства, призвано и обязано контролировать всякія общества, хотя бы они и не стояли въ какой-либо открытой борьбѣ съ государственными цѣлями. Здѣсь во всякомъ обществѣ или союзѣ государство можетъ и даже обязано преслѣдовать и свои цѣли, особенно въ виду исторически сложившейся борьбы между церковію и государствомъ, между политическими партіями и сословными корпораціями. Понятно поэтому, что и общества независимой нравственности въ Европѣ не могутъ пользоваться такою свободою, какою пользуются въ Америкѣ.

Затѣмъ, развитію американскихъ обществъ много помогаетъ характеръ индивидуальности, присущій американцу въ отличіе отъ европейца. Индивидуальность—характеристическая черта цивилизаціи сѣверо-американца. Американецъ, гораздо болѣе предприимчивый, чѣмъ европеецъ, при видѣ цѣли, предполагаемой имъ для осуществленія, или пробѣла, требующаго, по его мнѣнію, восполненія, приложитъ къ дѣлу свою личную дѣятельность; онъ сдѣлаетъ это или самъ, или возьметъ помощниковъ. Европеецъ же, привыкшій видѣть, что при подобныхъ обстоятельствахъ дѣйствуютъ центральныя власти правительства и церкви, укажетъ, можетъ быть, на несовершенства и пробѣлы, но будетъ болѣе расположенъ представить установленнымъ властямъ заботу о самомъ дѣлѣ. Все это, конечно, не можетъ не имѣть вліянія на ослабленіе энергіи европейскихъ обществъ. А въ энергіи—все дѣло.

При этомъ надобно принять во вниманіе политическую или

партийную рознь, которая разъѣдаетъ европейцевъ. Въ сущности жизнь европейскихъ народовъ, по крайней мѣрѣ, уже цѣлое столѣтіе, есть непрерывная борьба политическихъ группъ. Поэтому и всѣ культурныя общества, возникающія въ Европѣ, носятъ на себѣ отпечатокъ такой или иной политической борьбы. Въ Америкѣ этого нѣтъ. Американецъ всего менѣе расположенъ вдаваться въ политику; онъ предоставляетъ ее или людямъ, дѣйствительно призваннымъ заниматься ею, или честолюбцамъ, мечтающимъ о политической карьерѣ. Правда и въ Америкѣ существуютъ политическія партіи (демократовъ и республиканцевъ). И мы еще недавно видѣли кровавую борьбу этихъ партій. Но въ основѣ этой борьбы лежала, и лежитъ не политика въ европейскомъ смыслѣ, а чистѣйшій, матеріальный интересъ. Поэтому и культурныя общества, не затрагивающія этихъ интересовъ, имѣютъ полное право развиваться на сѣвероамериканской почвѣ. Замѣчательно, что въ послѣднее время здѣсь даже образовалась партія *мугломовъ* ¹⁾. Она требуетъ въ политикѣ нравственности, справедливости и сужденія о вещахъ съ точки зрѣнія разума и справедливости, а не партийныхъ страстей; въ сущности она есть отрицаніе современной политики захватовъ и по своимъ принципамъ сближается съ обществами независимой нравственности.

Наконецъ, въ дѣлѣ распространенія американскихъ обществъ этого характера весьма большое значеніе имѣло то, что самъ Ф. Адлеръ, отецъ этихъ обществъ въ Америкѣ, отличается выдающимся краснорѣчіемъ, сильнымъ организаторскимъ талантомъ и фанатическою преданностію своимъ идеямъ; и поэтому производитъ глубокое впечатлѣніе на всѣхъ, кто приближается къ нему, или съ кѣмъ онъ входитъ въ сношеніе. Въ подтвержденіе этого приведемъ нѣсколько фактовъ. Въ Старомъ и Новомъ Свѣтѣ онъ одинъ создаетъ свои общества единственно силою своего краснорѣчія. Его энергія неистощима. Послѣ первой его рѣчи въ Америкѣ рѣшено было основаніе

¹⁾ Мугломъ—индѣйское слово и означаетъ вождь, предводитель. Партія эта не многочисленна, но къ ней принадлежатъ лучшіе люди Сѣверной Америки, профессора университета, выдающіеся члены духовенства и образованнѣйшая буржуазія.

главнаго общества въ Нью-Йоркѣ. Въ его школѣ затѣмъ воспитывался и былъ нѣсколько лѣтъ помощникомъ въ Нью-Йоркѣ д-ръ Стантонъ Коаттъ, стоящій въ настоящее время во главѣ англійскихъ обществъ независимой нравственности, — личность тоже выдающаяся среди всѣхъ приверженцевъ этого движенія. Даже въ Берлинѣ, пренія по поводу образованія нѣмецкихъ обществъ независимой нравственности возникли подъ неотразимымъ вліяніемъ рѣчи Адлера, единственный разъ имъ произнесенной здѣсь. Онъ до фанатизма сохраняетъ увѣренность въ будущность своего предпріятія. Его абсолютная вѣра есть вѣра фанатика—сектанта; она гипнотизируетъ и его самого, и его приверженцевъ, и служитъ единственнымъ средствомъ его успѣховъ. „О, моя Америка, моя Америка, восклицалъ онъ въ день первой годовщины основанія общества нравственности въ Нью-Йоркѣ, — если бы ты могла — именно ты, даровавшая міру свободу политическую, — принести ему и свободу духовную, такъ сильно желаемую всѣми передовыми людьми; но прежде всего ты должна разорвать духовныя цѣпи, оковывающія твоихъ собственныхъ сыновей и дочерей. Эти тысячи дѣтей, борющіяся изъ за лучшаго будущаго, котораго еще не знаютъ, должны наконецъ придти на помощь другъ къ другу! Мы должны помочь имъ въ этомъ дѣлѣ. Пусть сердца наши соединятся для общей цѣли, и эти люди возвысятся надъ гнетущими и тяжкими заботами, выпавшими на ихъ долю; а это сдѣлаетъ жизнь ихъ болѣе благородной и болѣе славной! Жатва ждетъ, пусть явятся работники!“ (Creed and Deed. p. 178—179). Такова сущность фанатической проповѣди Ф. Адлера.

Мы указали условія, благопріятствующія развитію обществъ независимой нравственности въ Америкѣ. Что же, эти условія настолько ли сильны и настолько ли прочны, что могутъ обезпечить за этими обществами несомнѣнный и прочный успѣхъ, или, по крайней мѣрѣ, могутъ сообщить имъ несомнѣнное превосходство предъ церковными конгрегаціями?

Конечно, нѣтъ! Хотя здѣсь соперничество съ церковными конгрегаціями и не обнаруживается такъ очевидно, какъ въ Европѣ, тѣмъ не менѣе въ дѣйствительности оно существуетъ, какъ мы это указали выше, и только недостаетъ случая для

его явнаго обнаруженія. Что же касается американскаго индивидуализма и духа инициативы, или отсутствія политической борьбы партій, то все это столько же хорошо можетъ служить и для всякаго другаго дѣла, какъ и для развитія обществъ независимой нравственности. Наконецъ, фанатическая личность самаго Адлера не вѣчна и легко можетъ потерять свое обаяніе.

Справедливо замѣчаютъ, что то, чему общества нравственности приписываютъ свою силу, именно это и составляетъ ихъ слабость; и то, чему не придають никакого значенія, именно это и составляетъ могущественнѣйшій рычагъ жизни вообще и нравственной въ особенности. Разумѣемъ религіозныя потребности человѣка. О христіанской религіи можно имѣть какое угодно понятіе, но нельзя не видѣть ея могущества, ея побѣдоноснаго развитія въ родѣ человѣческомъ. Появившись первоначально какъ горчичное зерно, она дѣйствительно разрастается въ величайшее дерево, подъ тѣнью котораго укрывается все человѣчество. Общества нравственности не хотятъ видѣть никакой связи между религіей и нравственностью. Они думаютъ, что только въ нравственности заключается единственная религія, обязательная для членовъ общества. Вотъ подводный камень, о который разобьются эти общества. Нельзя съ плеча рубить гордіевъ узелъ. Существуютъ потребности человѣческаго сердца, которыя не могутъ быть рѣшаемы однимъ почеркомъ пера. *Ни на опытъ, ни научно* заявленіе о независимости религіи отъ нравственности не было доказано послѣдователями занимающаго насъ движенія. Во-первыхъ—*на опытъ*, потому что они не только непрестанно говорятъ о религіи, но и стремятся *„сдѣлать изъ нравственности религію человечества“*, стремятся усвоить нравственности авторитетъ религіи; а потому у нихъ существуютъ опредѣленные культы, съ пѣніемъ, чтеніями, проповѣдью, принятіемъ оглашенныхъ и т. п. Не есть ли это косвенное доказательство того, что человѣчество не можетъ обходиться безъ религіознаго культа? Не есть ли это безмолвное, но знаменательное признаніе въ томъ, что одною проповѣдью о нравственности нельзя достигать тѣхъ цѣлей, къ которымъ они стремятся? А насколько

ихъ суррагатъ религіознаго культа удовлетворителенъ, это видно изъ того факта, что еще не такъ давно одинъ изъ ораторовъ ихъ, М. Г. Мейеръ, заявляя, что онъ не реакціонеръ и не новаторъ, указалъ однако же на новые элементы культа и вмѣсто поклоненія живому Богу предлагалъ ввести поклоненіе отвлеченной „семьѣ“. Во-вторыхъ, ихъ отрицаніе религіи не можетъ быть доказано *научно*. Если кому либо изъ нихъ случится основательно отнестись къ этому вопросу, то они обнаруживаютъ величайшую непоследовательность и впадаютъ въ неразрѣшимыя противорѣчія. Вотъ, на примѣръ, какъ разсуждаетъ о религіозномъ чувствѣ д-ръ Стантонъ Коаттъ: „Религіозное чувство, говоритъ онъ въ первой изъ своихъ рѣчей, къ которому обращаются всегда люди, не существуетъ въ дѣйствительности; оно есть просто продуктъ мечтательнаго воображенія“. Въ доказательство этого д-ръ Коаттъ приводитъ свой собственный опытъ. Онъ разсказываетъ, какъ религіозное чувство нѣкогда обнаруживалось въ немъ, но испарилось какъ фантомъ, когда онъ началъ ближе подвергать его изслѣдованію и проникать въ глубину его. (Глав. V, стр. 58 и 59). Безполезно прибавлять, что то же самое, по его мнѣнію, должно случиться и со всякимъ, кто захотѣлъ бы сдѣлать надъ собой подобное же изслѣдованіе. Не думаемъ, однако же, чтобы подобное доказательство могло быть признано *научно* убѣдительнымъ. Какъ извѣстно, д-ръ Коаттъ не первый старается подтвердить это положеніе подобнымъ опытомъ, и мы не будемъ останавливаться надъ опроверженіемъ его. Признаемъ достаточнымъ только спросить: если дѣйствительно религіозное чувство можетъ быть уничтожено при помощи анализа и размышленія, то не то же ли самое можетъ случиться и съ чувствомъ нравственнымъ, къ которому постоянно обращаются руководители этихъ обществъ? Или Лондонскій „*Lecturer*“ можетъ привести въ подтвержденіе неискоренимости чувства нравственности болѣе основательныя и неоспоримыя доказательства? Вотъ его отвѣтъ. „Если кто нибудь спроситъ насъ: почему я долженъ поступать нравственно, то мы затруднимся дать ему удовлетворительный отвѣтъ. Этотъ вопросъ похожъ былъ бы на то, какъ если бы слѣпой спросилъ насъ, что мы называемъ

солнцемъ и великолѣпиемъ его лучей? Конечно, мы никакимъ образомъ не могли бы объяснить ему этого, но не потому, что намъ неизвѣстно, что такое солнце и свѣтъ его, а потому, что человѣкъ этотъ слѣпъ... Подобное же состояніе можетъ существовать и при отсутствіи чувства въ дѣлѣ воспріимлемости нравственныхъ истинъ. Несомнѣнная испорченность и развращеніе нравственной природы сказывается уже въ самомъ вопросѣ: для чего я долженъ поступать справедливо? Но они становятся очевидными, когда мы поставимъ этотъ вопросъ болѣе опредѣленно и спросимъ: для чего я долженъ воспитывать свое дитя? Почему я не долженъ бить свою жену? Почему я не долженъ убивать своего отца? Почему я не долженъ находить удовольствіе въ жестокости? Если кто нибудь предложитъ подобные вопросы, то мы можемъ только сожалѣть о подобной личности, но не спорить съ ней" (стр. 9 до 10). Итакъ, по мнѣнію нашего моралиста, тотъ, кто лишенъ нравственнаго чувства, долженъ считаться человѣкомъ больнымъ: онъ не можетъ отличить дурнаго отъ хорошаго, потому что не обладаетъ соотвѣтствующей способностью, подобно тому какъ слѣпой, лишенный чувства зрѣнія, не можетъ отличать свѣта отъ тьмы. Но въ такомъ случаѣ повторимъ вопросъ: не то же ли самое надобно сказать и о человѣкѣ, лишенномъ релігіознаго чувства? Не больны ли тѣ, которые его не имѣютъ? И если чувство релігіозное можно анализировать и этимъ заставить его улетучиться подобно химическому тѣлу въ тиглѣ, то не можетъ ли того же случиться и съ чувствомъ нравственнымъ? Гдѣ же доказательство того, что не настанетъ день (да онъ уже и настаеъ, по крайней мѣрѣ, для нѣкоторыхъ), когда основываясь на тѣхъ или другихъ соображеніяхъ, человѣкъ скажетъ себѣ: „чувство нравственное есть иллюзія“. Принимая во вниманіе все сказанное докторомъ Стантономъ Коаттомъ, самъ собою является вопросъ: на чьей же сторонѣ истина? На сторонѣ ли того, кто утверждаетъ или того, кто отрицаетъ существованіе у насъ потребности нравственной жизни? Изъ этого слѣдуетъ, что или нравственность опирается на что-то, столь же непрочное какъ и релігія, или же релігія имѣетъ столь же прочное основаніе, какъ и нравственность.

Что религія есть величайшая сила культурной жизни даже въ Америкѣ, это подтверждается не одними только теоретическими соображеніями, но и многочисленными фактами, заимствованными изъ жизни сѣвероамериканцевъ.

И намъ нѣтъ надобности вдаваться въ какія либо утомительныя изслѣдованія, чтобы найти ихъ. Вотъ одинъ изъ этихъ фактовъ, ясно показывающій, что пренебрегая религіей Ф. Адлеръ неразумно устраняетъ ту культурную силу, которая могущественна и среди его соотечественниковъ.

Извѣстно, что въ послѣднее время громко заговорили о большихъ успѣхахъ, достигнутыхъ американскими неокатоликами (если можно ихъ такъ называть), во главѣ которыхъ стоятъ два католическіе прелата: кардиналъ Джиббонсъ и Монсиніоръ Айрлендъ, архіепископъ Св. Павла. Эти два высокіе сановника католической церкви въ Соединенныхъ Штатахъ, кромѣ религіозной пропаганды, преслѣдуютъ такую же цѣль, какъ и общества нравственности. Эта цѣль—благотворительность. Они слѣшатъ на помощь ко всѣмъ несчастнымъ и угнетеннымъ. Нѣтъ ни одного общественнаго вопроса, которымъ бы они не интересовались и въ которомъ не принимали бы живаго участія для блага всѣхъ несчастныхъ. Они пользуются извѣстностью во всей Америкѣ, къ нимъ являются отовсюду за совѣтами, помощію и наставленіемъ; довѣріе къ нимъ неограничено. И ихъ усилія увѣнчались такимъ успѣхомъ, что они нашли возможнымъ умножить число католиковъ изъ скромной цифры 25 тысячъ, какъ ихъ было въ началѣ столѣтія, до 10 милліоновъ послѣдователей. Соотвѣтственно съ этимъ и число священниковъ, для удовлетворенія церковныхъ нуждъ, должно было возрасти отъ 1 епископа и 30 священниковъ до 90 епископовъ и 900 священниковъ. Ихъ семинаріи распространены повсюду, и даже недалеко отъ Вашингтона находится университетъ, довѣренный ихъ заботамъ и посвященный ихъ дѣлу. Достаточно сказать, что Нью-Йоркъ по числу католиковъ, —второй городъ во всемъ мірѣ послѣ Рима; а Бостонъ, куда впервые переселились пуритане, „отцы пилигримы“, основатели Соединенныхъ Штатовъ, и куда нельзя было проникать иновѣрцамъ подъ угрозой смертной казни, въ настоящее время находится въ рукахъ ка-

толиковъ. Нельзя сказать, далѣе, чтобы первоначально католики находили для себя здѣсь благопріятную почву. На нихъ клеветали и имъ приписывали такія намѣренія, которыя могли бы совершенно опозорить ихъ, если бы это было вѣроятно. Отъ ихъ имени печатали ложныя и грусныя прокламаціи. Ихъ выставяли ненавистниками просвѣщенія и врагами свободы; но ничто не останавливало ихъ торжествующаго шествія.

Въ виду этого факта самъ собою возникаетъ вопросъ: что же за причина, что въ то время, какъ общества независимой нравственности, не смотря на благопріятныя условія, не могутъ и мечтать о какомъ либо равенствѣ по своему развитію и вліянію съ этими христіанами, американскіе католики, не смотря на всѣ препятствія, достигаютъ удивительныхъ успѣховъ? Скажутъ, можетъ быть, что американскіе католики имѣютъ въ средѣ своей много энергичныхъ и дѣятельныхъ людей. Но мы имѣли уже случай замѣтить, что въ обществахъ независимой нравственности, кромѣ Ф. Адлера, въ различныхъ секціяхъ тоже можно насчитать много энергичныхъ и дѣятельныхъ людей. Или, можетъ быть, это объясняется тѣмъ, что дѣйствія монсиніора Айрленда сильнѣе поражаютъ американскій обскурантизмъ и обусловливаютъ всеобщій прогрессъ, чѣмъ дѣятельность д-ра Адлера? Но въ этомъ отношеніи общества независимой нравственности усвояютъ себѣ безспорное превосходство; потому что они дѣйствуютъ именно въ имя прогресса наукъ и во имя этого прогресса исключаютъ церковныя задачи изъ своего реформаторскаго дѣла. Остается только одна причина, и причина эта заключается въ удовлетвореніи религіозныхъ потребностей человѣка. Ею то и объясняется быстрое развитіе американскаго ново-католичества. Предположивши же, что всѣ благопріятныя условія, существовавшія у ново-католиковъ, существовали также и у обществъ независимой нравственности, за исключеніемъ только преслѣдуемой ими религіозной вѣры, нельзя не прійти къ заключенію, что именно эта вѣра и есть та сила, которая окрыляетъ поразительнымъ успѣхомъ дѣло Джиббонсовъ и Айрлендовъ. „Душа требуетъ пищи, говоритъ этотъ послѣдній. Но этой духовной пищи не

могутъ дать ей общества независимой нравственности, тогда какъ всѣ, ходящіе подъ знаменемъ католическихъ прелатовъ, получаютъ ее въ изобиліи“. Для доказательства же того, что именно это и есть та самая пища, которая соотвѣтствуетъ духовнымъ потребностямъ американскаго народа, можно сослаться на слова самого монсиньора Айрленда, который причину социальныхъ успѣховъ американцевъ видитъ въ ихъ религіозности и предсказываетъ имъ еще большіе успѣхи именно на томъ основаніи, что они умѣютъ сочетать идеальныя потребности души съ практическими задачами жизни.

Сопоставляя подобные факты, сравнивая религіозность съ автономною моралью, нельзя не прийти къ убѣжденію, что религіозныя идеи обладаютъ такимъ свойствомъ, какое недоступно гипотезамъ независимой нравственности. Спаситель сказалъ: „Я пришелъ возрещи огонь на землю, и какъ-бы Я желалъ, чтобы онъ возгорѣлся“. И мы дѣйствительно видимъ, какъ этотъ чудный огонь, т. е. религіозный энтузіазмъ, воспламеняется среди народовъ не только во времена ихъ духовнаго банкротства, но и при спокойномъ теченіи ихъ жизни. Ничего подобнаго нѣтъ у автономистовъ. Пусть же не думаютъ общества независимой нравственности, будто они приносятъ человечеству идею, предназначенную возродить міръ, ту истинно благотворную идею, которая, являсь въ средѣ современнаго намъ общества, обнищавшаго духовно, можетъ воспламениться, какъ полоса пороха отъ одного конца земли до другого. Энтузіазмъ главныхъ дѣятелей этихъ обществъ проявляется сильно охлажденнымъ среди американцевъ, а въ Европѣ распространяетъ только дымъ и гарь. И причину этого явленія надобно уже искать не столько въ социальныхъ условіяхъ народовъ, сколько въ неотразимыхъ фактахъ человѣческой души.

III.

Величайшее заблужденіе Обществъ „независимой нравственности“ состоитъ въ натурализмѣ, въ отождествленіи нравственнаго закона съ натуральными или механическими законами природы, въ желаніи превратить жизнь духа въ природную жизнь космоса. Для нихъ нравственный законъ есть только

высочайшій натуральный законъ, одинъ и тотъ же космическій законъ, только проявляющейся на высшихъ ступеняхъ жизни, именно въ самосознательной жизни. Онъ будто бы послѣдовательно и постепенно развивается, совершенствуется и проявляется, переходя изъ потенциальнаго состоянія въ кенетическую силу. Успѣшное или задержанное развитіе этой силы зависитъ уже отъ внѣшнихъ и часто, благопріятныхъ или неблагопріятныхъ, внѣшнихъ условій жизни. Такова сущность этического натурализма. Но не трудно видѣть его коренное заблужденіе. Если и возможно допустить переходъ законовъ неорганической природы въ законы органической природы, потому что законы эти проявляются внутри одной и той же матеріальной природы, каковой переходъ, однако же, оспаривается многими современными намъ учеными: то уже никакъ нельзя объяснить переходъ отъ законовъ природы къ нравственнымъ законамъ; потому что этотъ переходъ есть переходъ къ новому или другому міру, который стоитъ, какъ замѣтилъ уже Гумбольдтъ, въ противорѣчїи или противоположности не съ тою или другою отдѣльною ступенью жизни природы, но со всѣмъ физическимъ космосомъ. Здѣсь возникаетъ нѣчто новое, и это *новое*, предписывающее намъ *сознательный долгъ*, рѣшительно не объяснимо изъ законовъ безжизненной природы. Всматриваясь затѣмъ въ этотъ долгъ, мы ясно сознаемъ, что сущность его состоитъ въ различенїи добра отъ зла, а это такое различіе, которое никакъ не можетъ быть смѣшиваемо или отождествляемо съ полагаемымъ нами различїемъ между здоровьемъ и болѣзнію, между удачею и неудачею, между счастливыми или несчастливыми обстоятельствами жизни. Нравственный законъ возвышаетъ человѣка надъ закономъ природы и дѣлаетъ его гражданиномъ той области, гдѣ царствуетъ свобода, разумность и сознательное достиженіе идеальной цѣли бытія. Въ видимой природѣ господствуетъ *необходимость и сила*, между тѣмъ въ нравственной области царствуетъ *свобода и авторитетъ*. Спрашивается, откуда же возникаетъ нравственный законъ и какъ создается его авторитетъ? Кто и по какому праву возлагаетъ на насъ безусловное нравственное „должно“? Вотъ вопросы капитальной важности,

особенно для автономистовъ, мечтающихъ превратить нравственную жизнь въ религіозную, сдѣлать изъ морали общечеловѣческую религію.

Въ объясненіе факта безусловной обязательности нравственного закона прежде всего матеріалистами, а потомъ гуманистами, альтруистами и эволюціонистами предложено было много гипотезъ, въ общемъ ничего необъясняющихъ, а лишь маскирующихъ отвѣтъ. Но мы остановимся на одной изъ этихъ гипотезъ, наиболѣе современной; такъ какъ она содержитъ въ себѣ квинтъ—эссенцію всѣхъ предшествующихъ гипотезъ и принадлежитъ несомнѣнно наиболѣе талантливому, современному глашатаю безрелигіозной нравственности. Разумѣемъ Спенсера. Онъ говоритъ, что нравственный законъ и его авторитетъ возникаетъ и образуется постепенно посредствомъ расчетливаго и намѣреннаго предпочтенія непосредственныхъ, наличныхъ ощущеній, возникающихъ подъ вліяніемъ внутреннихъ или внѣшнихъ причинъ,—ощущеніямъ или лучше представленіямъ сложнымъ будущихъ возможныхъ ощущеній. Если наличное ощущеніе увлекаетъ насъ на путь порока, то представленіе будущихъ, слѣдующихъ за удовлетвореніемъ наличныхъ ощущеній, неприятностей и огорченій можетъ задержать насъ на этомъ пути и можетъ продиктовать намъ нравственное правило жизни. Съ другой стороны, если наличное ощущеніе для насъ неприятно, то мужественно претерпѣвая его, этимъ самымъ мы иногда создаемъ для себя будущія пріятныя ощущенія, мѣра удовольствій отъ которыхъ превышаетъ мѣру наличной неприятности. Отсюда слѣдуетъ, что наши представленія или чувствованія становятся тѣмъ болѣе *авторитетными* руководителями нравственной жизни, чѣмъ вѣрнѣе наше воображеніе и нашъ разумъ изображаютъ намъ вѣроятныя послѣдствія нашихъ поступковъ, чѣмъ болѣе они удаляютъ насъ отъ наличныхъ или непосредственныхъ ощущеній и нашихъ страстныхъ расположеній и согласуютъ наши наличныя поступки съ будущими или отвлеченными послѣдствіями или чувствами. Эти то отвлеченныя чувства съ предполагаемыми отъ нихъ послѣдствіями и выведенными на основаніи ихъ правилами поведенія, и создаютъ нравственный законъ съ его авто-

ритетомъ, и указываютъ человѣку то именно, что наиболѣе для него выгодно и чего онъ долженъ желать безъ всякаго принужденія ¹⁾).

Согласимся, что это объясненіе нравственной жизни и ея авторитета совершенно вѣрно и не нуждается ни въ какихъ поправкахъ. Пусть вѣрно то, что человѣкъ только потому приходитъ къ нравственному самоопредѣленію, что весь процессъ этого самоопредѣленія выражаетъ собою лишь *предполагаемое* или возможное содержаніе человѣческой жизни, часто противрѣчащее его наличнымъ желаніямъ и расположеніямъ. Но кто же не видитъ, что при такомъ возрѣннн нравственный законъ есть только пустое слово безъ опредѣленнаго смысла и значенія; потому что *непосредственно* въ человѣкѣ существуетъ не нравственный законъ, не нравственное чувство, а только такое или иное представленіе будущихъ условныхъ интересовъ и цѣлей психо-физической жизни. А при этомъ само собою открывается широкое поле для столкновенія не только индивидуальныхъ, наличныхъ цѣлей, но и отдаленныхъ или общественныхъ. При этомъ нравственный законъ неизбежно превращается въ сборникъ житейскихъ правилъ, разнообразный по своему содержанію и, быть можетъ, менѣе обязательныхъ, чѣмъ совѣты врача у постели больного. Во всякомъ случаѣ, *мой* безличный нравственный законъ, какъ прекрасно говоритъ Зеландскій епископъ Мартензенъ, *моя* безличная идея поведенія, не имѣющая Божественной воли своимъ первоначальнымъ источникомъ, не могутъ образовать никакого авторитета для моей воли, не могутъ дѣлать меня несомнѣнно отвѣтственнымъ предъ кѣмъ бы то ни было и предписывать мнѣ границъ. Какъ бы высоко ни возвышался надо мною мой безличный законъ, или моя безличная идея поведенія съ ихъ идеальнымъ или предполагаемымъ совершенствомъ,—всегда будетъ вѣрно, что я имѣю безконечное превосходство надъ этой идеей, и это превосходство состоитъ въ томъ, что я обладаю самосознаніемъ и волею, чего не имѣетъ идея. Это я знаю мою идею, это я знаю мой за-

¹⁾ „Труды“ Е. Д. А. 1881 г. № 10, стр. 152—3.

конъ, и могу наполнять ихъ содержаніемъ согласно съ степенью моего развитія или пониманія. И идея, и законъ, во всякомъ случаѣ, могутъ чертить для меня болѣе или менѣе пріятную картину поведенія, но *обязывать* меня не могутъ. Особенно же важно то, что, если въ дѣлахъ совѣсти, въ которыхъ люди не могутъ быть моими судьями, я долженъ быть отвѣтственнымъ только предъ трибуналомъ безличнаго закона и здѣсь услышать свой приговоръ, то я, а не другой кто, буду защищать мое дѣло; я самъ буду въ послѣдней инстанціи, хотя бы и по нормѣ общепринятаго нравственнаго закона, судить самого себя. Но что при этомъ судѣ, гдѣ мое житейское благоразуміе служить само себѣ авторитетомъ, какъ это предполагаютъ автономисты, авторитетъ закона будетъ являться шаткимъ, слабымъ и ничтожнымъ,—это должно быть понятнымъ для каждаго.

Все это мы говоримъ о нравственности индивидуальной, личной, но что сказать о нравственности общественной или социальной, при которой возникаютъ понятія права, долга и обязанностей? Истинное или дѣйствительное право можетъ основываться только на нравственномъ законѣ, а не на грубой силѣ, и въ сущности должно быть властію одного индивидуума надъ свободою другого, утверждающеюся на такомъ или иномъ пониманіи моральнаго закона, такъ или иначе регулирующаго отношенія людей другъ къ другу. Человѣкъ есть существо свободное и разумное; но въ то же время онъ есть существо зависящее и подчиненное. Въ мірѣ физическомъ онъ зависитъ отъ космической силы, превосходящей его собственную силу; въ мірѣ социальномъ онъ подчиненъ положительному закону, которому хотя и можетъ сопротивляться, но съ рискомъ и опасеніемъ за свою судьбу. Понятно теперь, что если для права единственнымъ основаніемъ будетъ служить такой нравственный законъ, который въ сущности есть сборникъ житейскихъ правилъ, безъ всякой высшей санкціи, то что станетъ съ этимъ правомъ въ рукахъ человѣка властвующаго, но неустойчиваго, колеблющагося ими какъ либо заблуждающагося въ пониманіи требованій нравственнаго поведенія? Съ другой стороны, что станетъ съ долгомъ и обязанностями въ

рукахъ человѣка подчиненнаго, но отрицающаго права другихъ на тѣхъ же основаніяхъ, на которыхъ властвующіе усвоаютъ себѣ эти права? Безъ сомнѣнія, при подобномъ состояніи умовъ всегда открыта широкая дверь деспотизму, интригамъ, анархіи и кровавой революціи. Безъ высшаго общеобязательнаго авторитета, именно безъ религіознаго авторитета, санкцірующаго поступки человѣка и опредѣляющаго его моральное поведеніе, подобныя явленія не только возможны, но и неизбѣжны.

Власть, выражающаяся въ нравственномъ авторитетѣ, обязывающемъ человѣческую свободу безусловнымъ „должно“, не можетъ быть условною, ограниченою; она должна быть безусловною, божественною. Безусловное требованіе можетъ получить свое начало только отъ безусловно Сущаго. Мысль обществъ независимой нравственности, будто воля человѣческая автономна, будто нравственный авторитетъ можетъ возникать естественнымъ путемъ, глубоко противорѣчитъ нравственному чувству и нашей совѣсти. Подобно тому, какъ человѣческая свобода не можетъ быть выведена изъ низшихъ ступеней природы, такъ и авторитетъ, когда говорятъ о его основѣ и сущности, не можетъ быть выведенъ изъ человѣческой свободы, или какимъ либо инымъ, естественнымъ путемъ; потому что авторитетъ нравственнаго закона является въ нашемъ сознаніи съ безусловною обязывающею силою. А это показываетъ, что происхожденіе этого авторитета выше человѣческой природы. Вотъ почему и современные намъ автономисты, отвергая религію или признавая за нею второстепенное значеніе, хотятъ однако же сообщить своимъ моральнымъ правиламъ санкцію религіозную, хотятъ самую нравственность превратить въ религію. Они повторяютъ ту же ошибку, въ которую впалъ еще Кантъ, который утверждалъ, что религіозное мышленіе человѣка должно сводиться собственно къ признанію человекомъ своихъ нравственныхъ обязанностей не за *дѣйствительныя* Божіи заповѣди, а только къ *представленію* ихъ такими, какъ будто бы онѣ дѣйствительно были заповѣдями Божіими ¹⁾. Но развѣ возможенъ для человѣка подобный самообманъ? Ни-

¹⁾ Вотъ его подлинныя слова: Religion ist Inbegriff aller Pflichten, als (in star) göttliche Gebote. См. Правосл. Соборъ. 1898 г., февраль, стр. 222—223.

какими софизмами нельзя заглушить честнаго голоса совѣсти. А потому можно ли строить величественное зданіе нравственной культуры на подобномъ шаткомъ основаніи? Первая буря человѣческихъ страстей разрушитъ это зданіе безъ малѣйшихъ препятствій. А при этомъ открывается, что то, что сказалъ Шопенгауэръ объ автономной морали Канта, вполне приложимо и къ моральному ученію современныхъ намъ автономистовъ. Ихъ моральная доктрина „болтается въ воздухѣ, какъ паутинная ткань мудренѣйшихъ, бессодержательныхъ понятій, ни на чемъ не основанныхъ, а потому ничего и не могущихъ ни поддерживать собою, ни двигать“¹⁾. Въ теоріи, въ научныхъ изслѣдованіяхъ можно, конечно, наблюдать и изслѣдовать моральный фактъ, отдѣльно отъ религіи; но въ дѣйствительной жизни нельзя отдѣлять его отъ факта религіознаго. Что сказали бы, спрашиваетъ Гизо, о физиологѣ, который сталъ бы проповѣдывать, что сердце независимо отъ мозга, на томъ только основаніи, что это два отдѣльные органа, хотя и неразрывно соединенные другъ съ другомъ въ единствѣ человѣческаго бытія? Безъ сомнѣнія, то же надобно сказать и о современныхъ намъ автономистахъ, отдѣляющихъ нравственность отъ религіозности. Они разрушаютъ или даже совершенно уничтожаютъ нормальную дѣятельность этихъ двухъ функций души; потому что съ уничтоженіемъ религіозной жизни, у человѣка не остается даже и простой идеи морали, такъ какъ мораль эта лишается всякаго основанія для нравственной оцѣнки явлений жизни, представляется висящею въ воздухѣ и не можетъ рѣшить, что же собственно и почему именно человѣку надобно признавать одно дѣйствіе нравственнымъ, а другое безнравственнымъ? Такимъ образомъ, не въ абстрактной идеѣ нравственной культуры, или составляемаго нами понятія о высшемъ благѣ, во въ живомъ сознаніи себя, какъ реальнаго образа Верховнаго Существа, человѣкъ можетъ приходить къ дѣйствительному, реальному обоснованію своего нравственнаго развитія и своей культурной жизни.

Въ своихъ поискахъ за высшимъ авторитетомъ для моральныхъ предписаній современные намъ автономисты указываютъ

¹⁾ Правосл. Обзорѣн., тамъ-же стр. 224.

еще на науку. Именно въ ней хотятъ найти норму и высшій критерій всѣхъ моральныхъ поступковъ человѣка. Прекрасно. Но о какой же наукѣ говорятъ они намъ? Мы слишкомъ далеки отъ того, чтобы пренебрегать наукою, напротивъ, мы цѣнимъ ее даже во имя религиозныхъ началъ. Мы вѣруемъ, что Богъ даровалъ намъ разумъ не для того, чтобы мы бесполезно трудились въ дѣлѣ изысканія истины и создавали безцѣнную или даже вредную науку. Но не должно забывать, что наука наша очень неустойчива и разнообразна. Вѣдь наука, какъ и всякое человѣческое произведеніе, можетъ принимать различное направленіе; здѣсь все дѣло зависитъ отъ метода, которымъ человѣкъ пользуется при изысканіи научной истины; здѣсь все дѣло зависитъ отъ того, идетъ ли онъ къ истинѣ прямымъ и вѣрнымъ путемъ, или блуждаетъ по распутіямъ, увлекаясь фантастическими иллюзіями. Итакъ мы снова повторяемъ нашъ вопросъ, о какой же наукѣ говорятъ намъ автономисты? Если о *матеріалистической*, то при ней ни о какой нравственности и ни о какомъ нравственномъ авторитетѣ не можетъ быть и рѣчи, потому что матеріалистическая наука, при своемъ отрицаніи всего духовнаго въ человѣкѣ, можетъ создать лишь нравственность зоологическую. Въ сущности же, и эта послѣдняя нравственность является у матеріалистовъ необъяснимымъ фактомъ. Во всякомъ случаѣ, освобождая себя отъ узъ человѣческой духовности, матеріалисты имѣютъ уже полное право освободить себя и отъ узъ нравственности, и могутъ проповѣдывать евангеліе плоти и плотской разнузданности. Но вотъ въ наше время, какъ извѣстно, на смѣну матеріалистической науки выступила наука *эволюціонная*, дарвинистическая. Можно сказать, что именно она въ настоящее время владѣетъ научнымъ полемъ. Въ чемъ же состоитъ сущность этой науки въ приложеніи къ нравственной жизни человѣка? На чемъ эволюціонисты думаютъ обосновать нравственную жизнь человѣчества? На законѣ приспособленія. Приспособленіе къ окружающей насъ средѣ—вотъ единственный путь, по которому будто бы можетъ и должна двигаться человѣческая жизнь; умѣлое приспособленіе къ этой средѣ—вотъ единственно нравственный и цѣнный образъ дѣйствій человѣка. Нѣкоторые изъ эволюціонистовъ идутъ такъ

далеко, что самое приспособленіе это признають совершающимся безъ участія воли человѣка, а единственно силою механизма природныхъ причинъ. Кто можетъ выдержать напоръ этого механизма и приспособляется къ нему, тотъ счастливъ, тотъ достигаетъ высшей культурной жизни; но кто безсиленъ и не можетъ приспособиться, тотъ погибаетъ и неизбѣжно долженъ погибнуть. Намъ кажется, что у эволюціонистовъ уже нѣтъ ученія о нравственной жизни; оно испарилось въ ретортѣ эволюціоннаго приспособленія. Въ самомъ дѣлѣ, какъ могутъ говорить о нравственной, т. е. свободно-разумной жизни тѣ люди, которые проповѣдуютъ безусловный детерминизмъ и заключаютъ его въ рамки природныхъ причинъ, неотразимо дѣйствующихъ на индивидуумы? Какая надобность человѣку заботиться о своемъ нравственно-культурномъ поведеніи и создавать идеалы жизни, если окружающихъ его природныхъ причинъ, безусловно властвующихъ надъ нимъ, онъ побѣдить не можетъ? Намъ кажется, что даже тѣ иллюзіи, которыми еще такъ недавно увлекались многіе во имя науки, уже не мыслимы у эволюціонистовъ. Разумѣемъ пресловутую формулу свободы, равенства и братства. Въ самомъ дѣлѣ, какая свобода возможна тамъ, гдѣ существуетъ одно только механическое, фаталистическое или вынужденное приспособленіе къ окружающей насъ средѣ? Говорятъ о равенствѣ всѣхъ. Но какое равенство возможно тамъ, гдѣ слабый и немощный человѣкъ долженъ погибать отъ ударовъ сильнаго и хорошо приспособившагося? Говорятъ еще о братствѣ всѣхъ. Но какое же братство допустимо тамъ, гдѣ конкуренція и борьба всѣхъ противъ всѣхъ составляетъ основной законъ жизненной эволюціи? Съ закономъ приспособленія рѣшительно несомѣстимы всѣ эти иллюзіи, ровно какъ несомѣстимы и несомнѣнно нравственные цѣли: гуманность, справедливость, великодушіе и пр. Когда ученые эволюціонисты говорятъ намъ о вырожденіи человѣчества и даже требуютъ этого вырожденія ради людей сильныхъ и способныхъ приспособляться, тогда они являются лишь послѣдовательными и вѣрными учениками своей теоріи. Что же удивительнаго если англійскій премьеръ министровъ уже утверждаетъ, „что сильные христіанскіе народы призваны истребить слабые народы, какъ не культурные и не христіанскіе?“ Онъ является

лишь послѣдовательнымъ и вѣрнымъ ученикомъ Дарвина ¹⁾. Въ виду подобныхъ фактовъ, конечно, было бы клеветою на науку признать эволюціонную теорію сколько нибудь твердымъ основаніемъ для моральной жизни. Здѣсь уже нѣтъ мѣста для морали, по крайней мѣрѣ, для той морали, которую признаютъ христіанскіе народы. Да и самъ Спенсеръ, творецъ эволюціонной морали, указавшій основу ея въ предпочтеніи сложныхъ и отвлеченныхъ чувствованій предъ простѣйшими и непосредственными ощущеніями, въ концѣ концовъ заключаетъ, что авторитетность низшихъ чувствъ, какъ руководителей нашей жизни, далеко не всегда бываетъ ниже авторитетности высшихъ чувствъ, а часто даже выше ихъ, и что въ случаяхъ обыденной жизни скорѣе должно повиноваться непосредственнымъ ощущеніямъ, чѣмъ отвлеченнымъ чувствамъ ²⁾. Намъ кажется, что этими словами Спенсеръ ископалъ уже могилу и для той жалкой морали, которую въ силахъ былъ создать на основаніи эволюціонной теоріи.—Но есть еще одна наука, заявляющая притязаніе на нравственное руководство людей въ ихъ практической жизни. Разумѣемъ политическую экономію. Сущность этой науки можно выразить въ слѣдующихъ не многихъ вопросахъ: что такое богатство и какъ наиболѣе правильно надобно распредѣлить его между всѣми людьми? Эта модная наука, отголоски которой равно можно слышать и въ крайнемъ деспотизмѣ, и въ крайнемъ анархизмѣ, дѣйствительно ли можетъ служить неизбежною основой для моральной жизни человѣчества? Дѣйствительно ли на ней можетъ и должна утверждаться наша нравственная жизнь? Намъ кажется, что нынѣшняя наука о богатствѣ можетъ приводить людей даже къ отрицанію моральной жизни. Спаситель нашъ никогда не порицалъ богатства; но Онъ никогда не училъ и тому, чтобы богатство было полагаяемо въ основу человѣческой жизни. Напротивъ того, Онъ заповѣдалъ вамъ: „ищите прежде всего царствія Божія и правды его, и сія вся приложатся вамъ“. А между тѣмъ въ политико-экономическихъ доктринахъ, по крайней мѣрѣ, во многихъ, дѣло выставляется, какъ разъ наоборотъ. Именно богатство представляется здѣсь основой всей культурной жизни человѣче-

¹⁾ См. прекрасную статью г. Элле подъ заглавіемъ „Окружающая среда и чело-вѣческая жизнь“. Нов. Врем. 1898 г. № 7990.

²⁾ Труды К. Д. А. 1881 г. № 10, стр. 152—3.

ства. Мы очень хорошо знаемъ, что существуютъ доктрины этого рода, облачающіяся въ христіанскую одежду, т. е. сочетающіе практическія задачи жизни съ идеальными цѣлями; но въ сущности эти будто бы христіанскія доктрины едва ли могутъ избѣжать того подводнаго камня, о который разбиваются всѣ эти ученія. И этотъ камень есть житейскій эгоизмъ. Не думаемъ, чтобы эгоизмъ, возведенный въ науку и даже украшенный научнымъ ореоломъ, могъ когда либо послужить основаніемъ для нравственной жизни человѣчества. При томъ же, настолько ли политико-экономическія доктрины устойчивы и тверды, чтобы могли служить неизблемымъ базисомъ для нравственной жизни? Достаточно указать на ихъ разнообразіе, противорѣчія и взаимную борьбу, чтобы видѣть, что это далеко не такъ. Достаточно указать наконецъ на противорѣчія и борьбу среди послѣдователей одного и того же направленія политической доктрины, чтобы видѣть всю неустойчивость этой науки. Такъ, на примѣръ, одни изъ современныхъ намъ марксистовъ говорятъ, что богатство возникаетъ отъ излишней работы рабочаго класса въ пользу капиталиста; другіе говорятъ, что богатство возникаетъ только изъ капитала, обращеннаго въ рабочую силу. Одни говорятъ, что это есть неизбѣжный законъ человѣческой жизни, медленно, но неуклонно ведущій людей къ экономической эволюціи; другіе говорятъ, что никакого такого закона нѣтъ и все объясняется засиліемъ капитала. Карлъ Марксъ даже говоритъ, что капиталъ есть вампиръ, послѣдовательно пожирающій своихъ дѣтей, и кончитъ тѣмъ, что пожретъ самого себя; а религія есть опій, который усыпляетъ и даже умерщвляетъ умъ человѣческій. Кому же здѣсь вѣрить? Горе было бы той морали, которая вздумала бы основываться и регулироваться подобными неустойчивыми положеніями этой науки. Но этого нѣтъ и не можетъ быть. Чтобы наука могла составить для насъ высшій нравственный авторитетъ, для этого она должна обладать двумя существенными чертами—*совершенствомъ* и *силою*. А таковыя черты мыслятся только въ религіи; здѣсь только люди видятъ гармоническое сліяніе *этического* и *физического*. Это единство этического и физическаго, т. е. совершенства и силы, которыя въ личномъ Богѣ выражаются святостію и всемогуществомъ, остается сущест-

веннымъ и для нравственнаго авторитета, и безъ него этотъ авторитетъ не мыслимъ. По этому въ нашемъ внутреннемъ сознаніи долга непосредственно или посредственно присуще убѣжденіе, что нравственный авторитетъ, который сказывается въ нашемъ нравственномъ „должно“, въ одно и то же время есть не только *совершенная* власть, но и власть *могущественная*, которая можетъ сообщать безусловную обязательность законамъ и приговорамъ совѣсти; потому что эти законы и ихъ требованія по своей основѣ и сущности происходятъ отъ Бога. Понятно, что ни этого совершенства, ни этой силы не можетъ сообщить нравственному авторитету никакая наука, никакая безличная идея, или безличное правило поведенія. И вотъ почему желаніе регулировать нравственную жизнь соотвѣтственно съ неустойчивыми положеніями социаль-ныхъ доктринъ, можетъ вызывать лишь величайшее недоумѣніе, можетъ возбуждать болѣе, чѣмъ „загадку сфинкса“. Берлинское общество нравственной культуры, какъ мы видѣли, равно какъ и другія общества подобнаго рода, отказываются разгадывать эту загадку; но нельзя же думать, чтобы этотъ отказъ могъ способствовать выясненію, опредѣленію и устойчивости ихъ нравственной жизни.

Допустимъ однако же, что въ основѣ нравственнаго ученія современныхъ намъ обществъ „независимой“ нравственности нѣтъ отрицанія всего сверхчувственнаго, т. е. духовнаго міра и самаго Бога, хотя это, какъ мы видѣли, противорѣчитъ наличнымъ фактамъ. По крайней мѣрѣ, официально они не отрицаютъ всего этого и говорятъ о вѣроисповѣдной свободѣ, о гуманности, человѣколюбіи, помощи бѣднымъ и т. п.; словомъ, говорятъ о нравственной жизни, какъ принято говорить о ней въ свѣтскомъ обществѣ. Но именно потому, что ихъ нравственность чуждается религиозныхъ основъ, она является жалкими клочками цѣльной христіанской нравственности,—это скошенные и увядшіе цвѣты изъ прекраснаго сада христіанской культуры. Пусть эти общества не указываютъ намъ на просвѣтительную и благотворительную дѣятельность своихъ членовъ, пусть не говорятъ о высоко-нравственной жизни, по крайней мѣрѣ, среди нѣкоторыхъ своихъ послѣдователей. Мы не имѣемъ надобности ни заподозривать, ни отрицать всѣ

эти факты. Но кому же неизвѣстно, что каждый человѣкъ есть сынъ своего времени, сынъ культуры своего народа и что христіанская культура cadaго народа гораздо сложнѣе и богаче идеальнымъ содержаніемъ, нежели та или другая научная теорія или научная доктрина? Мы окружены христіанствомъ, какъ воздухомъ; и хотимъ ли мы или не хотимъ—мы дышимъ этимъ воздухомъ непремѣнно. Прекрасно замѣчаютъ, что духовный обликъ cadaго человѣка не есть произведеніе только его личныхъ усилій, но есть нѣчто сложившееся, даже во многомъ совершенно независимое отъ него, а потому и тѣ нравственныя движенія или факты, которые проявляются въ конкретныхъ случаяхъ, не суть выводы изъ такихъ или иныхъ нравственныхъ теорій, но заложены въ тайникахъ духовной личности и выражаются въ ней незамѣтно для ней самой, какъ элементы общераспространеннаго нравственнаго міропониманія¹⁾. Оказывается такимъ образомъ, что не доктрина независимой морали, а именно христіанскіе элементы поддерживаютъ существованіе этихъ обществъ среди христіанскихъ народовъ, а равно и тѣ элементы ихъ добра, на которые указываютъ члены этихъ обществъ.

Мы старались установить связь между нравственностію и религіозностію; но до сихъ поръ мы были только у порога истины. Истинная нравственность неразрывно связана не съ религіею вообще, не съ одною только отвлеченною идею Бога; но она связана именно съ религіею христіанскою, съ живымъ и царствующимъ въ душѣ христіанской, Спасителемъ міра. Для истинной нравственности необходимо не теоретическое признаніе бытія Божія, но ей необходимо несомнѣнное присутствіе Бога и Его постоянное дѣйствіе на человѣческой духъ. „Если бы у насъ кто спросилъ, пишетъ св. Григорій Богословъ, что мы чувствуемъ и чему поклоняется? Отвѣтъ готовъ: мы чтимъ любовь“. Мы чтимъ любовь, метафизическая, или лучше—религіозная основа которой состоитъ въ томъ, что Богъ есть любовь (Іоан. гл. 4, ст. 16), а живое проявленіе ея въ томъ, что Онъ *перво* возлюбилъ насъ (ст. 19), что Онъ жилъ съ нами, живетъ и теперь, и не оставляетъ насъ сиротами. Именно это сообщаетъ жизненность, силу и энер-

¹⁾ Н. Герасимовъ. „Философія сознанія бытія безсознательнаго“. 1898 г. стр. 9.

гю христіанской любви. Ничего подобнаго въ замѣнъ этого не можетъ представить альтруистическая гуманность или чело-вѣколюбіе. Чтобы убѣдиться въ этомъ, достаточно предложить себѣ слѣдующій вопросъ. Откуда альтруисты выводятъ гуманность, которую полагаютъ въ основу своей нравственности? Одни, (наприм., Бэнъ) выводятъ ее изъ чувства симпатіи, т. е., изъ сознанія или воспоминанія своихъ собственныхъ—возможныхъ или пережитыхъ—состояній; другіе же (напр. Спенсеръ) изъ чувства общительности, т. е., изъ чувства само-сохраненія или сохраненія своего рода. Но тамъ, гдѣ говорятъ о симпатіи, тамъ по тому же праву могутъ говорить и объ антипатіи. И тамъ, гдѣ говорятъ объ общительности, съ одинаковымъ правомъ могутъ говорить и о бѣгствѣ изъ общества и даже о мизантропіи. Эти явленія слишкомъ общезвѣстны, чтобы на нихъ надобно было долго останавливаться. Во всякомъ случаѣ, альтруистъ, руководясь чувствами симпатіи или состраданія, очень тонко можетъ отличать своихъ отъ чужихъ, друзей отъ враговъ, и, относясь доброжелательно къ однимъ, кичливо и даже враждебно можетъ относиться къ другимъ. Онъ даже обязанъ это сдѣлать, признавая земную жизнь свою и своихъ друзей высшимъ и единственнымъ благомъ и встрѣчая въ чужихъ мнимыя или дѣйствительныя преграды къ осуществленію задачъ этой жизни.— Спаситель сказалъ: „кто любитъ Меня, тотъ соблюдетъ слово Мое; и Отець Мой возлюбитъ его, и Мы прійдемъ къ нему, и обитель у него сотворимъ“ (Іоан. 14, 23). Вотъ высочайшій идеаль и высочайшая норма жизни христіанина. Этотъ идеаль и эта норма не только ежеминутно контролируютъ вѣншее поведеніе чело-вѣка, но и слѣдятъ за внутренними расположе-ніями его сердца, располагая его къ непрерывному совершенствованію. Какое дѣло до всего этого, до этихъ сердечныхъ расположеній альтруисту? Въ своей оцѣнкѣ людей онъ руководится учетомъ приносимой ими пользы, а не ихъ нравствен-ными совершенствами или сердечными расположеніями; онъ признаетъ только то добро, которое самъ цѣнитъ и которое можетъ быть доказано статистическими данными и съ цифрами въ рукахъ. Очевидно, не въ альтруизмѣ или гуманности, а только въ христіанствѣ чело-вѣческая нравственность достигаетъ выс-

шей степени совершенства. И христіанскую религію надобно признать необходимою для душъ и обществъ человѣческихъ не только во имя ея практической полезности, но именно во имя ея истины и высокаго внутренняго достоинства. Но довольно! Мы должны окончить.

Въ заключеніе спросимъ, какое же значеніе имѣютъ эти общества среди тѣхъ христіанъ, гдѣ они возникаютъ? Безъ сомнѣнія, они составляютъ собою явленіе новое въ христіанскомъ мірѣ; безъ сомнѣнія также, ихъ дѣятельность направлена главнымъ образомъ на борьбу съ недостатками и несовершенствами мѣстныхъ церковныхъ конгрегацій. Итакъ они объявляютъ себя коррективомъ тѣхъ недостатковъ и несовершенствъ, которыя, по ихъ мнѣнію, существуютъ въ этихъ мѣстныхъ церквахъ. Вотъ лучшее, что можно предположить объ этихъ обществахъ. Дѣйствительно ли существуютъ эти недостатки и несовершенства въ западныхъ церквахъ, не станемъ касаться этого вопроса; но то несомнѣнно, что общества независимой нравственности открываютъ борьбу непосильную и ведутъ ее средствами безцѣльными и бесполезными. Христіанство нельзя вытравить изъ сознанія людей, какъ вытравлено было древнее язычество; потому что христіанство есть божественная сила, побѣждающая міръ. Съ другой стороны, нельзя выдѣлять христіанство изъ современной культуры, какъ нельзя разрушать основанія, не разрушая всего зданія. Напротивъ, надобно желать совершенно противоположнаго; надобно желать гармоническаго сліянія нашей культуры съ высокимъ христіанскимъ ученіемъ. Не вражда, а *миръ на землѣ*—вотъ идеаль христіанина. „Мы не только не считаемъ враждебными, говорятъ профессоръ М. Олесницкій, эти двѣ силы жизни (т. е. христіанство и современную культуру), а напротивъ, считаемъ ихъ необходимо требующими другъ друга... Поэтому задача современнаго культурнаго поколѣнія состоитъ именно въ томъ, чтобы правильнымъ образомъ считать въ гармоническое цѣлое достигнутую имъ культуру и христіанство,—чтобы сдѣлать послѣднее душею первой“¹⁾. Вотъ наша, православная точка зрѣнія на этотъ предметъ.

Е. И—нъ.

¹⁾ Исторія нравственности и нравственныхъ ученій. Кіевъ, 1882 г. ч. I, стр. 282.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ ВОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1898.

№ 14.

ІЮЛЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.

1898.

Пісци вооѣмен.
Върою разумъваемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 31 Іюля 1898 года.

Цензоръ Протоіерей *Павелъ Солтисъ.*

РѢЧЬ

Преосвященнаго Амвросія, Архієпископа Харьковскаго,
ВЪ ДЕНЬ СВЯТАГО ПРОРОКА ІЛІИ ¹⁾.

О значеніи молитвы въ дѣлѣ вѣры.

Въ день празднованія въ честь святаго пророка Іліи, великаго ревнителя о *Господь Богъ Вседержитель* и святомъ законѣ Его (3 Цар. 19, 10), прилично слово о вѣрѣ; а по нуждамъ нашего времени нѣтъ дня, въ который бы намъ, служителямъ церкви, не было благо- временно говорить о вѣрѣ—въ храмахъ, обществен- ныхъ собраніяхъ и въ частныхъ бесѣдахъ. Страшно смотрѣть, какъ нынѣ овладѣваетъ умами христіанъ духъ невѣрія, какъ много возбуждено вопросовъ, со- мнѣній, пререканій и ложныхъ толкованій по всемъ дог- матамъ вѣры и нравственнымъ правиламъ христіан- ской жизни.

Говорятъ, что теперь образованные люди освобож- даются отъ грубыхъ материалистическихъ ученій, что замѣтенъ въ лучшихъ представителяхъ просвѣщеннаго міра „поворотъ къ вѣрѣ“. Но область вѣры безпре- дѣльна и таинственна. Ограниченному уму нашему про- никнуть въ нее такъ трудно, и такъ много въ ней для

¹⁾ Произнесена послѣ литургіи, въ актовомъ залѣ Харьковской духовной Се- минаріи, въ присутствіи двухъ-сотъ десяти учителей и учительницъ церковно- приходскихъ школъ, собравшихся въ Харьковъ для слушанія научныхъ курсовъ.

насъ опасностей уклониться отъ прямого пути къ истинному Богопознанію на распутія сомнѣній и заблужденій. Поэтому радоваться повороту къ вѣрѣ людей невѣровавшихъ мы можемъ только тогда, когда увидимъ въ нихъ готовность обратиться къ вѣрѣ,—не по личнымъ ихъ воззрѣніямъ и понятіямъ о сущности вѣры,—а подъ руководствомъ Самого Творца богооткровенной религіи Господа нашего Иисуса Христа, Который одинъ есть *свѣтъ, просвѣщающій всякаго челоука грядущаго въ мѣръ* (Іоан. 1, 3).

Трудно вообще проникать въ душу челоука и съ точностію опредѣлять его образъ мыслей и нравственное состояніе; но относительно религіозныхъ убѣжденій это всего труднѣе; потому что въ этомъ отношеніи люди наиболѣе склонны къ скрытности, лицемерію, самоизвиненію и самооправданію. Но есть одинъ несомнѣнный и рѣшительный признакъ, по которому всегда можно узнать челоука безъ вѣры,—это отчужденіе отъ молитвы и пренебреженіе къ ней, не по обычной лѣзости, а по убѣжденію въ томъ, что она есть бесполезное упражненіе. Такъ же легко и въ невѣровавшемъ, но начинающемъ молиться узнать челоука обращающагося къ вѣрѣ. Люди образованные, не признающіе необходимости молитвы, могутъ имѣть познанія въ вѣрѣ, но самой вѣры имѣть не могутъ; такъ какъ иное дѣло имѣть мысли и отвлеченныя понятія *о Богѣ*, и иное дѣло познавать *Самаго Бога*. Сущность же вѣры состоитъ въ союзѣ съ Богомъ, устанавливаемомъ и укрѣпляемомъ съ Его стороны призваніемъ насъ къ Нему Его благодатію, а съ нашей—обращеніемъ къ Нему умомъ и сердцемъ, т. е. молитвою. Только въ этомъ союзѣ Богъ открывается челоуку, даетъ Себя чувствовать и опытно познавать, что Онъ есть свѣтъ, жизнь и любовь. *Не любяи не позна Бога, яко Богъ любви есть* (Іоан. 4, 8).

Это значеніе молитвы въ дѣлѣ вѣры Иисусъ Христосъ и Его апостолы раскрыли намъ со всею полнотою, ясностію и убѣдительностію. Но чтобы намъ понять и представить себѣ всю обширность примѣненія этого ученія ко всѣмъ состояніямъ нашей духовной жизни, въ которыхъ прежде всего и больше всего требуется вѣра, а слѣдовательно и молитва о дарованіи и укрѣпленіи вѣры, мы

I. Изложимъ это ученіе въ подлинныхъ выраженіяхъ Священнаго Писанія;

II. Разсмотримъ, какъ приняла его отъ Іисуса Христа и апостоловъ Святая Церковь, какъ ввела его въ свои уставы и направляетъ въ своей просвѣтительной дѣятельности ко благу и спасенію покорныхъ чадъ своихъ;

III. Какъ оно прививается и воплощается въ жизни вѣрующихъ, и

IV. Наконецъ, какія послѣдствія обнаруживаются въ направленіи умовъ и въ нравственной жизни отдѣльных лицъ и цѣлыхъ христіанскихъ обществъ тамъ, гдѣ хотятъ построить вѣроученіе и нравственную жизнь своими силами и по своимъ соображеніямъ, безъ молитвеннаго союза со Христомъ, и безъ Его благодатнаго руководства и помощи.

I.

Извѣстно изъ исторіи, что не умами геніальныхъ людей пріобрѣтены высокія и чистыя истины христіанства, а дарованы намъ Богомъ въ Его откровеніи, по Его безконечной благодати и милосердію къ падшему и заблуждающемуся человѣческому роду. „Благодатію вы спасены чрезъ вѣру, говоритъ апостоль Павелъ, и сіе не отъ васъ,—Божій даръ“ (Еф. 2, 8). Не сами люди и убѣждались въ божественной истинѣ, а утверждались въ ней Его же благодатною силою. „Вѣренъ Богъ, говоритъ тотъ же апостоль, Которымъ вы призваны въ

общеніе Сына Его Иисуса Христа, Господа нашего“ (1 Кор. 1, 9), *да дастъ Онъ вамъ, по богатству благодости своея, силою утвердиться во внутреннемъ чело-вѣцѣ вселитися Христу върою въ сердца ваша* (Еф. 3, 17). Сами провозвѣстники вѣры, пророки и апостолы, были избираемы, просвѣщаемы и руководимы Самимъ Богомъ. „Не вы Меня избрали, говорилъ Иисусъ Христосъ апостоламъ въ послѣдней бесѣдѣ Своей съ ними, а Я васъ избралъ и поставилъ васъ, чтобы вы шли и приносили плодъ“ (Іоан. 15, 16). И цѣлые народы были призываемы къ вѣрѣ по смотрѣнію Божію, относительно ихъ способности и готовности къ принятію истины (Дѣян. 16, 7. 9. 10).

Что же изъ этого слѣдуетъ?—То, что если Богъ, видя насъ безнадежно погибающихъ въ заблужденіяхъ и порокахъ, зоветъ насъ къ Себѣ, то и мы должны стремиться къ Нему, быть при Немъ, какъ дѣти при отцѣ, въ постоянномъ общеніи съ Нимъ, и не отлучаться отъ Него. Если Богу угодно сообщать намъ дары вѣдѣнія и благодатныя силы для нашего духовнаго возрожденія: то и мы должны желать, просить у Него этихъ дарованій, благоговѣнно принимать и по Его руководству употреблять ихъ. Если, наконецъ, мы предназначены къ вѣчному усовершенствованію и блаженству въ жизни съ Богомъ: то мы имѣемъ нужду въ постоянномъ приумноженіи даровъ Его и должны молить Его: *да дастъ намъ свѣтъ и разумъ, да познаемъ Бога истиннаго и да будемъ въ истинномъ Сынѣ Его Иисусѣ Христѣ* (1 Іоан. 5, 20). Итакъ, сколько нужны намъ свѣтъ и сила благодати Божіей для приобрѣтенія вѣры, столько же нужна и молитва.

Самъ Иисусъ Христосъ съ божественною мудростію пробуждалъ въ людяхъ эту потребность молитвы къ Богу для испрошенія у Него вѣры. Такъ, когда одинъ

чадолюбивый отецъ привелъ къ Нему бѣсноватаго сына, прося объ его исцѣленіи, но по маловѣрію своему просьбу свою выразилъ условно: „если что можешь, сжался надъ нами и помоги намъ“, Господь, не отнявъ у него надежды на помощь, указалъ ему, что отъ него самаго зависитъ исцѣленіе сына, если онъ „сколько нибудь можетъ вѣровать,—все возможно вѣрующему“. Дрогнуло родительское сердце отъ мысли, что въ его рукахъ исцѣленіе сына, что онъ можетъ получить и не получить его, что его сомнѣнія могутъ лишить его счастья видѣть сына здоровымъ, и онъ, въ ужасѣ, тотъ часъ произнесъ со слезами эту вырвавшуюся изъ сердца и всегда умиляющую насъ молитву: „*вѣрую, Господи! помози моему неврѣію*“ (Мрк. 9, 17, 24). Сами свв. апостолы своимъ примѣромъ указали намъ, что истинный источникъ вѣры заключается въ молитвѣ къ Богу. Они были постоянно съ Иисусомъ Христомъ, слушали слово Его, видѣли чудеса Его; но Его высокое нравственное ученіе о нестяжательности (Мате. 19, 25), о цѣломудріи (Мате. 19, 10), о прошеніи враговъ (Мате. 18, 21) поражало ихъ; изумляли ихъ и чудеса Его (Мате. 21, 20), однако сердце держало ихъ при божественномъ Учителѣ. Когда многіе, одолеваемые сомнѣніями, оставляли Иисуса Христа, на вопросъ Его, обращенный къ апостоламъ: „не хотите ли и вы отойти?“ они отвѣчали: *Господи, къ кому идемъ? глаголы живота вѣчнаго имамъ* (Іоан. 6, 68). И это ощущение всепобѣждающаго дѣйствія слова Христова на простые сердца ихъ и таинственное духовное общеніе съ Нимъ указало имъ выходъ изъ ихъ опаснаго положенія. Они не просили разрѣшенія сомнѣній, доказательствъ для убѣжденія въ истинѣ, а просили восполненія ихъ недостатковъ, возвышенія ихъ умовъ для усвоенія истины и Его чудодѣйственной силы для укрѣпленія ихъ въ вѣрѣ: *Господи, приложи*

(приумножь) *намъ вѣру* (Лук. 17, 5). Почему св. апостоль Іаковъ по собственному опыту поучаетъ вѣрующихъ: „если у кого изъ васъ недостаетъ мудрости (въ дѣлѣ богопознанія и благочестія), да просить у Бога, дающаго всѣмъ просто и безъ упрековъ, и дастся ему“ (Іак. 1, 5).

Но Господь показалъ намъ, что при нашей немощи, и одной собственной нашей молитвы недостаточно для утвержденія насъ въ вѣрѣ и охраненія отъ опасностей ее утратить. Поэтому Онъ Самъ молился о насъ Отцу небесному. Такъ, апостолу Петру, показавшему наибольшую силу вѣры, исповѣдавшему Его прежде всѣхъ Христомъ, Сыномъ Бога живаго,—получившему имя „камня“ по ожидаемой отъ него твердости въ вѣрѣ, Онъ сказалъ на послѣдней бесѣдѣ съ учениками, въ предвѣдѣніи его паденія: „Симонъ! Симонъ! се, сатана просилъ, чтобы сѣять васъ какъ пшеницу; но Я молился о тебѣ, чтобы не оскудѣла вѣра твоя; и ты нѣкогда, обратившись, утверди братьевъ твоихъ“ (Лук. 22, 31, 32). И не о ближайшихъ только ученикахъ Своихъ Онъ молился, но и о всѣхъ насъ, имѣвшихъ и имѣющихъ увѣровать въ Него, во всѣ грядущія времена: *не о сихъ же токмо молю, но и о вѣрующихъ словесе ихъ ради въ Мѧ, да вси едино будутъ, яко же Ты, Отче, во Мнѣ и азъ въ Тебѣ, да и тѣи въ насъ едино будутъ, да и мѣръ вѣру иметъ, яко Ты Мѧ послалъ еси* (Іоан. 17, 20—21). И съ какою радостію Онъ благодарилъ Отца Небеснаго за первые успѣхи проповѣди семидесяти учениковъ, посланныхъ Имъ по городамъ и селеніямъ земли Іудейской (Матѣ. 10, 5, 6): „въ тотъ часъ возрадовался духомъ Іисусъ и сказалъ: славлю Тебя Отче Господи неба и земли, что Ты утаилъ сіе отъ мудрыхъ и разумныхъ и открылъ младенцамъ. Ей, Отче! ибо таково было Твое благоволеніе“ (Лук. 10, 21).

II.

Св. апостоль Павелъ даетъ такую заповѣдь христіанамъ: „непрестанно молитесь; за все благодарите: ибо такова о васъ воля Божія во Христѣ Исусѣ“ (1 Сол. 5, 17. 18). Такая заповѣдь людямъ плотскимъ и погруженнымъ въ житейскія заботы кажется неисполнимою, но такъ казалось самимъ апостоламъ, когда Господь говорилъ имъ о трудностяхъ богатому войти въ царство небесное: *кто убо можетъ спасенъ быти?* говорили они,—Господь отвѣчалъ: *у чловѣкъ сіе невозможно есть, у Бога же вся возможна* (Матѣ. 19, 25—26). И эта заповѣдь о непрестанномъ содержаніи ума и сердца нашего въ молитвенномъ общеніи съ Богомъ дается намъ апостоломъ не по расчету на наше усердіе и силы, а по убѣжденію въ помощи Божіей. Какъ чистый живительный воздухъ входитъ въ грудь нашу непременно тогда, когда мы открываемъ уста свои и вдыхаемъ его въ себя: такъ и благодать Божія входитъ въ нашу душу, когда мы открываемъ Богу наше сердце, хотя слабымъ дыханіемъ къ Нему, хотя съ тягостнымъ для насъ возношеніемъ къ Нему ума нашего. Прошеніе о помощи въ предстоящемъ дѣлѣ, благодареніе за успѣхъ по совершеніи его, повѣданіе Господу нашей печали въ надеждѣ отъ Него утѣшенія, желаніе освященія Его благословеніемъ нашего счастья и радости,—всѣ эти движенія духа нашего къ Богу суть проявленія нашей вѣры и всѣ отвѣты на молитвы наши отъ Господа Бога, ощущаемые нашимъ сердцемъ,—суть удостовѣреніе, что мы Божіи, что Богъ съ нами, что все необходимое для насъ всегда дано будетъ намъ, какъ Господь сказалъ двумъ слѣпцамъ, просившимъ прозрѣнія съ вѣрою въ Него: „по вѣрѣ вашей да будетъ вамъ“ (Матѣ. 9, 29). Вотъ основанія нашей личной вѣры, открывающейся и дѣйствующей въ душѣ каждаго изъ насъ.

Эти основанія, какъ приняла отъ Христа и апостоловъ, такъ всегда твердо хранить и прилагаетъ къ нашей жизни святая православная Церковь. Отсюда происходятъ ея уставы о домашней молитвѣ, о частныхъ богослуженіяхъ, о спасительныхъ таинствахъ и назидательныхъ обрядахъ. Для кого изъ людей, посящихъ имя христіанъ, все это чуждо, незнакомо, для кого все это представляется излишнимъ и бесполезнымъ, тотъ пересталъ быть христіаниномъ. Но объ этомъ мы скажемъ подробнѣе въ своемъ мѣстѣ.

Наша св. Церковь—не уставы и правила только намъ предписываетъ для воспитанія въ насъ живой и дѣятельной вѣры, а помогаетъ намъ въ этомъ великомъ дѣлѣ своими молитвами. Какъ Господь Иисусъ Христосъ, не оставляя вѣрующихъ только ихъ собственнымъ силамъ, молился о нихъ во дни совершенія подвига нашего искупленія, и нынѣ ходатайствуетъ о насъ предъ Отцемъ небеснымъ; такъ Онъ даровалъ и Церкви силу вседѣйственной молитвы за чадъ своихъ. Она непрестанно молится о нашемъ просвѣщеніи благодатію Божіею и объ утвержденіи насъ въ вѣрѣ.

Никто не можетъ сказать, что православная Церковь когда либо чуждалась научнаго образованія, не заботилась объ основательномъ изученіи исторіи и догматовъ вѣры по возможности всѣми ея чадами; но, зная по опытамъ слабость умовъ человѣческихъ и склонность къ сомнѣніямъ, разномыслию и произвольнымъ толкованіямъ ученія вѣры, она всегда возлагала и возлагаетъ только на Бога и Его благодать несомнѣнную надежду охраненія вѣрующихъ отъ заблужденій. Такъ, съ первыхъ вѣковъ христіанства она установила преподаваніе пастырями Церкви ученія вѣры новообращаемымъ христіанамъ подъ именемъ „оглашенныхъ“; но этимъ не ограничивалась даже при великихъ учите-

ляхъ вѣры, какъ напр. св. Кирилль Іерусалимскій. Она не только научала самихъ оглашенныхъ молиться съ мудрымъ распредѣленіемъ ихъ молитвенныхъ упражненій, но и сама молилась объ ихъ просвѣщеніи. Мы имѣемъ въ актеніяхъ на литургіи оглашенныхъ живое свидѣтельство этого ходатайства Церкви о новопросвѣщаемыхъ, кто бы они ни были и гдѣ бы ни были,—близко къ намъ, или въ отдаленныхъ миссіяхъ и племенахъ намъ не извѣстныхъ: „вѣрніи, объ оглашенныхъ помолимся, всѣхъ приглашаетъ Церковь, да Господь помилуетъ ихъ,—огласить ихъ словомъ истины,—открыеть имъ евангеліе правды,—соединить святой своей соборной и апостольской Церкви“. Она сопровождаетъ оглашенныхъ своими молитвами до самой купели крещенія: „яви, Владыко, лице Твое, на иже ко святому просвѣщенію готовящихся и желающихъ грѣховную скверну оттрясти; озари ихъ помышленія, извѣсти я въ вѣрѣ, утверди въ надежди, соверши въ любви, уды честны Христа Твоего покажи, давшаго Себе избавленіе о душахъ нашихъ“ ¹⁾. И не только о призываемыхъ къ вѣрѣ, но и о самыхъ вѣрныхъ и даже объ уклоняющихся отъ единства вѣры Церковь молится ежедневно. Такъ, одно изъ первыхъ прошеній на литургіи мы слышимъ: „о благосостояніи святыхъ Божіихъ Церквей и соединеніи всѣхъ—Господу помолимся“. И это прошеніе, возглашаемое въ слухъ всѣхъ, она влагаетъ въ тайныхъ молитвахъ въ уста священнодѣйствующихъ: „утоли раздоры Церквей, угаси шатанія языческая, еретическая возстанія скоро разори силою Святаго Твоего Духа“ ²⁾. Это надо помнить всѣмъ нашимъ современнымъ горячимъ ревнителямъ соединенія Церквей, слишкомъ много надѣющимся на

¹⁾ Молитва священнодѣйствующаго на литургіи преждеосвященныхъ Даровъ.

²⁾ На литургіи Св. Василія Великаго.

богословскія разсужденія, тонкія изслѣдованія и силу своего разума. И что особенно (скажемъ кстати) намъ прискорбно видѣть въ этихъ ревнителяхъ,—это готовность за уступку одного зерна въ догматическихъ понятіяхъ со стороны иновѣрцевъ, поступиться, такъ называемыми на ихъ языкѣ, „второстепенными обрядами“, т. е. признать неважнымъ ниспроверженіе этого многовѣтвистаго и цвѣтущаго древа—нашихъ церковныхъ учрежденій, подъ которыми, въ теченіе вѣковъ, православные христіане обрѣтаютъ успокоеніе умовъ, отдохновеніе сердца и прохладу совѣсти.

Такъ, Св. Церковь, научая насъ молиться, сама, во всей полнотѣ своей—земная и небесная, во главѣ съ Ходатаемъ нашимъ Іисусомъ Христомъ,—молится вмѣстѣ съ нами въ общественныхъ богослуженіяхъ о преуспѣяніи нашемъ въ вѣрѣ. Она на своихъ крылахъ подьмлетъ духъ нашъ въ міръ духовный, гдѣ срѣтаетъ насъ Самъ Богъ и Его святая благодать. Нѣтъ возможности ни указать съ точностію, ни даже исчислить всѣхъ приемовъ, какіе употребляетъ она въ своихъ молитвахъ и священнодѣйствіяхъ для пробужденія и укрѣпленія нашей вѣры; но каждый изъ насъ ея благотворныя дѣйствія познаетъ опытно по благимъ плодамъ, какіе являются въ его духѣ и жизни и которые каждый видитъ въ своей совѣсти. Но для болѣе яснаго уразумѣнія духовной силы церковныхъ учрежденій мы, въ видѣ примѣра, укажемъ на значеніе церковныхъ праздниковъ въ дѣлѣ нашего утвержденія въ догматахъ вѣры.

Христіанскіе догматы—не простыя отвлеченныя мысли, которыя каждый ученый человекъ можетъ принимать по выбору, располагать по своему усмотрѣнію и, въ горделивости своего ума, играть ими, какъ философскими ученіями. Наши догматы, скажемъ любимымъ

словомъ современныхъ ученыхъ,—суть *факты*, а по христіанскому выраженію,—это дѣла Божія, совершенныя для нашего спасенія, это событія, которыхъ честный мыслитель ни отрицать, ни исказить не можетъ. Такъ ихъ и ставить предъ взоромъ вѣрующихъ святая Церковь въ своихъ праздникахъ. Она воспоминаетъ событія изъ исторіи вѣры и окружаетъ свои воспоминанія всѣми дивными чертами истины, правды, духовной красоты, какія явилъ въ нихъ Промыслъ Божій въ чудесныхъ знаменіяхъ, а также въ добродѣтеляхъ и дарованіяхъ избранныхъ служителей великому дѣлу нашего искупленія. Церковь воспѣваетъ премудрость и благость Божию, явленную намъ въ домостроительствѣ нашего спасенія, удивляется дѣламъ Божиимъ, благодаритъ Бога, плачетъ о растлѣніи человѣчества, молить о спасеніи всѣхъ, радуется преуспѣянію святыхъ, восторгается свѣтлыми надеждами на вѣчное блаженство вѣрующихъ въ царствіи Божиемъ.

Мы вѣруемъ въ догматъ воплощенія Сына Божія,—но сравните школьное ученіе о немъ съ праздникомъ Благовѣщенія, въ которомъ Церковь воспѣваетъ явленіе архангела, чудную вѣсть о рожденіи отъ Дѣвы Предвѣчнаго Младенца, смиреніе и вѣру Богоматери и научаетъ насъ съ любовію славословить Пресвятую Дѣву: *радуйся благодатная, Господь съ Тобою!* Вспомните праздникъ Рождества Христова, въ который мы воспоминаемъ трогательныя событія его окружавшія: вертепъ, ясли, славословіе ангеловъ, вѣру пастырей, поклоненіе волхвовъ и гоненіе отъ Ирода на Новорожденного, какъ начало Его страданій за спасеніе міра. Вспомните страстную седмицу, когда Церковь плачетъ у креста Спасителя и надъ плащаницею, исповѣдуя вѣру въ силу искупительной жертвы Христовой, и обращаетъ насъ къ печали о грѣхахъ нашихъ. Вспомните, наконецъ,

Пасху, когда, воспѣвая воскресшаго Христа, вы предвкушаете радость вашего воскресенія въ жизнь вѣчную. Вспомните и другіе праздники, и вы поймете, почему, принимая догматы вѣры въ этомъ облаченіи, какое даетъ имъ Церковь, православный христіанинъ благоговѣетъ предъ ними, любитъ ихъ, чтить каждую черту въ ученіи о нихъ, такъ что всякое неосторожное выраженіе о нихъ онъ признаетъ оскорбленіемъ святыни, всякое произвольное измѣненіе въ нихъ и искаженіе,—богохульствомъ. Можно ли такъ утвердить вѣру въ сердцѣ нашемъ самыми лучшими уроками богословія и самыми глубокими изслѣдованіями, какъ утверждаетъ ихъ Церковь своими и нашими молитвами?

III.

Вѣра, о которой мы говорили доселѣ, есть вѣра сердца, соединяемая съ благодатнымъ озареніемъ ума, по слову апостола Павла: *сердцемъ вѣруетъ въ правду* (Рим 10, 10). Но вѣра вообще—есть и нравственная добродѣтель. Въ числѣ трехъ, такъ называемыхъ богословскихъ добродѣтелей, апостоль Павелъ ставитъ ее на первомъ мѣстѣ: *нынѣ пребываютъ вѣра, надежда, любви, три сія* (1 Кор. 13, 13). Какъ добродѣтель, вѣра, по ученію Христову, должна быть проводима въ жизнь: отражать искушенія, побѣждать препятствія, выносить труды, совершать подвиги, приносить жертвы. И въ этихъ то проявленіяхъ и дѣйствіяхъ вѣры, изъ которыхъ и составляется наша нравственная жизнь, для насъ преимущественно требуются молитва.

Здѣсь я признаю нужнымъ сдѣлать небольшую оговорку.—Въ этой части ученія христіанскаго мы встречаемся лицомъ къ лицу съ тѣми образованными христіанами, которые обратили вѣру Христову въ голыя мысли и оторвавши ихъ отъ корней, лежащихъ въ глу-

бинѣ міра духовнаго, ума божественнаго и въ исторіи дѣлѣ Божіихъ для спасенія нашего,—перемѣшали съ человѣческими ученіями и обращаютъ, говоря ихъ языкомъ, въ принципы человѣческаго прогресса, понимая какъ имъ вздумается и самый прогрессъ, или совершенствованіе человѣчества и средства къ его достиженію. И до такой степени они исказили христіанскія истины и ихъ примѣненіе къ жизни, такъ измѣнили самыя ихъ выраженія, наконецъ, такъ пріучили людей образованныхъ говорить ихъ языкомъ, что точныя догматическія выраженія, подлинное слово Христово—имъ представляется страннымъ, а ученіе нашего Господа о тайнахъ міра духовнаго признается дѣтскими мечтами первобытнаго человѣчества наряду съ суевѣріями восточныхъ религій. Скажемъ больше: нынѣ и служитель Церкви порицается, какъ отсталый человѣкъ, когда начинаетъ говорить языкомъ церковнымъ о предметахъ духовныхъ. Что же? И намъ нужно стыдиться ученія Христова и Его божественнаго языка, и мы должны говорить не о спасеніи, а о культурѣ, не о вѣрѣ, а о наукѣ,—не о подвигахъ духовныхъ, а о плотскихъ наслажденіяхъ, не о молитвѣ, а объ увеселеніяхъ? Но пусть передовые люди запишутъ насъ въ разрядъ невѣждъ, какъ нѣкогда записывали и апостоловъ (2 Кор. 11, 6), пусть откажутъ намъ въ чести принадлежать къ ихъ кругу, мы помнимъ грозное слово нашего Господа: *еще кто постыдится Мене и Моихъ словесъ въ родъ семъ прелюбодѣйныхъ и грѣшныхъ, и Сынъ человѣческій постыдится его, егда придетъ во славу Отца Своего, со ангелы святыми* (Мар. 8, 38). И такъ, пусть оскорбляютъ ихъ утонченный философскій вкусъ строгія истины христіанства о грѣхѣхъ и покаяніи, пусть рѣжутъ ихъ слухъ библейскія выраженія: мы говоримъ вѣрнымъ чадамъ Церкви, въ предостереженіе ихъ отъ лжеучителей, мы

проповѣдуемъ дорогое сердцамъ ихъ чистое ученіе Христова, въ любезныхъ имъ выраженіяхъ слова Божія. Но обратимся къ дѣлу.

Первый подвигъ вѣры предстоитъ христіанину *въ борьбѣ съ діаволомъ* и первая потребность въ молитвѣ вѣры открывается въ этой борьбѣ. Но многіе ли нынѣ и изъ вѣрующихъ вспоминаютъ о діаволѣ? А сколько ученыхъ людей, къ его радости и торжеству, совсѣмъ отрицаютъ бытіе его вмѣстѣ со всѣмъ міромъ безплотныхъ духовъ и приписываютъ зло, существующее въ мірѣ естественнымъ недостаткамъ природы человѣческой, надѣясь истребить его силою знанія и успѣхами просвѣщенія! Здѣсь пунктъ раздѣленія людей вѣры отъ „людей ложно направленной науки“. Отсюда видно, какъ первые идутъ за Христомъ, вторые—за врагомъ Его. Нѣтъ между этими путями средняго, ведущаго человѣчество къ совершенству и благополучію: или добро, или зло; или послѣдованіе за Христомъ и впереди свобода отъ грѣха и вѣчное блаженство, или погруженіе въ бездну зла и гибель; кромѣ Іисуса Христа *нѣтъ иного имени подѣ небесемъ*, говоритъ апостоль Петръ, *даннаго въ человечнхъ, о немъ же подобаетъ спастися намъ* (Дѣян. 4, 12). Господь Іисусъ Христосъ въ дарованной намъ Имъ Самимъ молитвѣ научилъ насъ просить Отца небеснаго: *не введи насъ во искушеніе, но избави насъ отъ лукаваго*, указавъ подѣ именемъ *искушенія* зло и опасность дѣлать зло, или впасть въ грѣхъ, и отдѣльно *лукаваго*, какъ виновника зла и врага нашего спасенія. Онъ открылъ намъ и его происхожденіе: *видѣхъ сатану, яко молнію съ небесе спадша* (Лук. 10, 18). Онъ велъ борьбу съ нимъ и побѣдилъ его въ пустынѣ, Онъ предъ своими страданіями предвозвѣстилъ окончательную побѣду, которую совершилъ надъ нимъ силою Своей крестной искупительной жертвы: *нынѣ князь міра сего*

осужденъ есть, изгнанъ будетъ вонъ (Іоан. 12, 31, 16, 11). Діаволь не господствуетъ нынѣ въ родѣ человѣческомъ, какъ было до пришествія Христова во всемирномъ язычествѣ. Ему теперь не было бы совѣтъ мѣста въ мірѣ, если-бы мы сами не открывали ему доступа къ намъ невѣріемъ и грѣхами нашими. Имя Іисуса Христа, благодать Святаго Духа обитающаго въ Церкви, крестъ Христовъ и молитва—вотъ силы низвергающія его въ прахъ. Святые апостолы съ торжествомъ возвѣщали міру: *явился Сынъ Божій да разрушитъ дѣла діаволя* (1 Іоан. 3, 8). *Повинитесь Богу, противитесь діаволу, и бѣжитъ отъ васъ* (Іак. 4, 7).

Первое поприще для борьбы за вѣру силою молитвы Господь указалъ намъ въ нашихъ мысляхъ и чувствованіяхъ. Въ притчѣ о сѣятелѣ Онъ сказалъ, что сѣмя слова Божія, т. е. ученіе вѣры прежде всего похищается у насъ діаволомъ отъ нашего небреженія. Душу безпечную, неохраямую страхомъ Божиимъ и молитвою, Онъ уподобилъ открытой всѣмъ проѣзжей дорогѣ. Какъ по той всегда идутъ и ѣдутъ, такъ и по душѣ безпечной текутъ всякія впечатлѣнія и помыслы, а между ними прокрадывается діаволь и *вземлетъ слово*, т. е. ученіе вѣры отъ сердца нашего (Лук. 8, 12). Какъ это происходитъ, знаетъ всякій христіанинъ, не порабощенный плоти и наблюдающій за своею внутреннею жизнію. Мы въ раннемъ возрастѣ всѣ—вѣрующіе, если воспитаны по христіански и посѣщаемъ церковь. Но вотъ, съ пробужденіемъ сознанія и появленіемъ въ насъ склонностей къ чувственнымъ удовольствіямъ и развлеченіямъ, появляется въ душѣ нашей помыслъ: зачѣмъ эти строгія правила христіанской жизни? да и не напрасно ли Богъ требуетъ отъ насъ трудовъ и лишеній, когда Онъ Самъ открылъ намъ въ природѣ и общественной жизни столько ра-

достей и удовольствій? Это въ насъ говоритъ древній клеветникъ и обольститель, который еще Евѣ внушалъ, что заповѣдію о невкушеніи плодовъ отъ древа познанія добра и зла Богъ, по зависти, лишаетъ первыхъ людей равнаго съ Нимъ божественнаго вѣдѣнія и совершенства: *будете яко бози*. Кто за этими мыслями всѣваетъ въ умъ нашъ помыслы горделивости, самонадѣянности, противленія руководителямъ въ христіанской жизни и гнѣвливости противъ напоминанія о долгѣ и законѣ нравственномъ, чего раньше во дни невинности, мы за собой не замѣчали? Все онъ же, прилѣпляя къ уму нашему свои богопротивныя мысли, и частымъ прираженіемъ вѣдряя ихъ въ нашу душу и дѣлая ихъ нашими собственными. Кто, вопреки нашему желанію, возбуждаетъ возраженія, когда мы съ любовію и вѣрою обращаемся къ слову Божию? Кто поднимаетъ въ умѣ нашемъ сомнѣнія, когда мы со страхомъ и благоговѣніемъ приступаемъ къ святымъ таинствамъ? Кто, наконецъ, къ нашей скорби и ужасу, въ глубинѣ души нашей произноситъ слова и представляетъ картины оскорбительныя для Господа Бога, унижающія Его святыни и дѣла совершенныя Имъ для нашего спасенія? Все онъ же, исконный врагъ нашъ. Объ этихъ, по выраженію святыхъ Отцевъ, „неизрекаемыхъ помыслахъ“ неудобно говорить въ открытомъ словѣ. Кто имѣетъ нужду въ наставленіи по этому предмету, пусть обратится къ великому учителю духовной жизни св. Іоанну Лѣствичнику (Слово 23). Мы знаемъ, что многіе образованные христіане новаго направленія скажутъ на все это: „мы ничего подобнаго не чувствуемъ и въ себѣ не замѣчаемъ“. Это очень естественно. Враги наши, по выраженію св. Іоанна Лѣствичника, „не имѣютъ обыкновенія бороться съ тѣми, которые противъ нихъ не вооружаются“. Въ настоящемъ же случаѣ для насъ по-

учительно видѣть, въ какой глубинѣ нашего духа лежатъ основанія нашей вѣры, гдѣ она зачинается и укрѣпляется, прежде нежели выступить во внѣшнюю жизнь нашу, и какъ нужна намъ прежде всѣхъ разсужденій о вѣрѣ непрестанная молитва къ Совершителю нашего спасенія Господу Иисусу Христу о благодатной Его помощи. Какое важное значеніе имѣеть въ душѣ нашей одинъ только помысль сомнѣнія, Господь показалъ намъ въ примѣрѣ апостола Петра. „Позволь, Господи, мнѣ идти къ Тебѣ по водѣ“, сказалъ Петръ Иисусу Христу, приближающемуся по волнамъ къ лодкѣ учениковъ въ бурю на озерѣ Геннисаретскомъ.— „Иди“, сказалъ Господь. Петръ пошелъ бодро по водѣ, чтобы придти къ Иисусу, но вдругъ, видя сильный вѣтеръ, сталъ тонуть и воскликнулъ: „Господи, спаси меня!— Маловѣрный! зачѣмъ ты усумнился?“—отвѣтствовалъ Господь, и за руку поддержалъ его (Матѣ. 14, 28—31).

Во внѣшней жизни, въ словѣ и дѣлѣ человѣкъ проявляетъ то, что накопилось въ его душѣ. *Благій человекъ*, по слову Господа, *изъ благаго сокровища сердца своего износитъ благая; и лукавый человекъ отъ лукаваго сокровища износитъ лукавая* (Матѣ. 12, 35). Очевидно, что желающій сохранить вѣру въ душѣ своей долженъ уклоняться отъ общества людей злыхъ и примыкать къ добрымъ; но и это, повидимому, столь легкое дѣло, какъ избрать себѣ кругъ близкихъ людей, не дѣлается безъ помощи Божіей. Поэтому Псалмопѣвецъ молится: *отъ человека лукава и отъ мужа неправедна избави мя* (Пс. 139, 1). Апостоль Павелъ называетъ *такихъ* людей „искусителями“ (1 Сол. 3, 5). Какъ много нынѣ у насъ этихъ искусителей, и какъ рѣдки нынѣ люди, износящіе въ общество изъ сокровищницы сердца своего благія слова вѣры, назиданія и духовнаго утѣшенія!

Мы не будемъ излагать общее ученіе объ искушеніяхъ и соблазнахъ, о трудахъ и страданіяхъ въ дѣлѣ сохраненія и преуспѣянія нашей вѣры. Оно образованнымъ христіанамъ болѣе или менѣе должно быть извѣстно. Таковы правила о внутренней сосредоточенности, наблюденіи за своими помыслами, терпѣніи въ страданіяхъ за истину и въ неотразимыхъ несчастіяхъ нашей земной жизни и т. под. Мы уважемъ только современные особенности въ этихъ искушеніяхъ и страданіяхъ, требующія отъ насъ особеннаго вниманія къ себѣ и обращенія къ помощи Божіей.

Соблазны и искушенія относительно вѣры, появлявшіяся и въ другія времена въ области умозрительныхъ разсужденій и преній, нынѣ находятъ себѣ какъ бы подтвержденіе въ опытахъ, представляемыхъ „людьми науки“. Отрицая бытіе личнаго, невидимаго Высочайшаго Существа, современные мыслители прославляютъ и воспѣваютъ „зидительную силу природы“, съ торжествомъ указывая на открываемыя въ ней наукою сокровища знанія и неистощимое обиліе средствъ для пользы и украшенія нашей земной жизни, съ обѣщаніемъ въ будущемъ, безконечнаго прогресса въ этомъ направленіи. При плотской жизни и утратѣ внутренняго сознанія бытія и близости къ намъ Божества, это обоготвореніе природы, это новое идолопоклонство во всей просвѣщенной Европѣ, а затѣмъ, конечно, и у насъ, во многихъ умахъ, ослѣпленныхъ вѣшнимъ блескомъ образованія, колеблетъ и исторгаетъ съ корнемъ христіанскія убѣжденія. Далѣе,—нынѣ не отрицаютъ голословно, бытіе міра безплотныхъ духовъ, а замѣняютъ христіанское ученіе о нихъ научными способами, безъ помощи опытовъ христіанскаго подвижничества входитъ въ общеніе съ этимъ міромъ, посредствомъ извѣстнаго столוגаданія и медіумическихъ явленій. Наконецъ, не отри-

цаютъ просто библейскихъ чудесъ, но, съ помощью научныхъ опытовъ, объясняютъ ихъ законами естественными, показывая свои чудеса гипнотизма и внушеній. Какъ не признать за истину такого ученія о новой религіи людямъ погруженнымъ въ чувственность и осуетившимся въ мечтахъ всезнанія, прогресса и въ непрерывныхъ наслажденіяхъ и развлеченіяхъ? Но христіанину самому простому и не философствующему дано Христомъ Спасителемъ самое вѣрное средство не только открывать всякую ложь въ знаніи, но и распознавать истинныя свойства лжеучителей: „по плодамъ ихъ, узнаете ихъ“ (Матѣ. 7, 16). Усиливающейся въ христіанскомъ мірѣ развратъ и преступленія достаточно обнаруживаютъ достоинство новыхъ ученій. А христіанину мыслящему надобно чаще обращаться къ слову Божію для сравненія чудесъ библейскихъ съ научными, размышлять о знаменіяхъ нашего времени и наблюдать дѣйствія врага нашего спасенія, принимающаго, по слову апостола Павла, видъ „ангела свѣта“ (2 Кор. 11, 14) и имѣющаго нѣкогда оболѣстить весь міръ явленіемъ *человѣка беззаконія, сына погибели, въ знаменіяхъ и чудесѣхъ ложныхъ* (2 Сол. 2, 3—9).

Какъ вѣру во Христа отрицаютъ нынѣ во имя опытовъ научнаго знанія, такъ христіанскую нравственность—во имя искусства и доставляемыхъ имъ наслажденій. Кто можетъ возставать нынѣ противъ литературы?—Но въ ней то, въ такъ называемыхъ поэтическихъ произведеніяхъ, и разносятся по всему міру соблазнительныя описанія и картины, пробуждающія въ невинныхъ сердцахъ порочныя влеченія и раздражающія плотскія страсти. Кто посмѣетъ нынѣ отрицать просвѣтительное вліяніе театра и драматическаго искусства? Но мы знаемъ, что нынѣ выродилось изъ нихъ въ опереткахъ и другихъ совсѣмъ уже не художествен-

ныхъ представленіяхъ. Прежде порокъ являлся во всей своей наготѣ и безобразіи и тѣмъ отталкивалъ отъ себя, но нынѣ онъ влетаетъ въ поэзію и живопись и, какъ тонкій ядъ, поглощается незамѣтно. Отъ этого привмѣшенія порока въ искусство, какъ въ греко-римскомъ язычествѣ это было въ религіозныхъ мистеріяхъ, и происходитъ современное увлеченіе въ безнравственныхъ удовольствіяхъ, прикрываемыхъ искусствомъ. Мы своими глазами видимъ, какъ врагъ, по слову Спасителя, наши молодя поколѣнія „сѣтъ какъ пшеницу“, бросающая ихъ отъ одного заблужденія къ другому, и отъ одной страсти къ другой.

Нынѣ болѣе чѣмъ когда-либо дѣйствуетъ въ душахъ христіанскихъ, во вредъ ихъ нравственному преуспѣянію, острое, мучительное чувство *ложнаго стыда*. Стыдно отстать отъ другихъ въ дѣлѣ научнаго образованія, при такомъ общемъ устремленіи къ нему всѣхъ сословій, стыдно жить просто и бѣдно, согласно съ своими ограниченными средствами; стыдно отстать отъ моды въ одеждѣ и т. под. Не стыдно только зависти, тщеславія, лицемерія, — унижительной страсти тянуться за богатыми, а иногда и позорныхъ способовъ добыванія средствъ для роскошной жизни. Истинныя достоинства христіанина: правота и чистота совѣсти предъ Богомъ, вниманіе къ сужденіямъ и мнѣніямъ о насъ умныхъ и благочестивыхъ людей, пріобрѣтеніе въ средѣ ихъ вѣрныхъ друзей и покровителей, благосостояніе и доброе направленіе семействъ, — все нынѣ продается за минутный успѣхъ предъ свѣтскими людьми, который однако же въ своемъ настоящемъ видѣ, съ теченіемъ времени, непремѣнно окончится истиннымъ стыдомъ и посрамленіемъ. Забыли мы древнюю молитву: „Отврати, Господи, очи мои, чтобы не видѣть суеты; животвори меня на пути Твоемъ“ (Пс. 118, 37).

Но послѣднюю и крайнюю опасность для сохраненія въ душѣ нашей вѣры и требующую особеннаго напряженія молитвы, составляетъ столь многихъ постигающее нынѣ *отчаяніе*. Современная жизнь представляетъ трудности, какихъ не знали наши предки. Представьте себѣ безпрестанно возникающія новыя потребности и привычки,—изысканное воспитаніе дѣтей, усиленное стремленіе къ высшему образованію искусственно подогрѣваемое, тѣсноту въ исканіи службы и средствъ содержанія, непомѣрно развивающіяся въ молодыхъ людяхъ самолюбіе и обидчивость, обманутыя надежды,—роскошь богатыхъ, дѣлающую положеніе бѣдныхъ особенно замѣтнымъ и тяжкимъ,—усиленіе страстей, безпорядочную любовь, невоздержаніе въ разныхъ видахъ, доводящее людей до одуренія и, какъ нынѣ говорятъ, до „ненормальностей“,—и вы поймете, почему для многихъ нынѣ жизнь кажется несносною и и противною. Прибавьте къ этому новое ученіе пессимистовъ, что жизнь такова и должна быть, что отъ нея и ждать больше нечего, что „жить не стоитъ“, что, наконецъ, упованіе на живаго и всеблагаго Промыслителя нашего Бога, есть напрасная мечта,—и для васъ будетъ ясно, отчего такъ умножаются нынѣ самоубійства. Но вѣрующіе молитвенники знали, гдѣ искать просвѣта во мракѣ унынія и тоскѣ, и зывали ко Господу: „изведи изъ темницы душу мою, чтобы мнѣ славить имя Твое“ (Пс. 141, 7).

Доселѣ мы излагали христіанское ученіе о связи вѣры съ молитвою, которая въ сущности составляетъ душу и жизнь нашей вѣры. Теперь переходимъ къ послѣднему поставленному нами вопросу: что происходитъ въ дѣйствительности тамъ, гдѣ оскудѣла молитва, а за нею и вѣра? О, какъ печальна въ этомъ отношеніи окружающая насъ дѣйствительность! Мы изобра-

зимъ ее безъ лести и безбоязненно, пользуясь относящимися къ ней чертами нелицепріятной истины и строгости, съ какою Самъ Иисусъ Христосъ обличалъ іудейскихъ книжниковъ и фарисеевъ, и апостоль Павель—образованныхъ язычниковъ. Мы помнимъ великую заповѣдь, данную намъ святымъ Павломъ въ лицѣ Елископа Тимооея: „проповѣдуй слово, настой во время и не во время, обличай, запрещай, увѣщевай со всякимъ долготерпѣніемъ и назиданіемъ. Ибо будетъ время, когда здраваго ученія принимать не будутъ, но по своимъ прихотямъ будутъ избирать себѣ учителей, которые льстили бы слуху. Ибо отъ истины отвратятъ слухъ и обратятся къ баснямъ. Но ты будь бдителенъ во всемъ, переноси скорби, совершай дѣло благовѣстника, исполняй служеніе твое“ (2 Тим. 4, 2—5).

IV.

Божественное откровеніе во всѣ времена внушало людямъ, что они, какъ существа духовно-тѣлесныя и свободныя, могутъ сохранить и возвысить въ себѣ жизнь духа только въ союзѣ и общеніи съ Богомъ. *Взыщите Бога*, говорить Псалмопѣвецъ, *и жива будетъ душа ваша* (Пс. 68, 33). Иисусъ Христосъ говорилъ ученикамъ своимъ: *Азъ живу, и вы живы будете* (Іоан. 14, 19); *вспруй въ Мя, аще и умреть, оживетъ* (Іоан. 11, 25). Точно также слово Божіе ясно говорить, что въ общеніи съ Богомъ человекъ погружается въ плотскую жизнь и становится подобнымъ неразумнымъ животнымъ: безъ Бога „человекъ въ чести не пребудетъ, говорить Давидъ, но уподобится животнымъ, которыя погибають“ (Пс. 48, 13). Съ особенною ясностію борьбу между духомъ и плотію изобразилъ апостоль Павель (Гал. 5, 17) и окончательное порабощеніе плоти людей, преданныхъ чувствен-

нымъ наслажденіямъ, онъ выразилъ кратко: „ихъ ко-
нець—погибель, ихъ богъ—чрево“ (Филип. 3, 19). Эти
служители „чреву“, такъ называемые практическіе мате-
риалисты, были во всѣ времена (Прем. Сол. 2, 1—21); а
материалисты ученые, т. е. обращавшіе эти воззрѣнія въ
научныя системы, были извѣстны въ греческой филосо-
фіи. Мы, живущіе въ концѣ девятнадцатаго вѣка, со вре-
мени просвѣщенія человѣчества христіанствомъ, имѣемъ
въ изобиліи тѣхъ и другихъ. Не будемъ разбирать ихъ
ученія и препираться съ ними, а рассмотримъ ихъ ха-
рактеръ и нравственное вліяніе на народъ нашъ.

Материалисты практическіе,—это люди, безъ огляд-
ки идущіе за нашимъ вѣкомъ, радующіеся обилію на-
слаждений, какія даютъ имъ современныя открытія
и усовершенствованія, съ торжествомъ повторяющія
принципы „свободы мысли“ для ихъ блуждающихъ
умовъ и „свободы для ихъ совѣсти“, неразборчивой и
притупленной плотскими страстями. Многіе изъ нихъ
считаютъ себя образованными, но ничего основательно
не знаютъ и, по выраженію апостола, „желаютъ быть
законоучителями, но не разумѣютъ ни того, о чемъ го-
ворятъ, ни того, что утверждаютъ“ (1 Тим. 1, 7). Они
отрицаютъ христіанскіе догматы, не умѣя и выразаться
о нихъ, порицаютъ церковныя обряды, не понимая
ихъ смысла, повторяютъ клеветы и остроты, направ-
ленныя на духовенство и на добрыхъ, искренно вѣру-
ющихъ христіанъ, невѣдомо откуда заимствованныя;
они—то, по преимуществу, любятъ спектакли и пиры
ваканунъ праздниковъ и, какъ говоритъ народъ нашъ,
„лба не перекрестятъ“, когда православныя люди мо-
лятся съ усердіемъ и умиленіемъ. Правда, они въ цер-
кви бывають, но только по требованіямъ гражданскаго
долга. Это—дорогіе сотрудники ученыхъ материалистовъ,
распространяющіе въ народѣ ихъ воззрѣнія, подобно

тому, какъ мухи съ больныхъ и мертвыхъ тѣлъ переносятъ чуму и заразительныя болѣзни на здоровыхъ. Спрашивается: за что они ненавидятъ Христа и Его Церковь? На это даетъ намъ отвѣтъ Самъ Господь: „всякій дѣлающій злое ненавидитъ свѣтъ и не идетъ къ свѣту, чтобы не обличились дѣла его, потому что они злы. А поступающій по правдѣ идетъ къ свѣту, дабы явны были дѣла его, потому что они въ Богѣ содѣланы“ (Иоан. 3, 20. 21).

Практическіе матеріалисты полюбили это ученіе потому, что оно прикрываетъ и оправдываетъ ихъ пороки; но матеріалисты ученые имѣютъ особыя цѣли и руководствуются иными побужденіями. Иначе объясняетъ св. апостоль Павелъ и источникъ ихъ ученія. Подъ именемъ плоти онъ разумѣетъ не одво тѣло съ его страстями, но и душу, зараженную грѣхомъ, порабощенную страстямъ, но сохраняющую естественныя способности разума, сердца и свободы. Но какъ страстные сердца, не очищаемыя и не оживотворяемыя благодатію Божіею, становятся скопищемъ пороковъ и влекутъ свободу къ нарушеніямъ закона нравственнаго, такъ и разумъ, не просвѣщаемый ученіемъ божественнаго откровенія и надмѣваемый самомнѣніемъ и гордостію, становится врагомъ божественной истины (2 Кор. 10, 5). Этихъ людей апостоль называетъ „душевными“, неспособными къ чистымъ духовнымъ воззрѣніямъ и добродѣтелямъ. „Душевный человекъ, говоритъ апостоль, не принимаетъ того, что отъ Духа Божія, потому что онъ почитаетъ это безуміемъ, и не можетъ разумѣть“ (1 Кор. 2, 14). И Самъ Христосъ распятый, для вѣрующихъ „Божія сила и Божія премудрость“, душевнымъ людямъ—древнимъ Еллинамъ—казался „безуміемъ“ (1 Кор. 1, 23). Отсюда, изъ развращеннаго ума человѣческаго, происходитъ матеріализмъ, какъ и всѣ ложныя

ученія. Съ этими лжеученіями не всѣ христіане въ состояніи бороться. Какъ же имъ уберечься отъ заблужденій, нынѣ особенно соблазнительныхъ? Для предохраненія отъ нравственныхъ развратителей дано руководство Христомъ Спасителемъ въ не трудномъ различеніи злыхъ плодовъ ихъ отъ добрыхъ, т. е., пороковъ отъ добродѣтелей; но неужели намъ не дано руководства въ божественномъ откровеніи для легкаго и для всѣхъ возможнаго различенія всѣхъ ложныхъ ученій отъ истины? Дано,—и очень ясное, и даже всѣмъ лжеучителямъ дано и одно общее имя. Гдѣ же это, и въ какихъ выраженіяхъ?

Въ посланіи апостола Павла къ Ефесеямъ, обращеннымъ ко Христу изъ язычниковъ, читаемъ: „и васъ мертвыхъ по преступленіямъ и грѣхамъ вашимъ, въ которыхъ вы нѣкогда жили, по обычаю міра сего, по волѣ князя, господствующаго въ воздухѣ, духа дѣйствующаго нынѣ въ сынахъ противленія,... Богъ, богатый милостью, по Своей великой любви, которою возлюбилъ васъ,... оживотворилъ со Христомъ“. (Еф. 2, 1—5). Разберемъ эти слова апостола. Вы были язычниками, говоритъ онъ Ефесеямъ; вы жили по волѣ князя міра, того самаго, котораго побѣдилъ Христосъ; вы были мертвы нравственно, но Христомъ оживотворены. Гдѣ же князь міра сего? Вы освобождены отъ него, недоступны для него; но ему добровольно предаются невѣрующіе во Христа и онъ нынѣ дѣйствуетъ въ *сынахъ противленія*, или, какъ говоритъ апостолъ Петръ, въ „противящихся Божію Евангелію“ (1 Пет. 4, 17). И такъ, вотъ имя всѣхъ лжеучителей, отвлекающихъ человечество отъ его Спасителя,—это *сыны противленія*. Изучайте слово Божіе, будьте тверды въ исповѣданіи *вѣры*,—и для васъ будетъ легко узнать всякаго лжеучителя по тому общему признаку, что онъ *противится* чистому ученію православной *вѣры*.

Итакъ, матеріалисты со всѣми ихъ развѣтвленіями: позитивистами, социалистами, анархистами и пр. суть „сыны противленія“; а ихъ горячность въ распространеніи ихъ заблужденій происходитъ отъ того, что въ нихъ „дѣйствуетъ“ и ихъ воспаляетъ врагъ Христовъ, князь міра сего. Очевидно, что нашъ девятнадцатый вѣкъ сдѣлалъ крупный вкладъ въ ту *тайну беззаконія*, которая, по слову апостола Павла, *дѣется* въ вѣкахъ (2 Сол. 2, 7) и будетъ дѣйствовать до тѣхъ поръ, когда *Сынъ человеческій придетъ, обратитъ ли ству на земли* (Лук. 18, 8)? Ясно также, что всѣ, кто слушаетъ сыновъ противленія, раздѣляетъ ихъ взгляды, имъ снисходитъ, содѣйствуетъ и покровительствуетъ во имя науки и свободы мысли,—всѣ взятыя вмѣстѣ, не знаютъ кому служить и, по слову Спасителя, сказанному Имъ со креста объ Его распинателяхъ: *не вѣдаютъ, что творятъ* (Лук. 23, 34). Я знаю, что тяжело это слово для новыхъ людей науки; но оно истинно, а истинѣ мы измѣнить не можемъ.

Какое значеніе имѣютъ матеріалисты въ нашемъ отечествѣ въ настоящее время? Прежде нежели отвѣтить на этотъ вопросъ, я почитаю своимъ долгомъ сообщить по этому предмету одно слово приснопамятнаго святителя Филарета Митрополита Московскаго, сказанное имъ мнѣ въ уединенной бесѣдѣ, въ шестидесятыхъ годахъ. Выказавъ свою скорбь о возобладавшемъ въ то время разложеніи умовъ, онъ, склонивъ печально голову, тихо произнесъ: „бѣдная Россія! что съ тобою будетъ?“—Чего онъ страшился? Онъ благоговѣлъ предъ царями нашими и чтилъ въ нихъ помазанниковъ Божіихъ. Никто, какъ онъ, изъ учителей нашей Церкви, не говорилъ такъ много и такъ твердо о божественномъ происхожденіи царской самодержавной власти, съ глубочайшимъ убѣжденіемъ въ ея твердости и благотвор-

ности. Онъ уважалъ, какъ знаемъ по опытамъ, христіански настроенныхъ и вѣрныхъ слугъ царскихъ и правителей: какихъ же онъ, при такихъ основаніяхъ для безопасности, опасался бѣдъ, и почему назвалъ нашу великую Россію „бѣдною?“ Бѣды эти вскорѣ по кончинѣ его открылись въ злыхъ умыслахъ, покушеніяхъ и преступныхъ дѣлахъ матеріалистовъ и нигилистовъ, которыя извѣстны всему свѣту. Но владыка смотрѣлъ дальше того краткаго времени, въ которое совершились эти дѣла, и которое мы считаемъ теперь безвозвратно прошедшимъ. Онъ зналъ, что лжеученія и развращеніе пойдутъ въ глубь народа,—что народъ, утратившій вѣру и развращенный,—это бурное море, поглощающее и царей, и мудрыхъ правителей. Конечно, онъ горячо молился о вразумленіи заблуждающихся и объ умиротвореніи церкви и государства. Уповаемъ, что и нынѣ онъ имѣетъ дерзновеніе ходатайствовать о насъ предъ Богомъ. Но бѣда не прошла. Враги церкви и отечества продолжаютъ неустанно работать въ дѣлѣ распространенія своихъ лжеученій, и притомъ съ особеннымъ искусствомъ.

Нѣтъ нужды много говорить о томъ гибельномъ вліяніи, какое имѣетъ матеріализмъ на народъ нашъ. Оно ясно для всѣхъ, кто смотритъ на теченіе нашей общественной жизни съ христіанской точки зрѣнія. Не указывая отдѣльно на практическихъ и ученыхъ матеріалистовъ, на сочувствующихъ и покровительствующихъ имъ, на распространителей поражаемыхъ матеріализмомъ либеральныхъ идей,—мы, по единству ихъ духа и направленія, перечтемъ только ихъ дѣянія и попытки въ умственномъ и нравственномъ разложенію православныхъ людей. Они овладѣли нѣкоторыми періодическими изданіями и весьма искусно распространяютъ въ читающей публикѣ противорелигіозныя и противоположныя

тельственные возрѣнія, не боясь *предостереженій*, въ увѣренности, что предостереженіе только обращаетъ особенное вниманіе на указываемыя имъ статьи. Они тысячами вывозятъ изъ за-границы и распространяютъ въ народѣ запрещенныя изданія. Они рассылаютъ агентовъ для проповѣди возмутительной для христіанина толстовщины съ ея самоизмышленною вѣрою, богохульно искаженнымъ евангеліемъ и анархическими изданіями. Они содѣйствуютъ распространенію зловреднаго штундизма, не гнушаются покровительствомъ и бессмысленной пашковщинѣ. Они готовы поддерживать расколъ и всякія секты, въ видахъ ослабленія ненавистой имъ православной Церкви и поставленія ея въ затруднительныя положенія. Они ненавидятъ церковно-приходскія школы за то, что онѣ стоятъ подъ руководствомъ Церкви и духовенства и охраняютъ вѣру въ народѣ, и потому спѣшатъ строить и размножать свои, съ „научнымъ“ направленіемъ, допуская только по необходимости преподаваніе въ нихъ Закона Божія. Они отнимаютъ иногда дома, предназначенныя крестьянами для церковно-приходскихъ школъ и строятъ свои зданія, чтобы предупредить ихъ открытіе. Они потираютъ руки отъ удовольствія при видѣ учрежденія народныхъ библіотекъ и читаленъ, въ увѣренности, что они проведутъ туда свои „либеральныя книжки“ мимо глазъ добродушныхъ надзирателей. Они радуются открытію всякой самой малой спеціальной школы, не въ видахъ пользы промышленности, а въ томъ убѣжденіи, что крестьянскія дѣти все таки будутъ поставлены на „научную почву“ и не будутъ привязаны къ церковной грамотѣ. Они изощряются въ изобрѣтеніи удовольствій и развлеченій для народа съ цѣлю развить въ немъ склонность и вкусъ къ изысканнымъ плотскимъ наслажденіямъ во вредъ вѣками утвержденной въ немъ Цер-

ковію простотѣ и твердости въ добрыхъ нравахъ и обычаяхъ. Но довольно.

Теперь поставимъ вопросъ чрезвычайной важности: такъ какъ народъ русскій, православный, сталъ предметомъ явной борьбы между ложно направленною наукой и Церковію, то кто будетъ владѣть имъ и насаждать въ немъ сѣмена, свойственныя той и другой сторонѣ? Будетъ ли онъ утверждаемъ въ свойствахъ, воспитанныхъ въ немъ Церковію въ теченіи вѣковъ: въ вѣрѣ, благочестіи, добрыхъ нравахъ, въ любви къ своей святой Церкви и въ беззавѣтной преданности своимъ самодержавнымъ царямъ и отечеству,—или будетъ, по примѣру Западной Европы, развязанъ отъ религіозныхъ и нравственныхъ, такъ нынѣ называемыхъ, „стѣсненій“ и вызванъ къ необузданной свободѣ, со всѣми принадлежностями самочинія, своеволія, вторженія въ правительственныя права,—сходокъ, протестовъ,—до бунтовъ и междоусобій—включительно? Предоставляемъ русскимъ православнымъ христіанамъ дать отвѣтъ на этотъ вопросъ.

Крѣпко надо думать всѣмъ русскимъ мыслящимъ людямъ о современномъ состояніи нашего отечества. Конечно, на насъ служителейъ Церкви прежде всѣхъ лежитъ обязанность охранять вѣру и добрую нравственность въ нашемъ народѣ. Мы, по завѣту Спасителя нашего, должны днемъ и ночью собирать воедино стадо и оберегать ввѣренныхъ намъ Его словесныхъ овецъ отъ рыщущихъ вокругъ него волковъ въ одеждахъ овчихъ (Матѣ. 7, 15). Но и всѣ образованные соотечественники наши, сохранившіе въ душахъ своихъ вѣру и страхъ Божій, какъ члены Христовой Церкви,—владѣющіе словомъ и перомъ должны помогать намъ, подкрѣплять насъ, будить насъ отъ нашей дремоты и безопасности, навѣваемой и на насъ духомъ нашего вре-

мени, какъ будятъ бодрствующіе спящихъ, объятыхъ пламенемъ пожара.

Обращаюсь къ вамъ, почтенные труженики и труженицы церковно-приходскихъ школъ. Вы присные и ближайшіе наши сотрудники въ дѣлѣ духовнаго просвѣщенія нашего народа въ самыхъ зачаткахъ его жизни,—въ крестьянскихъ дѣтяхъ. Смотрите съ благоговѣніемъ на вашу священную миссію. Велика будетъ заслуга ваша предъ Богомъ и отечествомъ, если вы своими трудами и успѣхами превозможете давленіе людей вѣка сего на образованіе народное. Попомните и мое краткое вамъ наставленіе: „кто не молится никогда,—тотъ не имѣетъ вѣры; кто выражаетъ мысли, оскорбительныя для Господа нашего Иисуса Христа и святой Его церкви, тотъ „сынъ противленія“.

Заклучимъ нашу рѣчь словомъ Господнимъ: *жатва многа, дѣлателей же мало: молитесь убо Господину жатвы, яко да изведетъ дѣлатели на жатву Свою* (Матѣ. 9, 37, 38).

Святоотеческое воззрѣніе на значеніе научнаго и философскаго образованія и на отношеніе вѣры къ знанію.

(Продолженіе *).

III.

Отношеніе къ образованію (собственно философій) восточныхъ апологетовъ II вѣка.

Значеніе св. Іустина въ исторіи христіанской мысли. Краткія біографическія свѣдѣнія о св. Іустинѣ, освѣщающія его взглядъ на философію. Взглядъ св. Іустина на философію, какъ цѣнную а) саму по себѣ, и б) по ея пропедевтическому значенію по отношенію къ христіанству. Пункты сходства философіи съ христіанскимъ ученіемъ и взглядъ св. Іустина а) на дѣйствіе Логоса въ мірѣ и б) пользованіе со стороны язычниковъ книгами св. Писанія, какъ на причина сходства философіи съ откровеніемъ. Различіе между философіей и христіанскимъ ученіемъ въ количествѣ и качествѣ познанія истины и объясненіе этого различія св. Іустиномъ. Отношеніе между философіей и откровеніемъ. Наше мнѣніе о взглядѣ св. Іустина на значеніе философіи въ борьбѣ съ врагами христіанства и для раскрытія христіанскаго ученія. Б) *Аѳинагоръ*. Его взглядъ на философію: ея достоинства (частицы истины) и недостатки (разногласія и заблужденія) и ихъ причины, по мнѣнію Аѳинагора. Объясненіе рѣзкихъ отзывовъ Аѳинагора о философіи. Философія, какъ полемическое средство въ борьбѣ со врагами и вспомогательное при раскрытіи христіанскаго ученія. В) *Св. Теофила Антиохійскій*. Его рѣзкіе отзывы о философіи и философахъ и ихъ истинный смыслъ. Истина въ философіи и ея источники, по взгляду св. Теофила. Значеніе философіи для христіанскаго ученія. Г) *Таціанъ*. Черты характера и обстоятельства жизни Таціана, вліявшія на его отношеніе къ языческой образованности. Рѣзкіе отзывы Таціана о языческомъ краснорѣчій, поэзіи, физикѣ, медицинѣ, философіи, философахъ и вообще о греческой цивилизаціи. Д) *Ерміѣ* и его критика философскихъ системъ.

А) Взглядъ на философію св. Іустина Мученика. Первымъ по времени апологетомъ, оставившимъ потомкамъ свой взглядъ на интересующій насъ вопросъ, по крайней мѣрѣ, хотъ на отношеніе философіи къ христіанству, былъ св. Іустинъ Му-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1898 г., № 12.

ченикъ ¹⁾. Изслѣдованіе какъ всѣхъ вообще возрѣній св. Іустина, такъ, въ частности, и его возрѣній на нашъ вопросъ имѣеть въ церковно-исторической наукѣ особую важность. Стоя на рубежѣ двухъ разныхъ эпохъ въ исторіи раскрытія христіанскаго ученія,—съ одной стороны, эпохи мужей апостольскихъ, съ другой, апологетовъ и отцевъ церкви,—Іустинъ мученикъ даетъ жизнь новому направленію христіанской мысли. Первый изъ христіанъ выяснивъ отношеніе идей классической философіи и христіанскаго ученія, онъ первый же, пользуясь сокровищницею этой философіи, положилъ начало, если не богословской наукѣ, то научному богословствованію о христіанскихъ предметахъ. Его вліяніе въ этомъ отношеніи было такъ велико, что, по мнѣнію нѣкоторыхъ ученыхъ, его справедливо можно назвать основателемъ христіанской философіи—христіанскаго богословія, за которымъ шли и послѣдующіе христіанскіе философы ²⁾. Этимъ-то великимъ значеніемъ св. Іустина въ исторіи христіанской мысли и объясняется то обстоятельство, что его сочиненія, возбуждая особый интересъ ученыхъ, подвергались самымъ всестороннимъ и многочисленнымъ изслѣдованіямъ какъ въ западно-европейской, тѣмъ отчасти и въ русской богословской литературѣ.

Родившись язычникомъ и достигши зрѣлаго возраста, Іустинъ, страстно стремясь постигнуть истину, постепенно переходилъ отъ одной философской системы къ другой,—отъ стоиковъ къ перипатетикамъ, отъ перипатетиковъ къ пифагорейцамъ, отъ пифагорейцевъ къ платоникамъ. У платониковъ онъ было уже нашель истинную мудрость и, восхитившись ихъ возвышенной теоріей идей, уже „надѣялся было въ своемъ

¹⁾ Подобно Іустину, и другіе апологеты и отцы церкви II—половины III вв. оставили намъ, какъ увидимъ, лишь свой взглядъ на философію; подробности жъ разсужденія о значеніи какъ вообще научнаго образованія, такъ, въ частности, и разныхъ наукъ встрѣчаются лишь со времени Климента александрійскаго на востоцѣ и Тертуліана на западѣ.

²⁾ „Justinus ipse fundamenta jecit, quibus sequens aetas totum illud corpus philosophematum de religionis capitibus, quod a nobis hodie theologia thetica vocatur, superstruxit“ (Ланге). См. Ueberweg. Grundriss. d. Geschichte d. philos. patr. u. Schol. Zeit 1873 г., стр. 36; Ср. Migne Encyclopedie theologiqua, 1854 г., t. 22. (Dictionnaire de Patrologie t. 3, p. 965—966).

безразсудствѣ созерцать и самого Бога“¹⁾. Но случайно встрѣтившійся съ нимъ однажды на морскомъ берегу незнакомый старецъ убѣдилъ Іустина какъ вообще въ недостаточности естественной философіи, такъ, въ частности, въ недостаткахъ и философіи платоновой, а вмѣстѣ съ тѣмъ указалъ ему на ветхозавѣтныхъ пророковъ и святыхъ и богодухновенныхъ мужей, какъ на источникъ самой чистой истины²⁾. Подъ влияніемъ отчасти этой бесѣды съ мудрымъ старцемъ, отчасти же — чтенія св. Писанія и соединеннаго съ нимъ воздѣйствія благодати, а также непоколебимой твердости исповѣдниковъ Христа предъ угрозами, поношеніями и самыми муками, Іустинъ рѣшился принять христіанство и, дѣйствительно, крестился на 30 году своей жизни³⁾. Этотъ переходъ Іустина къ христіанству былъ настолько же простъ и послѣдователенъ, какъ и прежніе переходы его отъ одной философской системы къ другой; Іустинъ видѣлъ въ немъ не отреченіе отъ философіи, а только перемѣну философскихъ убѣжденій; поэтому то онъ до конца своей жизни и не оставлялъ философскаго плаща⁴⁾. Это обстоятельство уже заранѣе не позволяетъ ожидать отъ Іустина безусловнаго порицанія философіи, этой главной стихіи греческаго образованія. Такъ въ дѣйствительности и было.

Убѣдившись путемъ строго философской работы мысли въ безсиліи разума познать истину и, такимъ образомъ, испытавши пользу философіи самымъ дѣломъ, Іустинъ разъ навсегда усвоилъ себѣ тотъ высокій взглядъ на философію, что она сама по себѣ вещь прекрасная, стоящая полнаго и обстоятельнаго изученія. „Безъ философіи и здраваго разума никто не можетъ обладать мудростію“, пишетъ св. Іустинъ въ одномъ изъ своихъ произведеній. „Поэтому всякій человекъ долженъ философствовать и почитать это дѣло важнѣйшимъ и превосходнѣйшимъ, а прочее—вторымъ и третьимъ, и если что дѣлается съ философіею, то бываетъ въ мѣру и достойно уваженія; а безъ нея вредно и унижительно для тѣхъ, которые берутся за это“⁵⁾.

¹⁾ Разговоръ съ Триф., гл. 2 въ „Памятникахъ древней христ. письменности въ русск. перев.“, т. 3, стр. 143—146, Москва, 1862 г.

²⁾ Ibid, гл. 37; стр. 146—155.

⁴⁾ Ibid, гл. I, стр. 141.

³⁾ Ibid, гл. 8, стр. 156.

⁵⁾ Ibid, гл. 3, стр. 147.

Обладаніе философіей способствуетъ даже лучшему управленію государствомъ, такъ что „если правители и народы не будутъ философствовать, то гражданскія общества не могутъ и благоденствовать“ ¹⁾. Но наибавнѣйшее достоинство философіи состоитъ въ ея пропедевтическомъ значеніи по отношенію къ христіанству. „Философія“, говоритъ св. Іустинъ, „по истинѣ есть величайшее и драгоцѣннѣйшее въ очахъ божіихъ стяжаніе: она одна приводитъ насъ къ Богу (говоритъ по своему собственному опыту) и дѣлаетъ насъ угодными Ему, и подлинно святы тѣ, которые устремляли свой умъ къ философіи“ ²⁾. Относительно приведенныхъ отзывать св. Іустина о философіи нужно замѣтить, что они относятся не къ одной какой-либо философской системѣ и даже не къ языческой философіи вообще, но къ философіи, какою она должна быть. Это ясно видно изъ словъ, сказанныхъ св. Іустиномъ непосредственно за этимъ отзывать: „но многіе не угадали, что такое философія и для какой цѣли она ниспослана людямъ, иначе бы не было на платониковъ, на стоиковъ, на перипатетиковъ, ни теоретиковъ, на пифагорейцевъ, потому что это знаніе только одно“ ³⁾. Но собственно языческую философію Іустинъ не только не презиралъ, но глубоко уважалъ. Признавая, что „между тѣми, которые носятъ имя и одежду философовъ, есть также люди, не дѣлающіе ничего соотвѣтственнаго ихъ званію... а нѣкоторые изъ нихъ учили и безбожію“ ⁴⁾, Іустинъ въ то же время рѣшительно утверждаетъ, что многими философами было сказано не мало дѣльнаго, истиннаго и прекраснаго, достойнаго нашего полного изученія и усвоенія ⁵⁾. „У нихъ“, говоритъ онъ, „у всѣхъ, кажется, есть сѣмена истины“ ⁶⁾, такъ какъ „всѣ тѣ писатели посредствомъ врожденнаго сѣмени Слова могли видѣть истину“ ⁷⁾.

Но св. Іустинъ не ограничивается только общимъ утвержденіемъ сходства между христіанствомъ и лучшими явленіями

¹⁾ 1 Апол., 3 гл., стр. 39; Ср. Платона „De Republica“, 1. V.

²⁾ Разг. съ Триф., гл. 2, стр. 143.

³⁾ Ibid, гл. 2, стр. 143—144.

⁴⁾ 1 Апол. 4, 41 стр.

⁵⁾ 1 Апол. 44, стр. 82—83; II Апол., 13 гл., стр. 128—129.

⁶⁾ 1 Апол. 44, 83 стр.

⁷⁾ II Апол., 13, 129 стр.

язычества. Желая подтвердить этотъ взглядъ, онъ указываетъ, въ частности, и на то, въ чемъ именно ученіе христіанъ имѣетъ сходство съ язычествомъ, и для этого подыскиваетъ въ философскихъ системахъ истины, одинаковыя съ христіанскими. Такъ, рассуждалъ онъ, христіане вѣрятъ въ будущую жизнь и будущія награды и наказанія; но и „Платонъ также говорилъ, что грѣшники придутъ на судъ къ Радаманту и Миносу и будутъ ими наказаны“,— слѣдовательно, и его ученіе сходно съ христіанскимъ, хотя и не вполне ¹⁾. Христіане учатъ объ огнѣ, но сходно съ ними объ этомъ учатъ и язычники: „и Сивилла и Истаспъ говорили, что тлѣнныя вещи будутъ истреблены огнемъ. А такъ называемые стоическіе философы утверждаютъ, что и самъ Богъ разрѣшится въ огонь... Когда (мы, христіане) говоримъ, что все устроено и сотворено Богомъ, то окажется, что мы высказываемъ ученіе Платоново; когда утверждаемъ, что міръ сгоритъ, то говоримъ согласно съ мнѣніемъ стоиковъ; и когда учимъ, что души злодѣевъ, и по смерти имѣя чувствованіе, будутъ наказаны, а души добрыхъ людей, свободныя отъ наказаній, будутъ жить въ блаженствѣ, то мы говоримъ то же, что и философы. Утверждая, что не должно поклоняться дѣлу рукъ человѣческихъ, мы говоримъ то же, что Менандръ комикъ и другіе подобныхъ же мыслей: они говорили, что художникъ выше произведенія“ ²⁾. „И если мы говоримъ, что Слово, которое есть первородный Божій, Иисусъ Христосъ, Учитель нашъ, родился безъ смѣшенія, и что Онъ распятъ, умеръ и воскресши вознесся на небо, то мы не вводимъ ничего отличнаго отъ того, что вы говорите о такъ называемыхъ у васъ сыновьяхъ Зевса“ ³⁾. „Если же мы говоримъ, что Онъ, Слово Божіе, родился отъ Бога особеннымъ образомъ и выше обыкновеннаго рожденія, то... пусть это будетъ у насъ обще съ вами, которые Гермеса называете Словомъ—вѣстникомъ отъ Бога... Если мы говоримъ, что Онъ родился отъ Дѣвы, то почитайте и это общимъ съ Персеемъ. Когда объявляемъ, что Онъ исцѣлялъ хромыхъ, разслабленныхъ и слѣпыхъ, отъ рожденія, и воскрешалъ мертвыхъ, то и въ этомъ случаѣ должно предста-

1) 1 Апол. 8, 44.

2) 1 Апол. 20, 57—58 стр.

3) 1 Апол. 21, 58.

вить, что мы говоримъ подобное тому, что говорятъ о дѣянiяхъ Эскулапія¹⁾. Сколько есть и еще у языческихъ философовъ истинъ, похожихъ на христіанскія! Откуда же, спрашивается, у язычниковъ все это чаяніе христіанства? Какимъ образомъ достигли они познанія истины, которую мы у нихъ находимъ?

На этотъ вопросъ св. Іустинъ отвѣчаетъ своимъ замѣчательнымъ ученіемъ о Логосѣ, отъ начала міра просвѣщающемъ всѣхъ людей,—ученіемъ, которое онъ нашелъ у Іоанна Бгослова и въ нѣкоторыхъ философскихъ системахъ. Логосъ, по Іустину, есть божественный разумъ, проявляющійся „во всемъ“ и, въ частности, въ людяхъ. Богъ, говоритъ Іустинъ, „сотворилъ родъ человѣческій разумнымъ и способнымъ избирать истинное и дѣлать доброе... ибо всѣ сотворены разумными и способными къ созерцанію“²⁾. Поэтому, разуму, Логосу „причастенъ весь человѣческій родъ“³⁾. Этотъ „Логосъ есть Сынъ Божій. Называется Онъ и ангеломъ, и апостоломъ, ибо Онъ возвѣщаетъ все, что должно знать, и посылается для открытія того, что возвѣщается“... „И Онъ прежде въ видѣ огня и въ безтѣлесномъ образѣ являлся Моисею и другимъ пророкамъ, а нынѣ сдѣлался человѣкомъ отъ Дѣвы, по волѣ Отца, для спасенія вѣрующихъ Ему“⁴⁾ и нарекъся Іисусомъ Христомъ⁵⁾, такъ что Логосъ есть Христосъ⁶⁾. Такимъ образомъ, хотя Логосъ въ собственномъ смыслѣ или само Слово, надѣляющее человѣка разумомъ, явилось только въ лицѣ Іисуса Христа, но это же самое Слово дѣйствовало и въ мірѣ языческомъ, такъ что „все, что когда либо сказано и открыто хорошаго философами и законодателями, все это ими сдѣлано соответственно мѣрѣ находенія ими и созерцанія Слова“⁷⁾; „всякій изъ нихъ говорилъ прекрасно потому именно, что познавалъ отчасти сродное съ посѣяннымъ Словомъ Божиимъ“⁸⁾. Такимъ образомъ, источникъ истины какъ въ христіанствѣ, такъ и въ философіи, по Іустину,—одинъ и тотъ же: это—божественное Слово, просвѣщающее всякаго человѣка, грядущаго въ міръ. Но тогда, продолжаетъ Іустинъ,

1) 1 Апол. 22, 59—60.

4) 1 Апол. 63, 103—105.

7) II Апол. 10, 124.

2) 1 Апол. 28, 66.

5) 1 Апол. 5, 42.

8) II Апол. XIII, 129.

3) 1 Апол. 46, 85.

6) II Апол. 6, 120.

и все прекрасно сказанное ихъ мыслителями—наше христіанское ¹⁾ и тѣ, которые жили по разуму, суть христіане, хотя бы считались и безбожниками ²⁾, равно какъ и наоборотъ: христіане суть не что иное, какъ философы между варварами ³⁾.

Но св. Іустинъ указываетъ въ своихъ твореніяхъ и другой способъ познанія истины языческими философами, поэтами и законодателями, способъ, высказанный еще александрійскимъ іудеемъ Аристовуломъ и особенно развитый Филономъ. Это—заимствованіе язычниками истины изъ священныхъ книгъ еврейскихъ, какъ древнѣйшихъ: „во всемъ“, замѣчаетъ Іустинъ, „что философы и поэты говорили о безсмертіи души, о наказаніяхъ по смерти, о созерцаніи небснаго и о подобныхъ предметахъ, пользовались они отъ пророковъ“ ⁴⁾. Такъ, напримѣръ, если стойки говорили о всемірномъ пожарѣ, поэты—о подземномъ мірѣ, то этому они научены отъ Моисея ⁵⁾. Іустинъ мученикъ неоднократно утверждаетъ, что Платонъ, Пивагоръ и другіе философы были въ Египтѣ, познакомились тамъ съ писаніями пророка Моисея и заимствовали изъ нихъ многія истины, причемъ въ большинствѣ случаевъ нѣсколько извратили эти истины отчасти изъ-за страха народа, отчасти по своей неспособности вполне уразумѣть ихъ ⁶⁾ и отчасти, наконецъ, по внушенію демоновъ ⁷⁾. Такимъ образомъ, не только тотъ ростокъ истины, который вложенъ въ душу каждаго человѣка божественнымъ Словомъ, но и непосредственное заимствованіе изъ ветхозавѣтныхъ книгъ—вотъ, по взгляду св. Іустина, тотъ путь, которымъ шли и достигали истины языческіе мудрецы.

¹⁾ II Апол. 13, 129. ³⁾ I Апол. 7, 43 стр. ⁵⁾ I Апол. 44, стр. 82—83.

²⁾ I Апол. 46, 85. ⁴⁾ I Апол. 60, 99—100.

⁶⁾ I Апол. гл. 59—60; Увѣщ. къ Эллин. гл. XIV, XX, XXII, XXV—XXVII, XXIX—XXXI, XXXIII и др.

⁷⁾ I Апол. 54, 93; 64, 105 и др. Это послѣднее мнѣніе, раздѣляемое, какъ увидимъ, и другими отцами и учителями церкви, напр. Теофиломъ Антиохійскимъ (Къ Автолику, кн. I, гл. 37), Климентомъ Александрійскимъ (Строматы, кн. I, гл. 21 и 24 и др.), Тертуліаномъ (Апол. гл. 18—19, 45—47; De anima с. 5), Таціаномъ (противъ Грековъ гл. 40), Афинагоромъ (моленіе за христіанъ гл. 9), Минуціемъ Фельсомъ (октавій, гл. 34), Евсевіемъ (Ргаер. evang. I II, с. 20 и др.), Августиномъ (De civit. Dei, I. VIII, с. 12) и др.), исторически не совсемъ вѣрно.— См. исторію этого вопроса, литературу о немъ и наиболѣе правильное рѣшеніе его въ прекрасной книгѣ проф. Е. И. Довагина „Объ отнош. писат. классическихъ къ библейскимъ, по воззрѣніямъ христіанскихъ апологетовъ“, СПб., 1872 г.

Находя много истиннаго, добраго и нравоучительнаго въ языческихъ произведеніяхъ и объясняя это сходство философіи съ христіанствомъ, какъ ему казалось справедливымъ, Іустинъ, желая точнѣе выяснитъ отношеніе язычества и его философіи къ христіанству, постарался, кромѣ ихъ сходства, указать и различіе. Это различіе, по его взгляду, состоитъ въ томъ, что въ то время, какъ христіанство есть единая, полная и совершенная истина, язычество имѣетъ только ея проблески или ея предчувствованіе. Если мы и оставили греческихъ философовъ, говорить Іустинъ, то „это не потому, что ученіе Платоново совершенно различно отъ Христова, но потому, что *не во всемъ* съ нимъ сходно, равно какъ и ученіе другихъ какъ-то: стоиковъ, поэтовъ и историковъ“¹⁾. Это несходство языческой философіи съ христіанствомъ зависитъ, по взгляду Іустина, частію отъ образа заимствованій, сдѣланныхъ греческими мыслителями, частію же и преимущественно отъ различія Логоса—Христа отъ Логоса всѣхъ людей. Первые, т. е. заимствованія изъ священныхъ книгъ еврейскихъ, были сдѣланы безъ должной внимательности и надлежащаго разумѣнія, что видно изъ противорѣчія философовъ въ изложеніи заимствованныхъ ими истинъ²⁾. Различіе же Логоса Христа отъ Логоса всѣхъ людей состоитъ въ томъ, что въ лицѣ Іисуса Христа вочеловѣчился и открылся людямъ „ὁ πᾶς Λόγος“ (все Слово) или „τὸ λογικὸν τοῦ ὁλοῦ“³⁾, тогда какъ всѣ другіе люди имѣютъ только „σπέρματα τοῦ Λόγου“⁴⁾ (сѣмя Слова) или „μέρος λόγου“⁵⁾, почему и живущій въ нихъ Логосъ называется просто „σπερματικός“⁶⁾. Лица, имѣющія въ себѣ такого (σπερματικός) Логоса, обладаютъ не всею истинною, но лишь „σπέρμα ἀληθείας“ (сѣменемъ истины), такъ какъ ихъ „γνώσις (вѣдѣніе) лишь κατὰ τὸν σπερματικὸν λόγον μέρος“ (часть сѣмени слова)⁶⁾. Напротивъ, лица, вѣрующія во Христа и принявшія ученіе πᾶς-α Λόγος-α имѣютъ знаніе совершенное, они обо всемъ судятъ „κατὰ τὴν τὸν παντὸς λόγου, ὁ ἐστὶ Χριστός, γῶσιν καὶ θεωροῦσιν (по всему Словоу, которое есть Христосъ, знаніе и видѣніе)⁷⁾. Такимъ образомъ,

1) II Апол. 13, 128—129 стр.

2) I Апол. 44, 82—83 стр. и др.

3) II Апол. 8, 10 гл.

4) II Апол. 8 гл.

5) II Апол. II, 13.

6) II Апол. II, 8.

7) Ibid.

по взгляду св. Иустина, Логосъ Христа есть самый первообразъ истины, а человѣческій разумъ только слабый ея отобразъ. Поэтому и философія языческая, какъ лишь сѣмя божественнаго Логоса, лишь отобразъ ея, имѣетъ въ себѣ познаніе истины—лишь частичное, отрывочное.—Изъ изложеннаго взгляда св. Иустина на различіе между разумомъ естественнымъ и Откровеніемъ, философією и ученіемъ христіанскимъ, повидимому, можно заключить, что это различіе только количественное: одно изъ нихъ—цѣлое, а другое—часть, въ одномъ—истина въ своемъ полномъ развитіи, а въ другомъ только въ зародышѣ. Но это только повидимому. Правда, Логосъ—источникъ свѣта въ язычествѣ и Логосъ—учитель христіанъ—одинъ и тотъ же, но дѣйствія Его въ томъ и другомъ случаѣ существенно различны. Въ язычествѣ откровеніе истины зависѣло отъ нравственной приемлемости каждаго человѣка, въ христіанствѣ оно—дѣло божественной благодати; тамъ—откровеніе, посредствуемое человѣческимъ разумомъ, зависящее отъ степени развитія послѣдняго, здѣсь—откровеніе вполнѣ сверхъестественное, благодатное. „Всѣ тѣ (языческіе) писатели“, по словамъ Иустина, посредствомъ врожденнаго сѣмени Слова могли видѣть истину, но *темно*. Ибо иное дѣло сѣмя и нѣкоторое подобіе чего-либо, данное по мѣрѣ приемлемости, а иное то самое, чего причастіе и подобіе даровано по Его благодати“ ¹⁾, такъ что въ собственномъ смыслѣ истинная философія есть только одна: это—христіанство“ ²⁾. Такимъ или инымъ отношеніемъ къ христіанству должны быть измѣряемы и по нему (отношенію) цѣнными всѣ философскія системы. Такую оцѣнку философскихъ системъ Иустинъ, дѣйствительно, и произвелъ—и что же увидѣлъ?

Разсмотрѣвъ системы циниковъ ³⁾, стоиковъ ⁴⁾ и перипатетиковъ, пиагорейцевъ и, наконецъ, платониковъ ⁵⁾, онъ въ концѣ всего пришелъ къ заключенію, что даже возвышеннѣйшая изъ этихъ философскихъ системъ—платоновская, какъ произведеніе ума человѣческаго, какъ обнаруженіе только бо-

¹⁾ II Апол. 13, 129 стр.

³⁾ II Апол. 3, 117—118 стр.

²⁾ Разгов. съ Триф. гл. 8, стр. 156.

⁴⁾ II Апол. 8, 122—123 стр.

⁵⁾ Разгов. съ Триф. II гл., стр. 144—146.

жественнаго сѣмени, находящагося въ человѣческомъ разумѣ, не въ состояніи произвести дѣйствительнаго знанія истины и распространить счастье въ жизни, не въ состояніи потому, что не можетъ дать человѣку дѣйствительнаго и полнаго богопознанія ¹⁾. Чтобъ достигнуть истиннаго богопознанія, необходимо, по Іустину, божественное откровеніе, которое и дано въ Ветхомъ и Новомъ Завѣтѣ. Въ Ветхомъ Завѣтѣ *ἐπισημη τὸν Θεοῦ* дано отъ Бога чрезъ особыхъ людей, получившихъ Духа Божія и способныхъ созерцать Бога и слышать Его слова, чрезъ людей, называемыхъ пророками, которые были древнѣе всякихъ философовъ ²⁾. Въ Новомъ Завѣтѣ богопознаніе сообщено чрезъ Христа—истинное Слово, которое, дѣйствительно, „когда пришло“, то и „показало, что не всѣ мнѣнія и не всѣ ученія хороши,—но одни худы, а другія хороши“ ³⁾.—Такимъ образомъ, по взгляду св. Іустина Мученика, между языческой философійю и христіанскимъ Откровеніемъ существуетъ не только сходство, но и большое различіе. Между ними такое же отношеніе, какое между темнымъ или только гадательнымъ, отрывочнымъ или смѣшаннымъ очертаніемъ истины и истиной полной, чистой и совершенной; или: какое между только подобіемъ, отобразомъ истины и ея дѣйствительнымъ образомъ, оригиналомъ ⁴⁾. Иначе говоря: философія и откровеніе не два совершенно противоположныя, не сходящіеся другъ съ другомъ, пути, а лишь два конца одного и того же пути, ведущіе къ одной и той же цѣли. Однимъ изъ этихъ концовъ человѣкъ идетъ къ истинѣ совершенно самостоятельно, освѣщаемый лишь слабымъ мерцаніемъ присущаго ему естественнаго свѣта, другимъ же, при руководствѣ благодати, человѣкъ прямо идетъ къ истинѣ, заключенной въ божественномъ откровеніи. Въ первомъ случаѣ, послѣ долгихъ исканій, человѣкъ если и находитъ истину, то лишь въ видѣ частичномъ, притомъ съ примѣсью лжи и заблужденій; во второмъ же случаѣ онъ находитъ ее въ откровеніи во всей ея полнотѣ и чистотѣ, безъ всякой примѣси ⁵⁾.

¹⁾ Разгов. съ Триф. гл. 4—5. ²⁾ Ibid гл. 7, стр. 155. ³⁾ II Апол. гл. 9, стр. 124.

⁴⁾ I Апол. 20, 57—58 стр.; 46 гл., 85 стр.; II Апол. гл. 8, 10, 13.

⁵⁾ Философія и христіанство, по ученію св. Іустина Муч., С. Б.—ва. (Чт. О. Люб. Дух. Просв. 1890 г., августъ, стр. 215).

Изъ такого взгляда на языческую философію Іустинъ могъ бы сдѣлать самый благопріятный выводъ для рѣшенія вопроса о томъ, совмѣстимо ли языческое образованіе съ христіанствомъ, полезно ли оно и насколько для христіанина и какое мѣсто должно занимать въ ходѣ его духовнаго развитія. Но, къ сожалѣнію, имѣя въ виду другую задачу, онъ не сдѣлалъ теоретически такихъ выводовъ. Тѣмъ не менѣе, внимательно читая сочиненія св. Іустина, нельзя не видѣть, что онъ признавалъ за философіей важное значеніе какъ для защиты христіанства, такъ и для раскрытія самаго ученія христіанскаго. По крайней мѣрѣ, отстаивая христіанство предъ языческими философами и еретиками, онъ боролся съ ними во имя ихъ же философемъ, разоблачая и представляя во всей наготѣ ихъ ложь и заблужденіе. Такъ, напр., рассматривая ученіе стоиковъ о судьбѣ, онъ опровергаетъ ихъ на основаніи ихъ же ученія, показывая ихъ противорѣчіе здравому разуму: „если они“, говоритъ Іустинъ, „скажутъ, что дѣйствія людей происходятъ вслѣдствіе судьбы, то должны будутъ сказать, или что Богъ есть не что иное, какъ то, что вращается, измѣняется и всегда разрѣшается въ то же самое, и такимъ образомъ окажется, что они имѣютъ понятіе только о тлѣнномъ, и что Самъ Богъ какъ въ частяхъ, такъ и въ цѣломъ участвуетъ во всякомъ злѣ; или, что и порокъ и добродѣтель—ничто: но это противно всякому здравому понятію, разуму и уму“¹⁾. Съ другой стороны, св. Іустинъ оставилъ намъ въ одномъ изъ своихъ твореній замѣчательный обращикъ и чисто-философскаго, научнаго раскрытія истинъ вѣры. Разумѣемъ его сочиненіе „О воскресеніи“. Желая раскрыть въ немъ христіанское ученіе о воскресеніи мертвыхъ, вопреки возраженіямъ противъ него философовъ, Іустинъ сначала прибѣгаетъ для этого къ различнымъ философскимъ положеніямъ, напр.: если Богъ, по Платону, могъ образовать матерію, то Онъ же можетъ и воскресить тѣло, т. е. изъ измѣнившейся матеріи тѣла образовать новое тѣло; или: Пифагоръ, Эпикуръ, стоики и прочіе философы, допуская бытіе атомовъ, не исключали возможности

¹⁾ II Апол. 7, стр. 122; Ср. Увѣщ. къ Эллин. 3—7; I Апол. гл. 25, 58 и др.

возстановленія тѣлѣ подъ тѣми же условіями, подъ какими они образовались сначала и т. п. Приведа въ пользу воскресенія нѣсколько еще и другихъ философскихъ основаній, Іустинъ, затѣмъ, приводитъ въ пользу его и положительныя христіанскія доказательства, выводя истину воскресенія мертвыхъ изъ понятія о провосудіи Божіемъ, изъ факта воскресенія Іисуса Христа и т. п. Увлечение св. Іустина философіей доходитъ даже до того, что нѣкоторые изслѣдователи замѣчаютъ на его ученіи не только формальное, но и матеріальное вліяніе философіи ¹⁾). Изъ такого характера полемики Іустина съ врагами христіанства и такого изложенія имъ истинъ христіанскаго ученія видно, что Іустинъ ясно сознавалъ, съ одной стороны, потребность борьбы съ язычествомъ и ересями на философскихъ началахъ, съ другой,—потребность философскаго раскрытія христіанскаго догматическаго ученія и старался удовлетворить этой потребности въ своихъ трудахъ, хотя и не развилъ теоретически своихъ взглядовъ на значеніе философіи въ дѣлѣ защиты христіанства и раскрытія его ученія.

Такимъ образомъ, Іустинъ первый изъ христіанскихъ писателей пытался установить взаимно-родственное отношеніе между философіей и откровеніемъ, разумомъ и вѣрою, и первый предъуказалъ научный методъ въ изслѣваніи и изложеніи истинъ христіанскаго богословія. Его возрѣніе на дѣятельность Логоса въ мірѣ языческомъ и христіанскомъ, представивъ христіанство, какъ полное выраженіе, исполненіе и осуществленіе того, чего часто, только бесплодно, усиленно стремилось достигнуть и язычество, связало древнюю и новую исторію, древній и новый міръ. Такимъ соединеніемъ христіанства съ челоувѣческой культурой и образованностію Іустинъ ясно высказалъ протестъ противъ презрѣнія ко всему челоувѣческому, противъ потворства обскурантизму и невѣжеству. Принимая во вниманіе всѣ эти заслуги св. Іустина, мы и не можемъ не согласиться съ тѣми изслѣдователями, которые утверждаютъ, что св. „Церковь не даромъ назвала его именемъ философа“ ²⁾).

1) См. Вѣр. и Раз. 1885 г., май, кн. 2, стр. 479—484—статья А. Сергіевскаго, а также Вѣр. и Раз. 1893 г.—№№ 15—17 статья „Вѣроч. св. Іуст. Муч.“

2) Благоразумовъ, Святоотеческая христоматія стр. 68, Москва, 1884 г.

Въ слѣдъ за Іустиномъ Мученикомъ благосклонно относилось къ языческой философіи большинство и другихъ восточныхъ апологетовъ II в. Изъ нихъ ближе другихъ стоятъ къ св. Іустину по своимъ воззрѣніямъ на философію христіанскій философъ Аѣннагоръ.

Б) *Отношеніе къ философіи Аѣннагора.* Сильно любя занимаясь философіей еще до обращенія въ христіанство, Аѣннагоръ не оставилъ этого занятія и по обращеніи въ христіанство. Мало того. Подобно Іустину Мученику, онъ, будучи уже христіаниномъ, продолжалъ, по преданію, носить и философскую мантию ¹⁾. При такой любви Аѣннагора къ философіи, конечно, нельзя надѣяться встрѣтить отрицательный на нее взглядъ и въ его сочиненіяхъ.

И, дѣйствительно, подобно св. Іустину Мученику, Аѣннагоръ считалъ философію наукой, заслуживающей полнаго вниманія образованнаго человѣка. Это видно изъ того, что онъ ивогда съ сочувствіемъ и сердечною теплотою отзывается объ усиленныхъ стремленіяхъ философовъ познать истину, признаетъ присутствіе истины въ ихъ ученіи и даже указываетъ на внутреннее средство души человѣческой съ духомъ божественнымъ, какъ на источникъ познанія истины философами. „Поэты и философы“, говоритъ онъ, напр., „догадочно касались этого предмета (ученія о единомъ Богѣ), какъ и другихъ, по средству духа своего съ божественнымъ, движимые каждый своею душою (ἀπὸ τῆς αὐτοῦ αὐτοῦ ψυχῆς ἕκαστος) испытать, не удастся ли ему найти и познать истину“ ²⁾. Правда, судя по приведеннымъ словамъ, философы касались истины только „догадочно“, она для нихъ была темна и неясна; но все-таки, очевидно, они были не совсѣмъ чужды истинѣ, а нѣкоторые изъ нихъ, какъ Платонъ, Аристотель, доходили въ своихъ умственныхъ изысканіяхъ даже и до очень возвышенныхъ понятій, напр., не только до истины бытія Божія, но и Его единства и т. п. ³⁾. Поэтому то Аѣннагоръ всегда съ особенной

¹⁾ Huber, Philosophie der Kirchenfäter, p. 24.

²⁾ Аѣннагора Прошеніе о христіанахъ, гл. 8, стр. 76 по русскому переводу, Москва, 1867 г.

³⁾ Прошеніе за христіан., гл. 7—8, стр. 75—76.

похвалою отзывался о Платонѣ и его философіи и иногда даже стремился доказать, что Платонъ не могъ раздѣлять тѣхъ грубыхъ нелѣпостей и заблужденій, какихъ держалось современное ему язычество. Въ этомъ отношеніи особенно замѣчательны слѣдующія слова Аѳинагора. Доказывая, что Платонъ не могъ считать разсужденіе о языческихъ богахъ выше своихъ силъ, хотя и употребилъ подобное выраженіе въ своихъ сочиненіяхъ, Аѳинагоръ говоритъ: „неужели тотъ, кто созерцалъ вѣчный умъ и постигаемаго мыслию Бога и раскрылъ Его свойства, именно что истинно сущее, единосущественное есть благо отъ Него происходящее, т. е., истина; кто разсуждалъ касательно первой силы, также о томъ, что „во власти царствующаго надъ всѣмъ, и все для Него, и Онъ причина всего“, (а также) о второмъ, о третьемъ: неужели онъ считалъ выше своихъ силъ узнать истину о тѣхъ существахъ, которыя были производимы отъ подлежащихъ чувствамъ земли и неба? Этого нельзя сказать“ ¹⁾. Но, отзываясь съ такой похвалою о Платонѣ и его философіи, Аѳинагоръ въ то же время не считалъ такой же совершенной, какъ Платонова, и всей вообще языческой философіи. На ряду съ частицами истины, онъ, подобно Іустину, находилъ у различныхъ философовъ много и недостатковъ, какъ-то: противорѣчій, искаженія истины и совершенной лжи. „Каждый изъ нихъ“ (философъ), говоритъ Аѳинагоръ, „различно училъ и о Богѣ, и о матеріи, и о формахъ, и о мірѣ“ ²⁾. „Такіе люди ни одной истины не оставили не оклеветанною: ни существа Божія, ни Его вѣдѣнія, ни дѣятельности, ни всего того, что необходимо съ симъ связано и предписываетъ намъ образъ благочестія. Одни совершенно и рѣшительно отвергаютъ истину въ этихъ предметахъ, другіе извращаютъ ихъ по своимъ возрѣніямъ, а иные, стараются подвергнуть сомнѣнію самое очевидное“ ³⁾. При такихъ недостаткахъ въ ученіи философовъ неудивительно, что между мудростію божественною и мірскою такое же разстояніе, какое между истиною и вѣроятностію: первая—небесная, а вторая—земная“ ⁴⁾. Недостатки языческой философіи Аѳинагоръ объ-

¹⁾ Променіе..., гл. 23, стр. 102—103.

²⁾ Ibid., гл. 7, стр. 76.

³⁾ О воскрес. мертвыхъ, I, стр. 123—124.

⁴⁾ Променіе..., гл. 24, стр. 105.

ясняетъ не степенью воспріемлемости божественныхъ внушеній философами, (какъ Іустинъ), а то горделивымъ стремленіемъ философовъ познать истину помимо божественной помощи, то злонамѣреннымъ искаженіемъ ими истины, то наконецъ зловреднымъ вліаніемъ на человѣка злыхъ духовъ. Такъ, сказавъ, что философы догадочно касались нѣкоторыхъ истинъ, Аѣинагоръ непосредственно за этимъ продолжаетъ: „Но въ нихъ не оказалось столько способности, чтобы постигнуть истину, потому что думали пріобрѣсти познаніе о Богѣ не отъ Бога, а каждый самъ собою“¹⁾. „Во всякому положенію и ученію, выражающему истину вещей, прирастаетъ нѣчто ложное... оно привносится тѣми, которые нарочито измышляютъ зловредное сѣмя для искаженія истины. Въ этомъ можно убѣдиться, во-первыхъ, изъ примѣра тѣхъ, которые въ древности занимались философскими изслѣдованіями, изъ взаимнаго разногласія ихъ какъ съ древнѣйшими, такъ и съ современными имъ, а также изъ самой путаницы относительно нынѣ занимающихъ вопросовъ. Такіе люди ни одной истины не оставили не оклеветанною“²⁾. Наконецъ, указывая на извращеніе поѣтами и философами истины подъ вліаніемъ демоновъ, Аѣинагоръ отъ ихъ лица говоритъ: „благодаря начальнику вещества (дѣволу), мы умѣемъ говорить много ложнаго, похожаго на истину“³⁾. Такой рѣзкій отзывъ Аѣинагора о нѣкоторыхъ философскихъ системахъ, намъ думается, объясняется тѣмъ обстоятельствомъ, что Аѣинагоръ, какъ глубокой философъ и строгій христіанинъ, яснѣе другихъ видѣлъ все превосходство христіанскаго ученія предъ философскимъ, смѣшавшимъ истину съ заблужденіемъ. Въ тому же нужно принять во вниманіе, что строгій отзывъ о философіи Аѣинагоръ произнесъ не безотносительно къ христіанскому ученію, а какъ бы сравнивая ихъ между собою⁴⁾. Пусть въ языческой философіи есть многое и истинное, но что значитъ оно, при сравненіи съ христіанскою истиною?!—вотъ какъ, вѣроятно размышлялъ Аѣинагоръ, произнося рѣзкій отзывъ о философіи. Помимо-жъ сравненія съ христіанствомъ онъ относился къ философіи совершенно безпристрастно: видя

1) Прошеніе..., гл. 7, стр. 76.

2) Прошеніе за христ., 24, 106 стр.

3) О воскрес. мертвыхъ, I, стр. 123—124.

4) Ibid. гл. 7—8, и др.

въ ней недостатки, видѣлъ въ то же время не мало хорошаго. Поэтому-то Аѳинагоръ съ уваженіемъ относился и къ лучшимъ изъ греческихъ философовъ и сожалѣлъ о преслѣдованіи ихъ народомъ ¹⁾).

Подобно Іустину, Аѳинагоръ не оставилъ намъ своего, теоретически выраженнаго, взгляда на значеніе философіи по отношенію къ христіанству. Но, какъ показываетъ самый характеръ его сочиненій, Аѳинагоръ не отрицалъ важнаго значенія философіи при борьбѣ съ учеными врагами христіанства, равно какъ и для развитія и объясненія самаго христіанскаго ученія. Въ своихъ сочиненіяхъ онъ дѣйствуетъ большею частію во имя философіи; рациональнымъ путемъ старается привести своихъ читателей къ убѣжденію въ несостоятельности языческихъ вѣрованій; путемъ логическихъ же рассужденій, часто употребляя даже собственныя слова языческихъ философовъ, раскрываетъ онъ, въ противовѣсъ нелѣпому языческому ученію, и ученіе христіанское. Такъ, въ чисто философской формѣ излагаются у него, напримѣръ, истинное ученіе о Богѣ ²⁾, о божественномъ Словѣ и св. Духѣ ³⁾, о различіи между умопостигаемымъ и чувственнымъ, сущимъ и не сущимъ ⁴⁾, о матеріи ⁵⁾, о человѣкѣ ⁶⁾ и др. Совершенно разсудочнаго также характера знаменитое Аѳинагорово доказательство единства Божія ⁷⁾, подобнаго которому, по словамъ Ибервега, до Аѳинагора еще не встрѣчалось въ христіанской литературѣ ⁸⁾, а также и весь трактатъ „О воскресеніи мертвыхъ“, въ которомъ, по словамъ проф. Скворцова, „Аѳинагоръ изложилъ все, что только можетъ сказать естественный разумъ... раскрылъ всѣ сокровища современнаго ему естествознанія и представилъ ихъ въ стройномъ порядкѣ и въ высшей степени увлекательно“ ⁹⁾. Но уваженіе Аѳинагора къ философіи простиралось даже еще дальше: по мнѣнію нѣкоторыхъ изслѣдователей, его сочиненія стоятъ не только въ формаль-

¹⁾ Променіе... XXXI, 115 стр.

²⁾ Ibid. IV, X, XVI, XXIV, XXXI.

³⁾ Ibid. X, XXIV.

⁴⁾ Ibid. XIX, XXXVI.

⁵⁾ Ibid. IV, XV, XVI.

⁶⁾ Ibid. XXV, XXXI и др.

⁷⁾ Ibid. VIII.

⁸⁾ Überweg. Grundr. der Gesch. der philosophie der patrist. Zeit, p. 88.

⁹⁾ Скворцовъ, филос. отцевъ и учат. церкви, стр. 76, Кіевъ, 1868 г.

ной, но и матеріальной зависимости отъ языческихъ философовъ ¹⁾. Такъ сильно было вліяніе на Аѳинагора языческой философіи; съ такимъ уваженіемъ относился онъ къ ней.

В) Слѣдующій за Аѳинагоромъ восточный апологетъ св. *Теофилъ Антиохійскій* родился въ язычествѣ и, получивъ прекрасное по своему времени образованіе, былъ ревностнымъ защитникомъ языческихъ заблужденій. Обратившись, благодаря чтенію Св. Писанія ²⁾, къ христіанству, св. Теофилъ не переставалъ однако заниматься и изученіемъ наукъ языческихъ, особенно философіи, „дабы имѣть возможность“, какъ самъ онъ говоритъ, „лучше доказать другимъ нелѣпость языческой религіи“. Въ оставленномъ св. Теофиломъ сочиненіи „Теофила къ Автолику три книги“ мы, при первомъ чтеніи, не находимъ въ немъ того высокаго понятія о греческой философіи, какое видѣли въ твореніяхъ двухъ только что разсмотрѣнныхъ восточныхъ апологетовъ. У Теофила чаще встрѣчается порицаніе языческой науки, чѣмъ ея одобреніе. Иногда онъ даже какъ будто совершенно отрицаетъ пользу языческой философіи, признавая совершенную ея бесплодность. Вотъ наиболѣе рѣзкіе отзывы св. Теофила о философіи. Перечисливъ поэтовъ и философовъ—Гомера, Гезіода, Орфея и Арата, Эврипида и Софокла, Менаандра и Аристофана, Геродота и Фукидида, Пифагора, Діогена, Эпикура, Эмпедокла, Сократа и Платона, св. отецъ продолжаетъ: „Это говорю, чтобы показать бесполезный и безбожный образъ ихъ мыслей. Ибо всѣ они, любя пустую и суетную славу, ни сами не познали истины, ни другихъ не привели къ истинѣ. Ибо то, что они говорили, обличаетъ ихъ, такъ какъ они говорили несогласно другъ съ другомъ и многіе изъ нихъ отвергали свои собственные положенія..., такъ что слава ихъ обращалась въ безчестіе и глупость, ибо разумные люди осуждаютъ ихъ“ ³⁾. „Такъ то заблуждаются всѣ ваши писатели, поэты и философы, и еще болѣе тѣ, которые полагаются на нихъ. Они сложили басни и глупыя сказанія о своихъ богахъ... И о происхожденіи міра они передали нелѣпыя и противорѣчивыя сказанія“ ⁴⁾. А „о

1) Вѣра и Разумъ 1886 г., № 13, отд. 2, стр. 18—23.

2) Теофила къ Автолику, кн. I, гл. 14, стр. 181.

3) Ibid., кн. III, 2—3, стр. 231—232. 4) Къ Автол., кн. II, гл. 8, стр. 191.

незаконныхъ совокупленіяхъ согласенъ почти весь заблуждающійся хоръ вашихъ философовъ“¹⁾. „Конечно, то, что сказано“ всѣми ими, „повидимому, достойно вѣры по изукрашенности ихъ рѣчи, но глупость и пустота ихъ изложенія обнаруживается изъ того, что у нихъ много бредней, а истины не находится ни малѣйшей частицы, ибо и то, что повидимому сказано ими справедливаго, смѣшано съ заблужденіемъ. Какъ смертоносный ядъ, смѣшанный съ медомъ или виномъ, дѣлаетъ все смѣшеніе вреднымъ и негоднымъ, такъ и ихъ краснорѣчіе оказывается напраснымъ трудомъ или скорѣе пагубою для тѣхъ, которые вѣрятъ ему“²⁾. Источникомъ всѣхъ этихъ заблужденій, противорѣчій и вообще недостатковъ языческой философіи, по мнѣнію св. Теофила, служитъ самъ діаволь: „Что говорили они (поэты и философы), то говорили по внушенію демоновъ. И дѣйствительно, поэты Гомеръ и Гезіодъ, вдохновенные, какъ говорится, музами, говорили подъ влияніемъ фантазіи и обольщенія, отъ духа нечистаго, но обманчиваго. Это ясно доказывается тѣмъ, что одержимые демонами даже въ настоящіе дни заклиняются именемъ истиннаго Бога, и эти ложные духи сами признаются, что они демоны, которые нѣкогда дѣйствовали и въ тѣхъ поэтахъ“³⁾. Отзываясь такъ рѣзко вообще о философіи и объясняя ея всевозможные недостатки внушеніемъ самого діавола, св. Теофилъ съ не меньшею рѣзкостью и даже презрѣніемъ отзывается иногда и объ отдѣльныхъ языческихъ философахъ. „Хризиппъ, много наговорившій вздоръ“⁴⁾; „подобный сему вздоръ говорить и Пивагоръ“⁵⁾; „сколько глупостей допустилъ также Платонъ, который, кажется, былъ мудрѣйшимъ изъ Эллиновъ“⁶⁾—вотъ обычный тонъ сужденій св. Теофила объ отдѣльныхъ философахъ. Св. отецъ—апологетъ иногда не дѣлаетъ даже никакого различія между лучшими и худшими представителями философіи и ставитъ въ одинъ рядъ Сократа и Эпикура, Платона и Софистовъ, Аристотеля, циниковъ и скептиковъ, причисляя

1) Къ Автол., кн. III, гл. 6, стр. 234.

2) Ibid. кн. II, гл. 12, стр. 199; Срав. кн. II, гл. 15, стр. 202.

3) Ibid. кн. II, гл. 8, стр. 193.

5) Ibid. III, 7, 236 стр.

4) Ibid. III кн., 8 гл., 237 стр.

6) Ibid. кн. III, гл. 16, стр. 245.

всѣхъ безъ разбору къ безбожникамъ по жизни и убѣжденіямъ ¹⁾. Изъ всѣхъ такихъ отзывовъ св. Теофила о философахъ можно на первый взглядъ придти къ тому заключенію, что онъ видѣлъ въ философіи только сплошную ложь и заблужденіе и не придавалъ ей никакого значенія. Но, по нашему мнѣнію, такое заключеніе слишкомъ поспѣшно. Приведенные отзывы высказаны св. Теофиломъ преимущественно по поводу возрѣній философовъ на отдѣльные предметы, а потому и касаются лишь этихъ, такъ сказать, частныхъ возрѣній. Въ возрѣніяхъ же философовъ на другіе предметы св. Теофилъ могъ найти и дѣйствительно находилъ и истину. Такъ, онъ прямо говорить: „нѣкоторые изъ нихъ (преимущественно изъ поэтовъ), пришедши въ здравое состояніе души, говорили нѣчто согласное съ пророками, такъ что это служить свидѣтельствомъ противъ нихъ самихъ и противъ всѣхъ людей, напр., о единовластительствѣ Божіемъ, о будущемъ судѣ и о другихъ истинахъ“ ²⁾. „Волею или неволею они говорили согласно съ пророками и о сгорѣніи міра“. О сгорѣніи міра пророкъ Малахія предсказалъ: вотъ идетъ день Господень, какъ пылающій котелъ и пожметъ всѣхъ нечестивыхъ“ (Малах. IV, 1). И Исаія: „гнѣвъ Божій придетъ, какъ сильное паденіе града и какъ вода, стремящаяся въ долину“ (Ис. XXX, 28, 30). Такимъ же образомъ Сивиллы и прочіе пророки, даже ваши поэты и философы возвѣстили о правдѣ, судѣ и наказаніи, кромѣ того невольно говорили они и о Промыслѣ, что Богъ заботится не только объ насъ живыхъ, но и о умершихъ, ибо побѣждаемы были истиною“ ³⁾. Признавая, такимъ образомъ, и въ языческой философіи долю истины, св. Теофилъ однако, кажется, совершенно не видѣлъ въ этой философіи чего-либо самороднаго. Все, что въ ней есть истиннаго, есть результатъ частію непосредственнаго заимствованія изъ священныхъ книгъ еврейскихъ, частію же, кажется, вліянія насажденнаго въ каждой душѣ человѣческой сѣмени Логоса. „Ваши поэты“, говоритъ св. Теофилъ о первомъ способѣ познанія истины философами, „предсказывали, что Богъ будетъ судить неправедную клятву

¹⁾ Сворцовъ, Фил. отцевъ и уч. пер. стр. 82.

²⁾ Къ Авт., кн. II, гл. 8, стр. 193—194. ³⁾ Ibid. II кн., гл. 37—38, стр. 229.

и всякое другое преступленіе; сверхъ того, они волею или неволею говорили согласно съ пророками и о стору́бніи міра, хотя, будучи позднѣе ихъ по времени, похитили это изъ закона и пророковъ“¹⁾. Равнымъ образомъ, „такъ какъ и о (вѣчныхъ) наказаніяхъ было предсказано (еще) пророками, то бывшіе послѣ нихъ ваши поэты и философы похитили ученіе о нихъ изъ священныхъ писаній, чтобы мнѣніямъ своимъ придать достовѣрность“²⁾.—Съ меньшею ясностію развиваетъ св. Теофилъ свою мысль о сѣменахъ Логоса, посредствомъ которыхъ язычники могли хоть нѣсколько приближаться къ истинѣ. Онъ говоритъ въ данномъ случаѣ лишь то, что нѣкоторые изъ философовъ „пришедши въ здоровое состояніе души, говорили нѣчто согласное съ пророками“³⁾. „Такимъ же образомъ Сивиллы и прочіе пророки, даже ваши поэты и философы возвѣстили о правдѣ, судѣ и наказаніи... ибо *побѣждаемы* были истинною“⁴⁾. Очевидно, св. Теофилъ разумѣетъ здѣсь такое состояніе философовъ, когда изъ души, въ силу своего сродства съ божественныхъ духомъ, получали озареніе свыше, благодаря чему и могли постигать истину.—Такимъ образомъ, св. Теофилъ хотя и часто отзывался о греческой литературѣ и философіи неблагоклонно и даже производилъ ее отъ діавола; но, на ряду съ заблужденіемъ, видѣлъ въ ней и истину. Къ этой-то философіи, содержащей въ себѣ вмѣстѣ съ заблужденіемъ частицы и истины, св. Теофилъ относился тѣмъ съ большимъ уваженіемъ и тѣмъ чаще пользовался ею, что она въ то же время была прекраснымъ оружіемъ въ борьбѣ съ самыми же языческими философами и отличнѣйшимъ средствомъ для надлежащаго уясненія истинъ самой христіанской вѣры.

Правда, разсматриваемый апологетъ чаще говоритъ языкомъ простымъ, безхитростнымъ, чуждымъ всякихъ діалектическихъ тонкостей, въ чемъ и самъ признается⁵⁾; но, не смотря на все это, онъ все же часто опровергаетъ различныя философ-

1) Къ Автол., кн. II, гл. 37, стр. 229.

2) Ibid. кн. I, гл. 14, стр. 182; Ср. Іустина I Апост., гл. 44; Угвѣщ. къ Эллин. гл. 14—19; Тац. Рѣчь, гл. 40. 3) Къ Автолянку, кн. II, гл. 8, стр. 193—194.

4) Ibid II кн., 38 гл., стр. 229.

5) Ibid. кн. II, гл. I, стр. 184.

скія и еретическія ученія рациональнымъ образомъ—черезъ раскрытіе ихъ внутренняго противорѣчія и несостоятельности предъ судомъ здраваго разума ¹⁾, а, съ другой стороны, и нѣкоторыя христіанскія истины облачаетъ въ разсудочную форму ²⁾. Самая цѣль его творенія,—желаніе объяснить язычнику Автолику таинства христіанской вѣры по началамъ разума,—свидѣтельствуешь, что св. Теофилъ признавалъ, какъ большинство и другихъ восточныхъ апологетовъ, значеніе разума въ дѣлѣ вѣры. На это онъ намекаетъ и самъ, когда говоритъ Автолику: „я также прежде не вѣрилъ, что это будетъ, но теперь вѣрю послѣ того, какъ сообразилъ эти доказательства и вмѣстѣ прочиталъ священныя писанія святыхъ пророковъ ³⁾“. Такъ относился св. Теофилъ къ языческой литературѣ, философіи и естественному разуму.

Теперь намъ нужно было бы изложить взглядъ на греческую образованность и особенно на философію еще одного восточнаго апологета II в.—св. Мелитона Сардійскаго (Сарды въ Левіи, въ Малой Азіи). Но, такъ какъ онъ въ своемъ, единственно пока только и открытомъ учеными, сочиненіи „Рѣчь предъ императоромъ Антонинемъ“ почти совсѣмъ не затрогиваетъ нашего вопроса; то мы, минуя его, перейдемъ прямо къ тѣмъ двумъ восточнымъ писателямъ II в., которые, вопреки установившемуся въ восточной Церкви благосклонному отношенію къ греческой образованности, отнеслись къ ней съ крайнимъ презрѣніемъ, съ крайней враждебностью. Мы разумѣемъ Таціана и Ермія.

Г) *Отношеніе къ языческой образованности Таціана*. Такъ какъ образъ мыслей перваго изъ этихъ писателей обуславливается его характеромъ и обстоятельствами жизни, то мы и считаемъ необходимымъ предварительно коснуться ихъ, хотя вкратцѣ.

Язычникъ по религіи ⁴⁾ и восточный человѣкъ по мѣсту рожденія ⁵⁾, Таціанъ обладалъ страстнымъ, пылкимъ и не-

1) Къ Автол., кн. II, гл. 4; кн. III, гл. 3.

2) Ibid. кн. I, гл. 5—5; II, 3, 4, 10, 15, 22, 24, 27 и др.

3) Ibid. кн. I, гл. 14, стр. 181.

4) Таціанъ, Рѣчь противъ эллиновъ, гл. XXIX, XLII.

5) Рѣчь противъ эллиновъ гл. XLII, стр. 57.

удержимымъ огненнымъ характеромъ. Рано ощутивъ въ себѣ сильнѣйшее стремленіе познать истину и не нашедши ея въ религиозныхъ воззрѣніяхъ Востока, Таціанъ оставилъ въ 140 г. свое отечество и отправился для утоленія своей духовной жажды въ Европу и прежде всего въ столь знаменитую въ древнемъ мірѣ Грецію. Здѣсь онъ быстро переходилъ отъ одной философской школы къ другой: его пылкій, привыкшій къ образной рѣчи и конкретному мышленію, умъ никакъ не могъ примириться съ отвлеченнымъ греческимъ мышленіемъ и „холоднымъ аѳинскимъ краснорѣчіемъ“ ¹⁾. Пораженный въ это же самое время страшнымъ противорѣчіемъ греческихъ философовъ другъ другу при рѣшеніи самыхъ важныхъ вопросовъ науки и жизни, Таціанъ съ ненавистію оставилъ Грецію, на которую ранѣ возлагалъ всѣ свои надежды и, посѣтивъ разныя страны, прибылъ, наконецъ, въ Римъ—столицу тогдашняго міра. Но въ Римѣ его постигло не меньшее разочарованіе. То же противорѣчіе между философами въ рѣшеніи важнѣйшихъ вопросовъ, какое онъ видѣлъ и въ Греціи, поразительное несоотвѣтствіе нравовъ и общественной жизни съ философскимъ ученіемъ, тщеславіе и своекорыстіе даже самыхъ философовъ и т. п., повергало пылкую и жаждавшую истины душу Таціана въ крайнее смущеніе и наполняло ее страшнымъ негодованіемъ. Тщетно изслѣдовавъ, въ цѣляхъ постигнуть истину, еще нѣсколько философскихъ школъ и системъ, Таціанъ, наконецъ, нашелъ истину въ христіанствѣ. Но и послѣ духовнаго успокоенія въ христіанствѣ онъ не могъ простить греческому образованію своихъ обманутыхъ надеждъ и въ своей „Рѣчи противъ эллиновъ“ представилъ слѣдующую рѣзкую его критику.

Вся та знаменитость, которою обычно такъ величаются греки, по взгляду Таціана, основана лишь на ихъ самохвальствѣ ²⁾; на самомъ же дѣлѣ греки „болтливы только на словахъ, а умомъ глупы“ ³⁾. Такъ, они тщеславятся изяществомъ своей рѣчи, своимъ краснорѣчіемъ. Но вѣдь это ихъ качество, по словамъ Таціана, признаютъ лишь сами же греки, лица же

¹⁾ Рѣчь..., XXXV, 52.

²⁾ Ibid. гл. I, 11—13.

³⁾ Ibid. 14, 28.

постороннія—варвары поражаются въ этой рѣчи лишь крайнимъ различіемъ греческихъ произношеній и удивляются тому искаженію греческаго языка различными племенами, вслѣдствіе котораго варвару даже трудно рѣшить, кто изъ этихъ говорящихъ на разныхъ нарѣчіяхъ есть дѣйствительный грекъ. Да и къ чему ведетъ, спрашиваетъ Таціанъ эллиновъ, все ваше хвалимое краснорѣчіе? Вѣдь „вы употребляете его на неправду и клевету, за деньги продаете свободу вашего слова и часто, что нынѣ признаете справедливымъ, то въ другое время представляете зломъ“ ¹⁾. Постыдная цѣль преслѣдуется и греческой поэзіей, такъ какъ она, по Таціану, служитъ лишь къ тому, „чтобы изображать битвы, любовныя похиженія боговъ и растлѣнность души“ ²⁾. Нѣтъ также никакой пользы и въ аттическомъ стилѣ, философскихъ соритахъ, силлогистическихъ доказательствахъ, измѣреніяхъ земли, опредѣленіяхъ положенія звѣздъ и теченія солнца: „заниматься подобными вопросами свойственно человѣку, который налагаетъ на себя мнѣнія, какъ законы“ ³⁾. И, дѣйствительно, „какъ я повѣрю“, спрашиваетъ Таціанъ, „тому кто говоритъ, что солнце есть огненная масса, а луна (другая) земля“? (разумѣется Анаксагоръ). Вѣдь „это словопреніе, а не раскрытіе истины“ ⁴⁾. Подобно этому, и „медицина и все, что относится къ ней, представляетъ такое же коварство“ ⁵⁾. Да и вообще у грековъ много написано, но литература ихъ походитъ „на болтовню Фертита“ ⁶⁾; ихъ книги... подобны лабиринтамъ, а читающіе ихъ—бочкѣ Данайдъ“ ⁷⁾. Относясь такъ отрицательно къ греческой литературѣ вообще, Таціанъ, въ частности, съ особенною рѣзкостью нападаетъ на современныхъ ему и древнихъ философовъ. Въ ихъ системахъ онъ видитъ одни противорѣчія, которыя и выставляетъ на видъ читателю ⁸⁾ съ такимъ удовольствіемъ, что Риттеръ находитъ даже возможнымъ сказать: „у философовъ для Таціана нѣтъ ничего пріятнѣе, какъ разногласіе между ними“ ⁹⁾. Вотъ, напримѣръ, какъ говоритъ Таціанъ о про-

¹⁾ Рѣчь..., I, 12—13.

⁴⁾ Ibid. 27, 44.

⁷⁾ Ibid. 26, 42.

²⁾ Ibid. I, 12—13.

⁵⁾ Ibid. 18, 33.

⁸⁾ Ibid., гл. 3, гл. 25 и др.

³⁾ Ibid. 27, 44—45.

⁶⁾ Ibid. 27, 44.

⁹⁾ Ritter. Geschichte der Philosophie. B. V, p. 381.

творѣчійхъ философовъ: „Ты слѣдуешь ученію Платона, и вотъ эпикурейскій софистъ открыто возстаетъ на тебя. Опять, ты хочешь слѣдовать Аристотелю, и тебя ругаетъ какой-нибудь послѣдователь Демокрита. Пиеагоръ говоритъ, что онъ былъ нѣкогда Евфорбомъ (= храбрый троянецъ, убитый Менелаемъ—Гомера „Иліада“ XVI, 806: очевидно, Пиеагоръ допускалъ переселеніе душъ), и въ своемъ ученіи (о переселеніи душъ) преемствовалъ Ферекиду, Аристотель же колеблеть безсмертіе души“... ¹⁾ Вообще и философы противорѣчатъ сами себѣ и болтаютъ, что каждому придетъ на умъ. Много и у нихъ распрей; одинъ другаго ненавидитъ, спорятъ между собою во мнѣніяхъ“... ²⁾ По мнѣнію Таціана, философы разсуждаютъ, какъ слѣпой съ глухимъ: „вы изслѣдуете, что такое Богъ“, говоритъ онъ философамъ, „но не знаете, что въ васъ есть, и, разиня ротъ на небо, падаете въ ямы“ ³⁾. Поэтому-то, говоритъ Таціанъ, „я смѣюсь надъ бабьими сказками Ферекида, Пиеагора и Платона“ ⁴⁾, „касательно (жъ) симпатій и антипатій, о которыхъ учитъ Демокритъ, что сказать мнѣ кромѣ того, что по пословицѣ челоуѣкъ изъ Абдеры говоритъ глупо“? ⁵⁾ Находя, такимъ образомъ, въ системахъ философовъ только ложь и заблужденіе и не видя въ нихъ, кажется, ничего хорошаго и свѣтлаго, Таціанъ съ не меньшей враждебностію относится и къ самой жизни философовъ. Онъ съ особою готовностію говоритъ въ своемъ сочиненіи о дурныхъ, неприглядныхъ сторонахъ въ жизни философовъ, пользуясь для этого всякимъ историческимъ свидѣтельствомъ, всякимъ слухомъ и даже сплетней; но не сообщаетъ ни объ одномъ хорошемъ поступкѣ ихъ, хотя о хорошихъ поступкахъ могъ бы, вѣроятно, получить еще больше свѣдѣній. „Что удивительнаго и великаго дѣлаютъ ваши философы?“ Спрашиваетъ напр. Таціанъ. Подобно и всѣмъ другимъ, въ образѣ жизни они слѣдуютъ модѣ: накладываютъ плащъ на одно плечо, оставляя открытымъ другое, „отпускаютъ длинные волосы, отращаютъ бороду, носятъ звѣриныя ногти; они говорятъ, что ни въ чемъ не нуждаются, но на самомъ дѣлѣ нуждаются

¹⁾ Ritter... XXV, 41; ср. гл. II, 13. ²⁾ Ibid. III, 15.

³⁾ Ibid. XXVI, 42. ⁴⁾ Ibid. III, 15.

⁵⁾ Ibid. XVII, 32.

во всемъ томъ, въ чемъ и другіе... „Человѣкъ, подражающій собакамъ“! продолжаетъ Таціанъ. „Ты не знаешь Бога, и уклоняешься къ подражанію животнымъ; ты публично кричишь съ важностію человѣка небѣднаго, и самъ за себя мстишь: когда не получаешь, то ругаешься, и философія дѣлается у тебя искусствомъ наживаться“¹⁾... Подобно Лукіану, Таціанъ особенно возмущается тѣмъ, что философы брали плату за свое преподаваніе и, такимъ образомъ, торговали своимъ ученіемъ. „Вы (язычники) говорите о презрѣннн смерти и проповѣдуете о воздержаніи“, замѣчаетъ онъ. „Но философы ваши такъ далеки отъ воздержанія, что нѣкоторые ежегодно получаютъ отъ римскаго царя шестьсотъ золотыхъ монетъ не для какого нибудь полезнаго дѣла, но для того, чтобы они не даромъ носили отпущенную бороду. И Кресцентъ... былъ весьма сребролюбивъ“²⁾. Но Таціанъ не довольствуется только порицаніемъ циниковъ,—этихъ „нравственныхъ монстровъ“, по выраженію Даніэля³⁾, но старается очернить и лучшихъ изъ греческихъ философовъ. Вотъ наиболѣе яркія въ этомъ отношеніи мѣста изъ его „Рѣчи“. „Что хорошаго приобрѣли вы отъ философствованія? кто изъ отличавшихся въ немъ былъ чуждъ тщеславія? Діогенъ, который хвастался своею бочкою и хвалился воздержаніемъ, сѣлъ на варенаго полипа, и пораженный болѣзнію внутренностей, умеръ жертвою невоздержанія. Аристиппъ, ходившій въ пурпурной одеждѣ, согласно своему убѣжденію, велъ распутную жизнь. Платонъ философъ былъ проданъ Діонисіемъ за обжорство. Аристотель..., вопреки долгу наставника, слишкомъ льстилъ Александру, забывши, что онъ еще юноша“⁴⁾... „Смерть Гераклита обличала его невѣжество. Ибо когда онъ сдѣлался боленъ водянкою, то, дѣйствуя въ отношеніи къ медицинѣ такъ же, какъ въ философіи, обложилъ себя испроженіемъ быковъ; когда навозъ окрѣпъ и стянулъ все тѣло, то онъ отъ разрыва умеръ... Хвастовство Эмпедокла обличили огненные изверженія въ Сициліи, потому что онъ, не будучи богомъ, готовъ былъ обмануть, будто онъ—Богъ“⁵⁾.

1) Рѣчь... 25, 41.

2) Daniel. Tatianus der Apologet. p. 69.

3) Ibid. XIX, 34—35 стр.

4) Рѣчь... II, 13.

5) Ibid. III, 14—15. Насколько исторически достоверны всѣ эти, сообщаемыя

Относясь такъ презрительно къ философіи и ея представителямъ, Таціанъ, очевидно, не могъ считать и источникомъ такой философіи Того Божественнаго Логоса, о Которомъ училъ его учитель—Іустинъ философъ. И, дѣйствительно, Таціанъ, видя въ философіи и наукѣ греческой лишь ложь и заблужденіе, считалъ ее произведеніемъ не Божественнаго Логоса, а врага рода человѣческаго—демона, унижившаго человѣка до скота. Но эту мысль онъ высказывалъ лишь вскользь, напримѣръ, въ словахъ: „демоны, которые составлены изъ вещества и получили отъ него духъ, сдѣлались невоздержными и безнравственными... Имъ-то вы, эллины, поклоняетесь“ ¹⁾ и т. д.—На ряду съ этимъ мрачнымъ взглядомъ на происхождение языческой науки и философіи Таціанъ отчасти держался нѣсколько и болѣе свѣтлаго взгляда на это происхождение. По его мнѣнію, языческіе философы многое заимствовали изъ еврейскихъ священныя книгъ, но рѣшительно не умѣли воспользоваться похищеннымъ и исказили истину до неузнаваемости. „Поелику“, говоритъ онъ, „Моисей древнѣе по времени, то ему должно вѣрить болѣе, нежели эллинамъ, которые, не признавая того, заимствовали у него ученія, ибо многіе изъ ихъ софистовъ, по своему любопытству познакомившись съ писаніями Моисея и подобныхъ ему философовъ, старались передѣлать ихъ ученіе, во первыхъ, для того, чтобы то, чего они не понимали, прикрыть вымышленной словесной оболочкою, придавая истинѣ видъ басни“ ²⁾. Но не только философія, но и всѣ греческія учрежденія и изобрѣтенія, даже всѣ стихіи ихъ гражданственности—не самородны, а получили свое начало отъ варваровъ, греками жъ лишь страшно искажены и обезображены ³⁾. Но, въ такомъ случаѣ, „перестаньте“ же, говоритъ грекамъ Таціанъ, и „величаться чужими словами и, подобно галкѣ, украшаться не своими перьями. (Вѣдь) если каждый городъ возьметъ отъ васъ собственное свое изреченіе, то ваши софизмы потеряютъ силу“... ⁴⁾. Такъ далеко ушелъ Таціанъ въ своихъ упрекахъ греческому

Таціаномъ, свидѣнія о философахъ см. въ „Вѣр. и Раз., 1886 г. № 12, стр. 593—600 (въ статьѣ А. Сергіевскаго).

¹⁾ Рѣчь... XII, 26 стр., ср. XVI, 31; VIII—IX гл. ²⁾ Ibid. XL, 56.

³⁾ Ibid. гл. I, 11—13.

⁴⁾ Ibid. XXVI, 42.

образованію. Считаая философію сплошнымъ заблужденіемъ безъ проблеска истины, а философовъ людьми или смѣшными, или дурными, Таціанъ, по выраженію Прессансе, какъ будто хотѣлъ „вырвать съ корнемъ язычество, какъ дерево, приносящее ядовитые плоды, особенно же вредный плодъ познанія, который философы, служители змія, предлагаютъ человѣчеству для его погибели“¹⁾.

Д. *Ерміѣ*. Рядъ писателей восточной церкви II в. заканчивается Ерміемъ, авторомъ книги „Осмѣяніе языческихъ философовъ“. По своему взгляду на языческую философію Ерміѣ болѣе всѣхъ приближается къ Таціану. Подобно Таціану, онъ приписываетъ происхожденіе языческой философіи измышленію демоновъ. „Блаженный апостолъ Павелъ“, начиная Ерміѣ свое „Осмѣяніе“, въ посланіи къ Коринѳянамъ такъ возвѣщаетъ: „возлюбленные, премудрость міра сего есть глупость въ очахъ Божіихъ“, и это сказалъ онъ не мимо истины. Ибо, мнѣ кажется, премудрость эта получила начало отъ паденія ангеловъ, и отъ сего-же философы, излагая свои ученія, не согласны между собою ни въ словахъ, ни въ мысляхъ²⁾. Сдѣлавъ такое вступленіе, разсматриваемый нами писатель старается далѣе доказать самой исторіей философскихъ системъ ихъ полную бесплодность въ рѣшеніи важнѣйшихъ вопросовъ человѣческаго духа и, чтобъ рельефнѣе и поразительнѣе представить эту бесплодность, сопоставляетъ между собою противорѣчивыя положенія различныхъ философовъ о душѣ человѣческой, о Богѣ и видимомъ мірѣ, сопровождая эти сопоставленія, исполненными остроумія, ироніи и сарказма замѣчаниями. Вотъ, напр. какъ изображаетъ Ерміѣ противорѣчіе языческихъ философовъ въ ихъ ученіи о душѣ человѣческой. „Философы, излагая свои ученія, не согласны между собою ни въ словахъ, ни въ мысляхъ. Такъ, одни изъ нихъ душу человѣческую признаютъ за огонь, какъ Демокритъ; другіе—за воздухъ, какъ стоики; иные за умъ, иные за движеніе, какъ Гераклитъ; другіе—за испареніе, другіе за силу, истекающую изъ звѣздъ, другіе за число одаренное силою движенія, какъ Пифагоръ; иные за воду раждающую, какъ Гиппонъ, иные за

1) Geschichte der drei ersten Jahrhunderte, Theil 4, p. 256.

2) Осмѣяніе язич. фил., т. I, стр. 265.

стихію изъ стихій, иные за гармонію, какъ Динархъ, иные за кровь, какъ Критій, иные за духъ, иные за единицу, какъ Пиеагоръ; древніе также думаютъ различно. Сколько мнѣній объ этомъ предметѣ! Сколько разсужденій философовъ и софистовъ, которые больше между собою спорятъ, чѣмъ находятъ истину!... Какъ (же) назвать (всѣ) эти мнѣнія? Не химерою ли, какъ мнѣ кажется, или глупостію, или безуміемъ или нелѣпостію, или всѣмъ этимъ вмѣстѣ? Если они нашли какую-нибудь истину, то пусть бы они одинаково мыслили, или говорили согласно другъ съ другомъ: тогда и я охотно соглашусь съ ними. Но когда они разрываютъ, такъ сказать, душу, превращаютъ ее—одинъ въ такое естество, другой—въ другое, и подвергаютъ различнымъ преобразованіямъ вещественнымъ: признаюсь, такія превращенія порождаютъ во мнѣ отвращеніе. То я безсмертенъ, и радуюсь; то я смертенъ, и плачу; то разлагаютъ меня на атомы: я становлюсь водою, становлюсь воздухомъ, становлюсь огнемъ; то я не воздухъ и не огонь, но меня дѣлаютъ звѣремъ, или превращаютъ въ рыбу, и я дѣлаюсь братомъ дельфиновъ. Смотри на себя, я прихожу въ ужасъ отъ своего тѣла, не знаю, какъ и назвать его, человѣкомъ ли, или собакой, или волкомъ, или быкомъ, или птицей, или змѣемъ, или дракономъ, или химерою. Тѣ любители мудрости превращаютъ меня во всякаго рода животныхъ, въ земныхъ, водяныхъ, летающихъ, многоводныхъ, дикихъ или домашнихъ, нѣмыхъ или издающихъ звуки, безсловесныхъ или разумныхъ. Я плаваю, летаю, парю въ воздухѣ, пресмыкаюсь, бѣгаю, сижу. Является, наконецъ, Эмпедоклъ, и дѣлаетъ изъ меня растеніе ¹⁾. Изложивъ въ такомъ же точно духѣ противорѣчивыя сужденія философовъ о богахъ и мірѣ, Ермій въ заключеніе такъ формулируетъ свой взглядъ на древнюю философію: „Все это мракъ, невѣжество, черный обманъ, нескончаемое заблужденіе, неполное разумѣніе, непроницаемое невѣдѣніе... Все это я высказалъ съ тою цѣлію, чтобы видно было, какъ философы противорѣчатъ другъ другу въ мнѣніяхъ, какъ изслѣдованія ихъ теряются въ безконечности, ни на чемъ не останавливаясь, и какъ недостижима и бесполезна цѣль ихъ

¹⁾ Осмѣяніе.... гл. I—II, стр. 265—267.

усилій, не оправдываемая ни очевидностію, ни здравымъ разумомъ ¹⁾. Такимъ образомъ, съ точки зрѣнія Ермія, философскія системы суть не что иное, какъ совершенно безплодныя попытки рѣшить великіе вопросы о Богѣ, мірѣ и человѣкѣ, попытки, представляющія собою совершенно ложныя и противорѣчивыя рѣшенія этихъ вопросовъ. Въ этомъ взглядѣ Ермія, очевидно, сходится изъ восточныхъ писателей II в. лишь съ однимъ Таціаномъ. Къ сожалѣнію, мы не можемъ, при отсутствіи всякихъ біографическихъ свѣдѣній объ Ерміи, объяснить со всею достовѣрностію, какимъ образомъ у него сложился такой крайне отрицательный взглядъ на философію. По всей вѣроятности, Ермія былъ вызванъ къ этой строгости и рѣзкости своихъ сужденій о философіи обстоятельствами своего времени—крайнею гордостію и надменностію современныхъ ему философовъ, кичившихся своею образованностію; желая дать имъ наиболѣе сильный отпоръ, Ермія и рѣшился доказать, что „премудрость міра сего есть глупость въ очахъ Божіихъ“ (1 Кор. III, 19).

Подводя итоги сказанному нами объ отношеніи восточныхъ христіанскихъ писателей II в., къ языческой образованности, особенно къ философіи, мы видимъ, что всѣ эти писатели, по своимъ взглядамъ на языческую мудрость, рѣзко раздѣляются на два лагера. Одни изъ нихъ относились къ языческой образованности и, въ частности, къ философіи объективно. Съ одной стороны, они считали философію саму по себѣ вещью очень хорошею, съ одобреніемъ, поэтому, отзывались о философахъ, пытавшихся постигнуть истину, считали эти попытки иногда довольно успѣшными и объясняли фактъ постиженія философами истины то сродствомъ духа человѣческаго съ духомъ божественнымъ, то непосредственнымъ заимствованіемъ истины изъ Св. Писанія Ветхаго Завета. Но, съ другой стороны, эти же самые писатели утверждали, что въ языческой образованности и философіи есть много и ложнаго, много противорѣчій и заблужденій и объясняли эти недостатки философіи преимущественно вліяніемъ на философовъ злыхъ демоновъ. Другіе изъ восточныхъ писателей въ своемъ взглядѣ на языческую мудрость впадали въ крайность: они не хотѣли ви-

¹⁾ Ibid X, стр. 272—273.

дѣтъ въ языческой образованности и философіи ничего хорошаго, заслуживающаго вниманія, но видѣли въ ней лишь крайнее противорѣчіе и сплошное заблужденіе, считали ее плодомъ внушеній діавола и почти отвергали даже самую возможность постиженія истины язычниками. Но, нужно замѣтить, что изъ восточныхъ писателей II в. отрицательнаго взгляда на языческую философію держались всего лишь двое— Таціанъ и Ермій. Но такъ какъ эти два писателя были вызваны къ отрицанію философіи исключительными причинами,—частію своимъ характеромъ (напр., Таціанъ съ его восточнымъ характеромъ, склоннымъ къ крайностямъ), частію же обстоятельствами своей жизни и времени (Таціанъ и Ермій), то, намъ думается, и на ихъ взглядъ на философію можно смотрѣть, какъ на случайное исключеніе изъ вообще благопріятнаго взгляда на нее же восточныхъ писателей II в.

Находя въ языческой философіи и поэзіи много мыслей, сходныхъ съ истинами ветхозавѣтнаго Откровенія, и потому достойныхъ принятія и усвоенія, восточные писатели, естественно, скоро должны были перейти къ обсужденію невольнаго могшаго появиться у нихъ, при такомъ взглядѣ на философію, вопроса: не имѣетъ ли и языческая образованность какого-либо значенія для христіанства, напр., такого, какое для него имѣетъ Ветхозавѣтное Откровеніе? Мы видѣли, что уже восточные писатели II в. пользовались на дѣлѣ философіей и ея приѣмами для разоблаченія и наилучшаго опроверженія нападеній на христіанство его ученыхъ враговъ и для рациональнаго раскрытія самаго христіанскаго ученія и, такимъ образомъ, на дѣлѣ свидѣтельствовали пользу философіи и въ христіанствѣ. Но восточные писатели II в. еще не подвергали вопроса о значеніи языческой философіи для христіанства теоретическимъ обсужденіямъ. Такая разработка нашего вопроса завѣщана ими III-му вѣку, который въ лицѣ такихъ великихъ учителей церкви, какими были Климентъ Александрійскій и Оригенъ, и выполнилъ эту задачу съ особенною славою. Къ разсмотрѣнію разработки вопроса о значеніи образованія для христіанства Климентомъ и Оригеномъ мы теперь и перейдемъ.

П. Смирновъ.

(Продолженіе будетъ).

Похвала Господа Иисуса Христа вдовѣ, пожертвовавшей двѣ лепты на храмъ (Мр. 12, 41—44; Лук. 21, 1—4).

*Се, оставляется вамъ домъ (храмъ) вашъ пустъ. Ибо ска-
зываю вамъ: не увидите Меня отнынѣ, доколе не воскликне-
те: благословенъ грядый во имя Господне (Мѡ. 38—39).* Такъ
Господь Иисусъ Христосъ заключилъ Свою послѣднюю рѣчь
къ религиознымъ вождямъ іудейскаго народа—книжникамъ и
фарисеямъ,—рѣчь, направленную къ обличенію ихъ и произне-
сенную Господомъ во вторникъ страстной недѣли. Съ этими
словами Онъ пошелъ изъ храма,—съ тѣмъ, чтобы больше ни-
когда не возвращаться въ него. Но не вдругъ Онъ оставилъ
храмъ, а изъ двора мужчинъ, гдѣ только что была Имъ про-
изнесена обличительная рѣчь противъ фарисеевъ, прошелъ
во дворъ женщинъ, расположенный пятнадцатю ступенями
ниже двора мужчинъ, и здѣсь на нѣкоторое время остано-
вился,—*сталъ*, по сказанію Ев. Марка (Мр. 12, 41). Когда
Господь сидѣлъ, вниманіе Его было привлечено событіямъ,
повидимому, маловажнымъ, но для Господа имѣвшимъ великій
смыслъ и послужившимъ поводомъ къ тому, чтобы дать на-
зидательный урокъ двѣнадцати ученикамъ. Событіемъ этимъ
было пожертвованіе одною бѣдной вдовой двухъ лептъ на
храмъ, о чемъ рассказываютъ евангелисты Маркъ и Лука, а
ев. Матеей умалчиваетъ. Сказаніе обоихъ евангелистовъ о
двухъ лептахъ вдовы согласны между собою и—иногда такъ суще-
ственно (ср. Мр. 12, 44 и Лук. 21, 4), что нѣкоторые толковники
предполагаютъ заимствованіе одного евангелиста у другого,—

именно Марка у Луки ¹⁾. Ев. Маркъ, по мнѣнію этихъ толковниковъ, повѣствованіе ев. Луки развилъ нѣсколько полнѣе, прибавивъ къ нему нѣкоторые черты, придающіе рассказу живость и наглядность. Такъ, напримѣръ, ев. Лука умалчиваетъ о тѣхъ лицахъ, предъ которыми Спаситель высказалъ одобреніе по поводу жертвы вдовы (Лук. 21, 3), евангелистъ же Маркъ замѣчаетъ: *Подозвавъ учениковъ своихъ, сказалъ* (Иисусъ) *имъ*—καὶ προσήλασε αὐτοὺς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ (Мр. 12, 45), или еще: ев. Лука говоритъ, что вдова положила въ сокровищницу двѣ лепты (Лук. 21, 2), евангелистъ же Маркъ къ этому добавляетъ: *что составляетъ кодрантъ*—ὅ ἐστι κοδράντης (Мр. 12, 42) и т. п. Почему ев. Матвеей не помѣстилъ въ своемъ евангеліи рассказа о жертвѣ вдовы, свидѣтелемъ которой онъ несомнѣнно былъ,—это неизвѣстно. Мейеръ предполагаетъ, что онъ не считалъ умѣстнымъ о небольшомъ отдѣльномъ событіи повѣствовать послѣ великой обличительной рѣчи противъ фарисеевъ, имѣвшей вдохновенный и торжественный конецъ ²⁾, но это или другое намѣреніе было у евангелиста, опредѣлительно рѣшить нельзя.

Во дворѣ женщинъ, какъ замѣчено выше, Иисусъ Христосъ при выходѣ изъ храма остановился. *И сѣлъ*, говоритъ ев. Маркъ, *Иисусъ противъ сокровищницы, и смотрѣлъ, какъ народъ кладетъ деньги въ сокровищницу* (Мр. 12, 41). Сѣлъ Спаситель или потому, что душа Его, возмущенная необычайно напряженностію нравственнаго негодованія и утомленная постоянными нападками фарисеевъ и ихъ единомышленниковъ, нуждалась въ отдыхѣ ³⁾, или же потому, чтобы не дать Своимъ врагамъ повода думать, что Онъ оставляетъ храмъ изъ-за страха предъ дальнѣйшими на Него нападеніями ⁴⁾. Сѣлъ Иисусъ Христосъ *противъ сокровищницы*—κατέναντι τοῦ γαζοφυλακίου,

¹⁾ Olshausen: Biblisch. Comment, üb. des N. Testam. Fierde Auflage, 1853 г. erste Band, s. 860.

²⁾ Kritisch. exeg. Handbuch üb. die Evang. d. Marcus und Lucas, Göttingen, 1867 г., s. 169.

³⁾ Godet. Comment sur l'Evang. de saint. Luc, tome second, troisieme edition, Paris, 1889 г., p. 402; Фарраръ жизнь Иисуса Христа, перев. Лоухина, С.-Петербурга, 1885 г., стр. 360.

⁴⁾ Lange: Theol.—homilet. Bibelw. Des Neuen Testam., Theil II, 1868 г., s. 130.

по выраженію подлиннаго текста. Γαζοφυλάκιον (отъ γὰζα— царскія и церковныя сокровища, вообще сокровища, и φυλακή— караулъ, стража, охраненіе) значитъ казнохранилище, сокровищница. Въ переднемъ дворѣ женщинъ, какъ говорится въ талмудѣ ¹⁾, на двухъ портикахъ, поддерживавшихъ галлерею женщинъ, были укрѣплены 13 ящичковъ или кружекъ, имѣвшихъ форму трубы и расширившихся внизъ отъ отверстія, отчего и получилось ихъ еврейское названіе *шаверозъ*. Кружки эти обозначались буквами еврейскаго алфавита и имѣли надпись о назначеніи полагаемыхъ въ нихъ благочестивыхъ и благотворительныхъ приношеній; онѣ носили греческое названіе γαζοφυλάκια— сокровищницы ²⁾. По мнѣнію нѣкоторыхъ толковниковъ, названіе γαζοφυλάκιον (въ единственномъ числѣ) обозначало мѣстность, гдѣ находились указанныя кружки ³⁾, а по мнѣнію другихъ, такъ назывался особый храмовой пристрой, прилежавшій къ двору женщинъ и составлявшій его притворъ, гдѣ была одна большая кружка для сбора пожертвованій на храмъ ⁴⁾. Въ этомъ значеніи, нужно думать, употребляетъ наименованіе γαζοφυλάκιον и ев. Іоаннъ, когда говоритъ въ своемъ евангелии: *сὺν ᾧ ῥημάτων ἠλάλησεν ὁ Ἰησοῦς ἐν τῷ γαζοφυλακίῳ* (Іоан. 8, 20) Господь, слѣдовательно, сидѣлъ или въ самомъ дворѣ женщинъ,—противъ одной изъ 13-ти церковныхъ кружекъ, или же въ притворѣ. Сообразно съ приведеннымъ выше выраженіемъ ев. Марка и съ употребленіемъ слова γαζοφυλάκιον у ев. Луки (21, 1) за болѣе соответствующее дѣйствительности слѣдуетъ признать второе предположеніе. Лучшіе изъ толковниковъ ⁵⁾ подъ упоминаемой ев. Маркомъ сокровищницей разумѣютъ одну большую кружку для сбора пожертвованій,—

¹⁾ Tr. Schesolim, VI, 1, 5, 13, ср. Winer: Bibl. Realw., Leipzig, 1848, B. 2, s. 588.

²⁾ Godet, p. 402; Meyer, s. 169; Schanz: Commentar. üb. d. Evang. Marcus, Freiburg im Breisgau, 1881, s. 362. Эти ящички или кружки не должны быть смѣшиваемы съ тѣми сокровищницами или собственно казно-хранилищами, которыя во время осады Иерусалима были помѣщены въ храмъ богатыми Іудеями. Иос. Флав.: Bell. Iud. 5, 5, 2 и 6, 5, 2.

³⁾ Godet, s. 402.

⁴⁾ Olshausen, s. 860; Фарапаръ, стр. 268.

⁵⁾ Теофилактъ: Благовѣстникъ, ч. 2, Казань, 1857 г., стр. 178; Keil: Comment. üb. d. Evang. d. Marcus und Lucas, Leipzig, 1879, s. 126; Olshausen, s. 860.

именно ту, надъ которой Агриппа повѣсилъ золотую цѣпь, подаренную ему Каиемъ. Передавая объ этомъ событіи, Іосифъ Флавій выражается: ὅπερ τὸ γὰρ σοφιλᾶκιον ¹⁾).

Въ кружки, находящіяся во дворѣ женщинъ, опускались на-родомъ благочестивыя и благотворительныя денежныя пожертвованія въ пользу храма, которыя и содѣйствовали накопленію въ храмѣ его несмѣтныхъ богатствъ и его великолѣпію. О цѣли и употребленіи таковыхъ приношеній блаж. Теофилактъ говоритъ: „Было священное сокровище, удѣляемое боголюбивыми, которое употребляли на подѣлки и поправки въ храмѣ и вообще на украшеніе храма и на пропитаніе бѣднымъ“ ²⁾. Въ другомъ мѣстѣ онъ замѣчаетъ, что изъ „газофилакіонъ получали содержаніе священники, бѣдные и вдовицы“ ³⁾. Жертвователей особенно было много въ великіе праздники, когда, по требованію закона Моисеева, никто не долженъ былъ являться предъ лице Господа съ пустыми руками. *Три раза въ году, говорилъ Господь Саваоѣ Моисею, весь мужскій полъ долженъ являться предъ лице Господа, Бога твоего, на мѣсто, которое избретъ Онъ: въ праздникъ опръсноковъ, въ праздникъ седмицъ и въ праздникъ кущей; и никто не долженъ являться предъ лице Господа съ пустыми руками, но каждый съ даромъ въ рукъ своей, смотря по благословенію Господа Бога твоего, какое Онъ далъ тебѣ* (Втор. 16, 16—17). Въ казуистическихъ толкованіяхъ раввиновъ этотъ законъ Моисея о пожертвованіяхъ на храмъ выразился въ такомъ, находящемся въ талмудѣ, раввинскомъ опредѣленіи: „каждый, по своему желанію, можетъ опустить въ церковныя кружки столько, сколько желаетъ, т. е. въ кружку, которая для денегъ, столько денегъ, сколько вѣситъ зерно ячменя, и въ кружку для ладона — столько ладона, сколько вѣситъ зерно ячменя. Вотъ я жертвую полбно, но не долженъ жертвовать менѣе, чѣмъ два отрубка, длиною въ локоть и соотвѣтствующей толщины, вотъ я жертвую ладонъ, но не долженъ жертвовать менѣе, чѣмъ горсть ладона, т. е. не менѣе монеты, которою то и другое оцѣнивается“ ⁴⁾.

¹⁾ Antiqu. 19, 6, 1.

²⁾ Благовѣстникъ, ч. 3, Казань, 1869 г., стр. 350.

³⁾ Благовѣстникъ, ч. 2, стр. 178.

⁴⁾ См. Lightfoot: *Notae Hebraicae et Talmudicae*, in *Evangel. s. Marci*, cap. 12, vers. 41.

Господь сидѣлъ противъ сокровищницы незадолго до праздника Пасхи, когда было большое стеченіе народа въ Иерусалимскій храмъ и когда было много жертвователей на него; на этихъ жертвователей Онъ и смотрѣлъ,—какъ они клали деньги. *Денги* въ подлинникѣ стоитъ *χαλκόν*, что значитъ собственно мѣдь. Толковники разногласятъ относительно значенія въ данномъ случаѣ слова *χαλκόν*; одни думаютъ, что оно обозначаетъ вообще деньги ¹⁾, а другіе—деньги исключительно мѣдныя, которыя большинствомъ жертвователей клались въ сокровищницу ²⁾. Ев. Матѳеѣ въ своемъ евангеліи (10, 9) подъ *χαλκόν* разумѣетъ специально мѣдныя деньги; можно думать, что и ев. Маркъ употребляетъ его въ томъ же значеніи.

Смотря на опускавшихъ въ сокровищницу свои жертвы, Спаситель видѣлъ, что *многіе богатые клали многу* (Мр. 12, 41). Не одни богатые, конечно, были вкладчиками въ кружку, были между послѣдними и бѣдные, но они ничѣмъ не обращали на себя вниманія Спасителя; не всѣ и богатые останавливали на себѣ Его вниманія, а только тѣ изъ нихъ, въ жертвахъ которыхъ проглядывалъ духъ фарисейства, которые съ показнымъ самодовольствомъ опускали свои богатые дары, стараясь превысить другъ друга своею щедростію и тѣмъ обнаружить свою большую другъ передъ другомъ мнимую праведность. Своекорыстныя побужденія и тщеславіе послѣднихъ и было предметомъ вниманія Господа,—они невольно возмущали и удручали Его чистый духъ.

Наблюдая за подходившими къ сокровищницѣ съ своими пожертвованіями, Спаситель замѣтилъ, что *пришедши, одна бѣдная вдова положила двѣ лепты, что составляетъ кодрантъ* (Мр. 12, 42). *Одна вдова* въ подлинникѣ стоитъ *μία χήρα* т. е., *одна единственная* вдова; *μία* противопоставляетъ бѣдную вдову тѣмъ многимъ богатымъ, которые клали много—*πολλοὶ πλοῦσιοι ἔβαλλον πολλὰ* ³⁾. Эта бѣдная вдова положила въ сокровищницу только двѣ лепты *λεπτὰ δύο* *Λεπτόν*—самая мелкая греческая мѣдная монета, составлявшая восьмую часть асса, немного менѣе одного сантима, или, по изъясненію ев. Марка, половину римской монеты *кодранта*, составлявшего $\frac{1}{4}$ часть мѣднаго асса и стоившаго немного менѣе двухъ

1) Schanz, s. 362.

2) Keil, s. 126; Meyer, s. 169.

3) Meyer, s. 169.

сантимовъ ¹⁾); на наши деньги лепта равнялась полушкѣ или около $\frac{1}{4}$ копѣйки; слѣдовательно, бѣдная вдова положила въ сокровищницу всего около $\frac{1}{2}$ копѣйки на наши деньги. На незначительность цѣнности лепты указываетъ и самое названіе λεπτόν, употреблявшееся для обозначенія малости, незначительности въ отношеніи цѣнности ²⁾. По мнѣнію нѣкоторыхъ толковниковъ, вдова положила въ сокровищницу самый меньшій вкладъ, который только можно было положить, такъ какъ по раввинскому опредѣленію менѣе двухъ лептъ класть туда уже не позволялось. Non parat homo λεπτόν in cistam eleemosynarum ³⁾, гласило это опредѣленіе. Но другіе толковники утверждаютъ, что указанное раввинское опредѣленіе не имѣло отношенія къ дарамъ, посвящавшимся Богу. Такъ, Лянге говоритъ: „никакъ нельзя доказать, что раввинское опредѣленіе: *neto parat λεπτόν in cistam eleemosynarum*, т. е., никто пусть не полагаетъ въ сокровищницу менѣе двухъ лептъ, было примѣнимо къ *δώρα τοῦ θεοῦ*“ ⁴⁾. Бенгель замѣчаетъ, что изъ двухъ лептъ вдова одну могла оставить у себя, а слѣдовательно, допускаетъ возможность жертвы на храмъ въ одну лепту ⁵⁾. То или другое мнѣніе справедливо,—рѣшеніе этого не представляетъ особой важности, потому что количественная ничтожность дара вдовы очевидна сама собою.

Тѣ изъ богатыхъ фарисеевъ, которые клали въ сокровищницу много и видѣли ничтожную жертву вдовы, несомнѣнно, съ презрѣніемъ отнеслись какъ къ самой жертвѣ, такъ и къ положившей ее; но не таково было сужденіе о той и другой Господа. *Подозвавъ учениковъ Своихъ, Онъ сказалъ имъ: истинно говорю вамъ, что эта бѣдная вдова положила больше всѣхъ, клавшихъ въ сокровищницу* (Мр. 12, 43).

Ученики Иисуса, вѣроятно, сидѣли въ нѣкоторомъ отдаленіи отъ Него, почему Онъ и позвалъ ихъ; приглашеніемъ ихъ къ Себѣ Онъ показывалъ, что желаетъ обратить ихъ вниманіе на пожертвованіе вдовою двухъ лептъ, какъ на событіе важное и знаменательное. „*Προσκαλεσάμενος τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ, говоритъ*

¹⁾ Вигуру: Рузов. къ чтен. и изучен. Библии Ветхаго Завета. Переводъ Воронцова, Москва, 1897 г., т. I, стр. 204.

²⁾ Τὸ λεπτότατον τοῦ λαοῦ νομίματος. Хен. Сур. 1, 4, 11. ³⁾ Meyer. s. 170.

⁴⁾ S. 130. ⁵⁾ Λεπτά δύο—quorum unum vidua retinere potuerat. Gnomon. Novi Testam, Tubingae, 1759 г., p. 211.

Кейль, указывает на важность событія для говорящаго¹⁾. Бенгель въ объясненіе *προχαλεσάμενος* кратко замѣчаетъ *de re magna*²⁾. Ученики Христа, нужно думать, цѣнили жертвы на храмъ только со стороны ихъ количественной цѣнности и; можетъ быть, даже въ духѣ и направленіи фарисейскомъ; Господь же хотѣлъ чрезъ указаніе имъ на жертву вдовы и чрезъ выясненіе свойствъ и характера этой жертвы научить ихъ другой болѣе правильной и законной оцѣнкѣ благотворенія³⁾.

При обращеніи къ Своимъ ученикамъ Спаситель называетъ вдову бѣдною—*ἡ χήρα ἡ πτωχή*. Бѣдность вдовы, можетъ быть была вѣдома Господу потому, что вдова эта принадлежала къ извѣстнымъ бѣднымъ, и Онъ зналъ ее какъ таковую; но еще вѣроятнѣе, что имущественное положеніе вдовы было явно для Господа по Его божественному всевѣдѣнію, которые неоднократно обнаруживалось Имъ во время земной Его жизни,—по которому, напр., Онъ въ Назанаилѣ прозрѣлъ израильянина, *съ которымъ мнѣ лукавства* (Іоан. 1, 43) и относительно Самарянки узналъ, какой образъ нравственной жизни она вела до встрѣчи съ Нимъ (Іоан. 4, 18). Обнаруженіе божественнаго всевѣдѣнія Господа въ данномъ случаѣ можно предполагать потому, что далѣе Онъ одобряетъ богоугодное дѣло вдовы, зная, конечно, по божественному вѣдѣнію тотъ источникъ, изъ котораго оно вытекало (Мр. 12, 44)⁴⁾.

По слову Господа, вдова положила больше всѣхъ, клавшихъ въ сокровищницу—*πλεῖον πάντων βέβληκε*. Больше всѣхъ она положила по сравненію ея имущества съ имуществомъ другихъ,—для нея было труднѣе положить двѣ ленты, чѣмъ для другихъ большую сумму, потому что у послѣднихъ оставалось еще много для самихъ себя, а у бѣдной вдовы не осталось ничего. Жертва вдовы, слѣдовательно, сопровождалась полнѣйшимъ самоотверженіемъ и самоограниченіемъ, которыя свидѣтельствовали о вѣрѣ и любви ея къ Тому, Кому эта жертва приносилась, между тѣмъ какъ такого самоотверженія не было у богатыхъ фарисеевъ, клавшихъ богатые дары. Что именно въ самоотверженіи состояло преимущество жертвы вдовы, на

1) Keil, s. 126.

2) Gnomon, pag. 211.

3) Бенгель говоритъ: τοὺς μαθητὰς, qui viduae donum non tanti aestimant. Gnomon, p. 211.

4) Lange, s. 130.

это указываютъ дальнѣйшія слова Господа. *Ибо есть, говорить Онъ, каали отъ избытка своего, а она отъ скудости своей положила все, что имѣла, все пропитаніе свое* (Мр. 12, 44). Очевидно, Иисусъ словами, обращенными къ двѣнадцати ученикамъ по поводу жертвы вдовы, желалъ научить ихъ истинной оцѣнкѣ человѣческихъ поступковъ,—оцѣнкѣ по ихъ нравственному достоинству, а не по матеріальной количественности, что было свойственно фарисейству и, нужно думать, было не чуждо самимъ ученикамъ ¹⁾).

Слова Господа о преимуществѣ жертвы вдовы предъ другими жертвами въ указанномъ смыслѣ разъясняютъ отцы и учителя церкви. „Богъ измѣряетъ подаваніе не достоинствомъ подаваемого, но силами и расположеніемъ плодоносящаго“, говоритъ Св. Григорій Богословъ ²⁾. „Одна монета изъ малаго, говоритъ Св. Амвросій, лучше, чѣмъ сокровище изъ многаго, потому что принимается во вниманіе не то, сколько дается, а сколько остается“ ³⁾. „Господь вдовицу хвалить, читаемъ у Блаж. Теофилакта, больше всѣхъ прочихъ, потому что она отъ скудости своей повергла все свое состояніе. Ибо двѣ лепты, повидимому, и ничтожны, но у кормившейся милостынею онѣ составляли весь животъ. Итакъ, Господь воздаетъ награду, обращая вниманіе не на то, сколько дается, но на то, сколько остается. Въ домахъ богачей, принесшихъ не многое и не великое, оставалось гораздо больше, а у вдовы домъ весь опустѣлъ, и въ немъ ничего не осталось. Посему поистинѣ она достойна похвалы большей, нежели тѣ“ ⁴⁾. „Жена вдовица, замѣчаетъ Св. Исидоръ Пелусіотъ, ввергнувшая двѣ лепты въ священную сокровищницу, воспѣвается какъ превозшедшая всѣхъ царей и царицъ, потому что Судія увѣнчалъ не то, что ею вложено, но ея произволеніе, которымъ посвящено Богу все ея достояніе“ ⁵⁾.

Вполнѣ согласно съ толкованіями Отцевъ и учителей церкви изъясняютъ слова Спасителя о жертвѣ вдовы и новѣйшіе толковники. Такъ, Мальдонатъ говоритъ: „Вдова положила больше, если принять во вниманіе не великость самаго дара, а

¹⁾ Godet, p. 403. ²⁾ Творен. Св. Отцевъ, Москва, 1844 г., т. 2, стр. 153.

⁴⁾ De vid. 5.

³⁾ Благовѣстникъ, ч. 3-я, стр. 351.

⁵⁾ Твор. Св. Отцевъ, Москва, 1860 г., т. 36, стр. 106.

скудость и усердіе бѣдной вдовы; двѣ лепты вдовы и бѣдняка болѣе, чѣмъ многое богатаго: эти двѣ лепты, съ которыми вдова отдала все то, въ чемъ заключались ея средства къ существованію, свидѣтельствовали о большой ея любви, чѣмъ большія деньги богачей, которыя они клали въ церковную сокровищницу. Всѣ клали отъ избытка своего,—изъ вещей, которыя имъ не были необходимы, при томъ и ихъ клали не всѣ, а только нѣчто изъ нихъ¹⁾. Вдова положила, говоритъ Годе, больше въ кружку,—это потому, что вмѣстѣ съ двумя лептами она положила туда свое сердце²⁾.

Есть мнѣніе, что Господь, одобряя жертву вдовы, вмѣстѣ съ тѣмъ совсѣмъ отвергалъ дары богатыхъ или, по крайней мѣрѣ, низко ихъ цѣнилъ³⁾, но мнѣніе это не справедливо: Спаситель желалъ показать преимущество двухъ лептъ вдовы не предъ благотворительностію вообще всѣхъ богатыхъ, а только предъ благотворительностію богатыхъ фарисеевъ, вытекавшею изъ нечистаго источника, какъ уже замѣчено было выше. Онъ самоотверженную любовь вдовы только противопоставлялъ лицемерной любви фарисеевъ. Несомнѣнно, и между богатыми были такіе, которые искренно, изъ ревности къ славѣ Божіей опускали свое золото и серебро въ церковную сокровищницу,—и жертва ихъ не могла быть неугодной Богу.

Опускаясь народомъ въ церковную кружку пожертвованія І. Христомъ выставляются, какъ приносимыя Богу, между тѣмъ какъ ко времени земной жизни Господа церковная сокровищница составляла достояніе корыстолюбивыхъ священниковъ⁴⁾; а потому, говорятъ, Господь, похваляя вдову и тѣмъ самимъ поощряя другихъ къ жертвованіямъ, какъ бы потакалъ алчности злоупотреблявшихъ жертвованіями на храмъ⁵⁾. Но, во 1-хъ, Спаситель представляетъ теократическія установленія въ ихъ идеальномъ назначеніи, котораго омрачавшія ихъ злоупотребленія совершенно не могли уничтожить, почему и на жертву, полагавшуюся въ сокровищницу, съ точки зрѣ-

¹⁾ Comment. in quatuor Evang. ed. Mussiponti, 1896 г., I, p. 791.

²⁾ S. 403.

³⁾ См. Lange, s. 130.

⁴⁾ Блаж. Теофилактъ говоритъ: „Въ послѣднее время священники и это (священное) сокровище обратили въ торговые обороты, раздѣляя оное между собою, а не употребляя на то, на что определено оно первоначально“. Благовѣстникъ, ч. 3, стр. 351.

⁵⁾ См. Olshausen, s. 860.

нiя закона должно было смотрѣть, какъ на приносимую Самому Богу, а во 2-хъ, и вдова жертвовала свои двѣ лепты не алчннмъ священникамъ, а Тому, для принятiя жертвъ Кому существовала сокровищница. Притомъ, и здѣсь нужно имѣть въ виду, что Господь восхвалялъ не жертву саму по себѣ, которая по своей ничтожности не могла поддержать благосостоянiя храма, уже и не нуждавшагося въ этой поддержкѣ, какъ имѣвшаго чрезъ нѣсколько лѣтъ быть разрушеннымъ мечемъ непрiателя, а удостоивалъ славы и высокой чести основанiе, характеръ и цѣль поступка вдовы.

Вдова положила въ сокровищницу двѣ лепты *отъ скудости своей*—ἐκ τῆς ὑστερήσεως αὐτῆς, по выраженiю ев. Марка, или ἐκ τοῦ ὑστερήματος, по сказанiю ев. Луки. Ὑστερησις и ὑστερημα одинаково значить *скудость, недостатокъ*, но толковники въ данномъ случаѣ придаютъ обоимъ понятiямъ различное значенiе. Ὑστερημα, по ихъ мнѣнiю, обозначаетъ скудное имущество вдовы,—имущество, недостаточное для ея пропитанiя именно въ это время, когда она клала свои лепты, а ὑστερησις—не имущество, а вообще положенiе вдовы, какъ состоянiе постоянной скудости, бѣдности ¹⁾. Судя по употребленiю ὑστερησις въ другомъ мѣстѣ новозавѣтнаго текста (Фил. 4, 12), ему слѣдуетъ придать именно то значенiе, какое съ нимъ соединяють толковники въ данномъ мѣстѣ ев. Марка.

По сказанiю обоихъ евангелистовъ, вдова положила *все пропитанiе свое*—ὅλον τὸν βίον αὐτῆς—по ев. Марку, αὐτῆς ἅπαντα τὸν βίον—по ев. Лукѣ, т. е. все свое состоянiе, которое имѣла въ это время ²⁾. Βίος, victus—то, чѣмъ живутъ люди, средства къ пропитанiю ³⁾. Въ этомъ значенiи βίος употребляется какъ у евангелистовъ (Лука 8, 43; 15, 12 и 30;), такъ и у классиковъ ⁴⁾.

Ив. Перовъ.

¹⁾ Godet, p. 403; Schanz: Comment. üb. Evang. Lucas, Tübingen, 1883, s. 484.

²⁾ Keil, s. 126.

³⁾ Meyer, s. 170.

⁴⁾ Ibid.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ ВОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1898.

№ 15.

АВГУСТЪ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.

1898.

Піста: вообрен.
Върою разумъваемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Августа 1898 года.

Цензоръ Протоіерей *Павел Солтисъ.*

АПОЛОГІЯ ТАТІАНА.

Второй вѣкъ въ исторіи христіанской Церкви справедливо можно назвать вѣкомъ апологій, по-преимуществу. Послѣднія, получивши, такъ сказать, зародышъ еще въ 1-мъ вѣкѣ—въ писаніяхъ мужей апостольскихъ, во 2-мъ столѣтіи успѣли уже принять, подъ перомъ образованнѣйшихъ представителей христіанства, весьма широкое развитіе, такъ что въ количественномъ и качественномъ отношеніи составили довольно солидную, по тому времени, богословскую литературу. Вызванныя, съ одной стороны, внѣшнимъ положеніемъ церкви, какъ общества, несправедливо гонимаго правительствомъ и народомъ, — съ другой стороны, ея внутреннимъ состояніемъ: нападками на ея вѣроученіе со стороны ученыхъ язычниковъ и еретиковъ, а также желаніемъ самихъ ученыхъ христіанъ разумно уяснить себѣ свою вѣру,—апологій поэтому являются, такъ сказать, болѣе или менѣе вѣрнымъ показателемъ тогдашняго внѣшняго и внутренняго состоянія какъ христіанства, такъ отчасти и язычества, а потому могутъ служить и служатъ цѣннымъ матеріаломъ какъ для историка христіанской церкви вообще, такъ и для изслѣдователя христіанскаго ученія, въ частности. Въ этомъ отношеніи научное значеніе ихъ несомнѣнно.

Начавши съ опроверженія несправедливыхъ упрековъ со стороны язычниковъ, направленныхъ на жизнь христіанъ и ихъ политическую неблагонадежность, апологеты продолжаютъ раскрытіемъ высоты христіанскаго ученія и его неоспоримаго преимущества предъ ученіемъ языческимъ и, наконецъ, переходятъ къ полемикѣ, иногда очень сильной и даже весьма рѣзкой.

Поступая такъ, они, по справедливости, явились провозвѣстниками истины, голосъ которыхъ какъ бы съ нѣкотораго возвышенія раздавался въ слухъ всего языческаго міра (Tat. orat. ad. Graec. гл. 17).

Въ числѣ видныхъ апологетовъ 2 вѣка можно считать и Татіана, ученика великаго апологета того-же вѣка, св. Іустина философа и мученика.

Изъ его многочисленныхъ, по свидѣтельству Евсевія и бл. Іеронима ¹⁾, сочиненій до насъ дошла въ цѣлости только его апологія, подъ заглавіемъ: „Oratio adversus Graecos“, или „Татіановъ πρὸς Ἑλληνας“ ²⁾, которая носитъ характеръ не столько апологетико-дидактической, сколько полемической.

Прежде чѣмъ приступить къ изложенію и разбору этой апологіи Татіана, мы сначала представимъ вкратцѣ самую біографію послѣдняго, ибо это считаемъ нужнымъ для уясненія самой апологіи.

Свѣдѣнія о жизни Татіана скудны и большею частію заимствуются изъ его апологіи; свидѣтельства же современныхъ и позднѣйшихъ писателей не много пополняютъ эти свѣдѣнія. Отечествомъ своимъ Татіанъ называетъ Ассирію (Рѣчь противъ Еллиновъ) ³⁾. Но когда родился Татіанъ, съ точностію это неизвѣстно, тѣмъ не менѣе, съ большею или меньшею вѣроятностію, можно полагать время его рожденія въ концѣ первой или началѣ второй четверти 2-го вѣка, такъ какъ онъ прибылъ въ Римъ еще при жизни Іустина (150—166), будучи не старше, во всякомъ случаѣ, 30 лѣтъ. Любознательный отъ природы, съ пылкой натурой, Татіанъ старался усвоить все, что входило тогда въ составъ греко-римскаго образованія и особенно въ кругъ занятій риторовъ: миѳологію и литературу, философію и исторію. Съ этою цѣлію онъ рано покидаетъ родину и отправляется, по примѣру современныхъ образованныхъ людей, путешествовать по разнымъ странамъ обширной Римской имперіи, останавливаясь въ главныхъ пунктахъ образо-

¹⁾ Евсев. ц. ист. 16 и 29; Іер. Catal. 29.

²⁾ См. Bibliotheca vet. patrum. Голландія стр. 636.

³⁾ Правда Климентъ Алекс. (Strom. III, 12, § 81) и Елифаній (adv. haer. I, 1) и другіе указываютъ вмѣсто того на Сирію, но это объясняется не только легкостію замѣны одного слова другимъ, но и тѣмъ, что Сирія была мѣстомъ позднѣйшей и болѣе извѣстной дѣятельности Татіана.

ванности въ Азіи и въ Европѣ. Тутъ посѣщаетъ онъ всѣ выдающіяся школы, слушаетъ знаменитыхъ риторовъ и самъ скоро становится хорошимъ риторомъ. Но греческая словесность съ ея литературой не могла удовлетворить его практическаго характера, который искалъ истинъ съ нравственною цѣлію примѣненія ихъ къ жизни. И вотъ, онъ рѣшается изучить всѣ, болѣе или менѣе извѣстныя, системы философіи, религіи и религіозную жизнь народовъ. Хотя онъ скоро достигаетъ большихъ успѣховъ въ этомъ отношеніи, такъ что приобретаетъ почетное имя между образованнѣйшими людьми своего времени (гл. I), но этимъ не удовлетворяется. Рѣзкія противорѣчія философовъ въ рѣшенія существеннѣйшихъ вопросовъ знанія и жизни поражаютъ его умъ, не соглашающійся ни съ какими діалектическими компромиссами своихъ учителей;— а безнравственная жизнь послѣднихъ приводитъ въ сильное негодованіе его, въ высшей степени развитое, нравственное чувство,—и онъ съ презрѣніемъ отворачивается отъ продажныхъ и безнравственныхъ представителей сбившейся, такъ сказать, съ толку языческой философіи (гл. 3 его рѣчи).

Татіанъ обращается къ изученію религіи, но и тутъ терпитъ горькое разочарованіе: вся языческая мѣологія показала ему сборомъ разныхъ бредней и неглупостей, которыхъ не могло прикрасить и аллегорическое толкованіе мѣоовъ (гл. 30). Съ цѣлію найти болѣе возвышенный и болѣе нравственный смыслъ языческихъ религіи, Татіанъ рѣшается даже посвятить себя мистеріямъ (по всей вѣроятности—елевзинскимъ), но и тутъ встрѣчаетъ только пустоту и безнравственность, а потому скоро оставляетъ ихъ (29 гл.). Разочарованный здѣсь—онъ отправляется въ Римъ съ полной надеждой, что въ этомъ центрѣ политеизма и языческой мудрости онъ найдетъ отвѣты на всѣ, томившіе его, вопросы мысли и жизни. Но, напротивъ, къ своему отчаянію, онъ находитъ тутъ только большее подтвержденіе неудовлетворительности и пошлости языческой религіи и философіи. Глубокопораженный всѣмъ видѣннымъ и слышаннымъ, не давшимъ и не могущимъ дать ему отвѣтъ на самыя жизненные требованія его духа, Татіанъ приходитъ въ раздумье и въ полномъ почти отчаяніи спрашиваетъ самого се-

бя: „какимъ-же образомъ я могу найти истину?“ (гл. 29). Вотъ, при такомъ состояніи духа, Татіанъ нечаянно встрѣчаетъ книги Св. Писанія („варварскія книги“), которыя глубоко поражаютъ его своимъ внутреннимъ величіемъ, высотой ученія, простотою изложенія и древностію своего происхожденія (гл. 29; 31—41). Но, прежде чѣмъ совсѣмъ склониться къ христіанству, Татіанъ, вслѣдствіе своего особаго способа моральной оцѣнки: провѣряетъ достоинство каждой доктрины, между прочимъ, нравственною высотой жизни ея послѣдователей,—рѣшился сначала узнать, на сколько высокая христіанская мораль проявляется въ жизни и дѣятельности христіанъ. Его критерій нашелъ въ христіанствѣ полное оправданіе. Татіанъ встрѣтилъ здѣсь высоко-нравственную жизнь, чуждую корыстолюбія и тщеславія (гл. 11), особенно плѣнило его сердце цѣломудріе и возвышенный характеръ христіанскихъ женщинъ (гл. 33—34), общее единомысліе въ вѣрѣ, согласіе съ нею въ жизни (гл. 26 и 32) и готовность скорѣе умереть, чѣмъ отказаться отъ вѣры (гл. 4). Послѣ этого Татіанъ окончательно склоняется къ христіанству и вступаетъ въ число членовъ его, стараясь при этомъ найти себѣ достойнаго руководителя на пути своей новой жизни. И такого руководителя онъ скоро находитъ въ лицѣ философа св. Іустина, учителя катихизической школы въ Римѣ,—который своими апологіями въ защиту христіанства и своими диспутами съ учеными его врагами приобрѣлъ общее вниманіе и уваженіе, а потому былъ не безызвѣстенъ и Татіану. Этотъ выборъ Татіана, какъ нельзя болѣе, былъ для него удаченъ: никто другой, какъ именно Іустинъ, пришедшій къ христіанству тѣмъ-же путемъ, какимъ пришелъ къ нему и Татіанъ, не могъ яснѣе понять запросы послѣдняго и удачнѣе удовлетворить ихъ. Татіанъ становится поэтому сначала ревностнымъ ученикомъ св. Іустина (Ирин. ad. haer. 1, 28), а потомъ помощникомъ его по школѣ и литературно-практической дѣятельности (18—19 гл.) и, наконецъ, послѣ его смерти (166 г.), выступаетъ преемникомъ ему по школѣ ¹⁾. Послѣ

¹⁾ Это основывается на свидѣтельствѣ Евсевія и Иеронима, что Родонъ, церковный писатель 2 вѣка, учился въ Римѣ у Татіана (Евс. Hist. V, В.; Ier. De script. 47).

мученической кончины своего учителя Татіанъ не долго оставался въ Римѣ: онъ скоро отправляется въ Сирію и здѣсь впадаетъ въ гностицизмъ и энкратизмъ ¹⁾. Скончался Татіанъ, какъ полагаютъ, въ концѣ 2-го вѣка (около 175-го года). Вотъ біографія автора апологіи, подъ заглавіемъ „Oratio adversus Graecos“ ²⁾.

На основаніи ея вполне можно составить себѣ понятіе объ оригинальномъ характерѣ Татіана, которымъ многое можно объяснить въ его апологіи, а также и самый фактъ уклоненія его въ ересь. Татіанъ былъ, какъ сынъ востока, человѣкъ по природѣ пылваго, хотя суроваго и строгаго характера, съ твердой и стойкой волей, съ высшей степени развитымъ нравственнымъ чувствомъ и съ оттѣнкомъ нѣкоторой мистической настроенности; онъ отличался болѣе аналитически-конкретнымъ мышленіемъ, чѣмъ синтетически-отвлеченнымъ,—кратко говоря, это былъ болѣе экзальтированный практикъ, чѣмъ холодный метафизикъ. Поэтому его всегда болѣе интересуеетъ моральная сторона извѣстной доктрины, чѣмъ метафизическая,—и по морали и нравственной жизни ея послѣдователей онъ всегда судить о достоинствѣ ученія. Этимъ и объясняется то, почему онъ съ презрѣніемъ отвергъ всѣ языческія религіи и всѣ системы философіи и сразу принялъ христіанство, встрѣтивъ здѣсь высоко-нравственную жизнь его послѣдователей, а потомъ, разо-

¹⁾ Татіанъ, подобно Валентину, допускалъ зоновъ, дѣміургіа; отвергалъ возможность спасенія Адама, какъ главн. непослушанія; отвергалъ бракъ, почиталъ его блудоустроеніемъ, осуждалъ употребленіе мяса и вина, а потому былъ, если не основателемъ, какъ полагаетъ Евсевій, то однимъ изъ видныхъ представителей секты энкратовъ. Бл. Иеронимъ (Comment. in Galat. гл. 6) приписываетъ сверхъ того Татіану докетическій образъ мыслей о плоти Спасителя. Объ этомъ см. Ирин. *adv. haer.* 1, 28; Иполитъ *Refutat. haer.* VIII, 16; Климентъ *Ah. Strom. Ecl. proph.*; Оригенъ *de Orat.ione* § 13; Тертуліанъ *de jejune* 15 и *de praescr. haer.* 52; Елиф. *haer.* 46; Θεοδοριτѣ *haer. fab.* 1, 20.

²⁾ Кромѣ этой апологіи Татіанъ, какъ самъ заявляетъ (гл. 15), написалъ еще книгу „о животныхъ; въ 16 гл. намекаетъ на другое какое-то сочиненіе, а въ 40 гл. обѣщаетъ написать книгу „противъ тѣхъ, которые разсуждали о божественныхъ дѣлахъ“. Кромѣ того, Климентъ Алекс. (*Strom.* III, 12) приписываетъ ему книгу „о совершенствѣ по ученію Спасителя“. Евсевій упоминаетъ (ист. V, 13), что Татіанъ трудился надъ „книгою вопросовъ“. Блаж. Θεοδοριτѣ (*haer. fab.* 1, 20) о его сочиненіи „*diatessaron*“. Послѣдніа произведенія составлены въ духѣ позднѣйшихъ, еретическихъ его воззрѣній.

чаровавшись въ жизни нѣкоторыхъ христіанъ ¹⁾, впалъ въ гностицизмъ и энкратизмъ.

Такимъ характеромъ Татіана объясняется и особый характеръ его апологіи. Его апологія представляетъ изъ себя оригинальнѣйшій памятникъ въ ряду прочихъ апологіи 2-го вѣка какъ по внѣшнему ея изложенію, такъ и по внутреннему строю ея мыслей. Ея стиль вообще живой и строгій, но по мѣстамъ тяжелый и неправильный, — ея тонъ и характеръ — всегда саркастически-ѣдкій, — страстный, иногда едва уловимый ходъ мыслей, — нѣкоторая темнота, спутанность и неточность, — особый, своеобразный взглядъ на язычество, въ частности, — на языческую философію, науку и искусство, — нѣкотораго рода восточная мистика, а главное — практически-моральный масштабъ сужденія, — все это рѣзко бросается въ глаза читателя апологіи и сразу выдѣляетъ ее изъ ряда прочихъ апологіи того-же вѣка.

Пылкій по природѣ, Татіанъ быстро переходитъ отъ одной мысли къ другой, иногда, — нѣсколько уклонившись, снова возвращается къ той-же мысли, оттого у него по мѣстамъ замѣчается нѣкоторая беспорядочность въ ходѣ мыслей, неправильная конструкція періодовъ и безсвязность предложеній. Суровый и желчный по натурѣ, онъ не скупится на ѣдкіе сарказмы и иногда переходитъ даже мѣру приличія. Его полемика пряма, сильна и по мѣстамъ не безпристрастна. Часто увлекаясь въ полемикѣ, Татіанъ, даже при своей обширной эрудиціи, не могъ удержаться въ границахъ правильной критики и, по отчасти вѣрному замѣчанію Ренана, „смѣшивалъ иногда самымъ произвольнымъ образомъ подлинное съ апокрифическимъ, то, что зналъ, съ тѣмъ, чего не зналъ“ ²⁾. Какъ

¹⁾ Объясняя этотъ прискорбный фактъ, Татіанъ приходитъ къ заключенію, что причину такого явленія нужно видѣть въ матеріи. Но если матерія зло, то какъ могъ создать ее Всевсвятій Богъ? Не слѣдуетъ-ли въ этомъ случаѣ приписать твореніе ея существу, низшему Бога? Встрѣтивъ отвѣты на подобные свои вопросы, въ системѣ Валентина, Татіанъ тотчасъ принимаетъ ее, какъ достаточную для обоснованія возникшихъ у него вопросовъ. По примѣру Валентина, онъ начинаетъ учить о диміургѣ, эонахъ и т. д. А признавъ въ матеріи зло, онъ естественно требуетъ умерщвленія плоти: требуетъ отъ всѣхъ безбрачія, запрещаетъ употребленіе мяса и т. д., словомъ, дѣлается представителемъ энкратизма.

²⁾ Ренанъ Marc—Aurèle. Ch. 6. Tatiens, стр. 104.

истый сиріецъ или ассиріецъ, онъ презираетъ греческую науку, искусство и литературу, не смотря на свое полное почти съ ними знакомство,—съ гнѣвомъ выступаетъ противъ всей греко-римской цивилизаціи, особенно—противъ языческой философіи (2—3 гл.; 21—30), которой съ удареніемъ противопоставляетъ „варварскую философію“ (гл. 42 и 29). Какъ сынъ востока, гдѣ процвѣтала демонологія съ мистическимъ оттѣнкомъ, Татіанъ очень много (5—10 гл.; 12—21) и часто довольно спутанно трактуетъ о демонахъ, ихъ природѣ, ихъ вліяніи на людей и т. д. Будучи отъ природы мрачнымъ и суровымъ, Татіанъ и въ христіанской религіи оцѣниваетъ только то, что въ ней носитъ строгій и повелительный характеръ. По его понятію, Богъ прежде всего строгій мздовоздаятель. Въ его апологіи нѣтъ ни одного мѣста, гдѣ Богъ представлялся-бы съ атрибутомъ благодати, какимъ онъ изображается почти на каждой страницѣ Евангелія. „Подъ перомъ Татіана, справедливо говоритъ Фреппель, все принимаетъ мрачный видъ. Если дѣло идетъ о дѣятельности невидимаго міра, онъ скрываетъ ангеловъ, помогающихъ человѣку, что-бы видѣть только демоновъ, уловляющихъ его“ ¹⁾. Какъ человѣкъ практическаго характера, Татіанъ обо всемъ судить съ моральной точки зрѣнія. Его поражаетъ безнравственная языческая мафологія и такая-же жизнь самыхъ язычниковъ и философовъ, оттого онъ такъ ѣдко издѣвается надъ первой и саркастически осмѣиваетъ послѣднихъ. Поэтому-то онъ и въ христіанствѣ больше всего увлекается высотою его моральнаго ученія и нравственною жизнію его послѣдователей, на что съ особенною силою указываетъ въ своей апологіи (гл. 4, 11, 26, 32, 33, 34). Отсюда-же далѣе, какъ говоритъ Фреппель, „вытекаетъ то, что въ своей апологіи онъ склоняется преимущественно на психологическую и моральную сторону христіанства: догматъ человѣческой свободы, происхожденіе зла, паденіе человѣка, дѣйствіе демоновъ на человѣчество,—вотъ точка ученія, особенно занимающая его“ ²⁾. Что-же касается чисто метафизическаго его ученія, то въ этомъ случаѣ Татіанъ болѣе повторяетъ Іустина,

¹⁾ Les apologistes Chrétiens au II siècle par l'abbé Freppel, t. II la 1, стр. 41

²⁾ Ibid. стр. 40.

чѣмъ создаетъ что-либо свое новое. Мало склонный къ спекулятивному мышлению, Татіанъ вполне почти довольствовался тѣмъ міровоззрѣніемъ, какое успѣлъ „составить, для обоснованія своихъ моральныхъ требованій, подъ руководствомъ своего учителя, св. Іустина. Но глубоко не проникнувшись этимъ міровоззрѣніемъ и не установившись на немъ вполне, Татіанъ, потому и излагаетъ его въ иныхъ мѣстахъ не совсѣмъ точно и ясно, что давало и даетъ поводъ нѣкоторымъ (Кругъ, Бретшнейдеръ и др.) видѣть въ этихъ неточностяхъ ясныя слѣды послѣдующихъ его лжеученій. Но этими неточностями онъ вовсе не желалъ выразить своихъ, впоследствии явившихся у него, гностическихъ представлений, тѣмъ болѣе, что къ нимъ-то перешелъ, стоя вовсе не на метафизической почвѣ, а на почвѣ чисто моральной, такъ-что гностицизмъ у него явился, такъ сказать, невольно, въ силу необходимости дать своимъ аскетическимъ преувеличеніямъ такое или иное метафизическое обоснованіе. Метафизика у Татіана всегда вытекала изъ его моральныхъ представлений, а не наоборотъ; а если это такъ, то, не находя въ его апологіи ничего, несогласнаго съ христіанскою моралью, кромѣ общаго только суроваго взгляда, едва-ли можно видѣть въ его метафизическихъ неточностяхъ ясныя слѣды его позднѣйшихъ лжеученій. Если что и можно сказать по этому поводу объ апологіи Татіана, то только то, что она, обнаруживая въ авторѣ своеобразный характеръ и складъ мыслей, можетъ дать, такъ сказать, нѣкоторый матеріалъ для выясненія причины его послѣдующаго паденія, но не больше ¹⁾. На сколько православна апологія, это яснѣе будетъ видно ниже, когда мы будемъ излагать ея догматическое ученіе. А теперь скажемъ только то, что, во 1-хъ, будучи написана, всего вѣроятнѣе, вскорѣ послѣ смерти св. Іустина, апологія Татіана не могла заключить лжеученій, развитыхъ имъ въ концѣ своей жизни, а во 2-хъ, эта апологія, будучи предметомъ удавленія для Оригена, Евсевія и бл. Іеронима, была въ то-же время, въ большей или меньшей степени, предметомъ подражанія для

¹⁾ Такъ же смотритъ на этотъ вопросъ Фреппель, когда говоритъ: „здѣсь (т. е. въ апологіи) замѣчаются извѣстныя направленія его ума и характера, которыя могутъ служить къ объясненію паденія Татіана“. Apolog. стр. 35.

Климентъ Александрійскаго, Аѳинагора и Тертуліана (см. Orig. Contra Cels. 1, 16; Евсевій Hist., IV, 29; Ieron. de script. eccl. 47; Kh. Strom I, 21; Тертул. Lib. de praes. гл. III). Евсевій и бл. Іеронимъ, какъ-бы нарочно съ особенною силою порицая заблужденія Татіана въ послѣдній періодъ его жизни,—напротивъ, объ его апологіи отзываются съ особенной похвалою, называя ее „лучшимъ и полезнѣйшимъ изъ всѣхъ произведеній Татіана“¹⁾. Они, во всякомъ случаѣ, не преминули-бы сказать что-нибудь и противъ его апологіи, если-бы находили въ ней какое-нибудь еретическое ученіе.

Указавши общій характеръ апологіи Татіана, мы перейдемъ теперь къ ея детальному разсмотрѣнію: сначала, послѣ нѣкоторыхъ предварительныхъ замѣчаній, изложимъ ея содержаніе въ томъ порядкѣ, въ какомъ оно излагается у самаго автора, отгвняя при этомъ ту или иную связь въ ходѣ мыслей,—а потомъ постараемся, на сколько это будетъ возможно, представить въ нѣкоторой системѣ заключающееся въ ней христіанское вѣроученіе.

I.

(Подлинность апологіи, время ея написанія и изложеніе ея содержанія).

Апологія, извѣстная подъ заглавіемъ: „Oratio adversus Graecos“ или: „Τατιανῶς πρὸς Ἑλληνας“²⁾ несомнѣнно написана Татіаномъ, и въ этомъ не можетъ быть сомнѣнія, такъ-какъ о подлинности ея свидѣлствуютъ почти всѣ писатели древности³⁾. Гораздо затруднительнѣе вопросъ о времени ея написанія. Но и относительно этого вопроса существуютъ нѣ-

¹⁾ Евсевій Hist. Eccl. lib. IV, 29: „Qui quidem liber (т. е. oratio adv. Graecos) omnium, quos ille scripsit, elegantissimus simul atque utilissimus videtur“.

Ieronim. lib. de viris illustr. гл. 29: „Porro Tatianus infinita scripsit volumina, e quibus unus contra Gentes florentissimus extat liber, qui inter omnia opera ejus fertur insignis“.

²⁾ Написана эта апологія противъ еллиновъ, можно думать, потому, во 1-хъ, что изъ среди ихъ выходили, преимущественно, ученые полемисты противъ христіанства (Цельсъ, Лукіанъ и др.), а, во 2-хъ, потому, что еллинизмъ въ то время былъ какъ бы олицетвореніемъ всѣхъ явнч. религій и всей явнч. мудрости.

³⁾ Климентъ Алек. Strom. lib. 1, гл. 21; lib. III, гл. 18; in Eclogis гл. 28—29; Оригенъ Contra Celsum lib. V; de orat. 24; Тертуліанъ Lib. de praescr. гл. LII; Евсевій, Іеронимъ, Теодоритъ, Епифаній и др.

которыя данныя, говорящія за ея раннее происхожденіе, т. е., за то, что Татіанъ написалъ ее вскорѣ по обращеніи въ христіанство, когда онъ еще мыслилъ православно. Мы не будемъ въ этомъ случаѣ вдаваться въ излишнія подробности, укажемъ только на нѣкоторыя свидѣтельства ¹⁾. Во 1-хъ, тонъ самой апологіи есть тонъ недавно обращеннаго прозелита: Татіанъ вездѣ говоритъ о христіанскомъ ученіи, какъ недавно имъ принятомъ, и стремится сообщить его другимъ. „Я наконецъ узналъ Бога и Его твореніе, и готовъ предстать предъ вами для изслѣдованія ученія, и не измѣню своимъ убѣжденіямъ относительно Бога“ (гл. 42), или: „будучи просвѣщенъ познаніемъ ихъ (св. книгъ), я рѣшился отвергну́ть языческія заблужденія (гл. 30), и принявъ нашу варварскую философію“ (гл. 35), или: „думаю, что теперь кстади доказать, что наша философія древнѣе ученій еллинскихъ (гл. 31); только не тяготитесь моими уроками и не возражайте болтовнею и пустяками, говоря: Татіанъ выше еллиновъ, выше множества философствовавшихъ, онъ слѣдуетъ новому ученію варваровъ“ (35) и т. д. Поясняя слово „новое ученіе“, Маранъ говоритъ, что слово „новое“ касается не новизны варварскаго ученія, а означаетъ то, что оно ново только для Татіана, недавно принявшаго это ученіе, что-де подтверждаетъ и дальнѣйшій вопросъ его: „что нелѣпаго, по примѣру роднаго вамъ мудреца (Солона), всегда старѣтъ и всему учиться“ ²⁾. Во 2-хъ, изъ апологіи же видно, что она написана уже послѣ смерти Іустина, такъ какъ Татіанъ въ 18 гл. такъ говоритъ объ Іустинѣ: „достоинный великаго удивленія Іустинъ сказалъ“..., въ каковой формѣ можно выражаться только объ умершемъ чловѣкѣ ³⁾. Но спрашивается, какъ скоро по смерти Іустина она была написана? На этотъ вопросъ нужно отвѣтить утвердительно и вотъ на какомъ основаніи. Въ 25 главѣ своей апологіи Татіанъ упоминаетъ о циникѣ Протеѣ, который есть ни

¹⁾ Подробно этотъ вопросъ разбирается у Daniel'я въ его сочиненіи: „Tatianus der Apologet“, въ гл. Tat. der. Ketzer стр. 48—56; а также Мараномъ въ Praefation-ѣ къ Patrologiae cursus completus Mign'я, гл. 11—12. Том. 6, стр. 163—174.

²⁾ Cursus Patrologiae... гл. 10, стр. 163.

³⁾ Такъ думаютъ: Nourry, Fleury и Credner см. Daniel'я стр. 51.

кто иной, какъ циникъ Перегринъ, получившій названія Протея въ концѣ своей жизни ¹⁾). А Перегринъ померъ, по Евсевію, въ 168 году ²⁾). Слѣдовательно, Татіанъ писалъ апологію или послѣ смерти Перегриня, или по крайней мѣрѣ, не задолго до его смерти. Историкъ-же Евсевій, говоря въ своей *Chronic'ѣ* о Татіанѣ, какъ еретикѣ, указываетъ на 12 годъ царствованія Марка Аврелія, т. е. на 172, какъ на годъ, въ который Татіанъ сталъ извѣстнымъ въ роли еретика. Отсюда выходитъ, что Татіанъ написалъ апологію ранѣе своего уклоненія въ ересь. Что касается мѣста написанія апологіи, то это трудно опредѣлить, по отсутствію всякихъ относительно этого данныхъ, но кажется, только не въ Римѣ, такъ какъ въ апологіи Татіанъ объ немъ говоритъ, какъ о городѣ, который успѣлъ уже покинуть, напр.: „наконецъ, живя въ Римѣ, я видѣлъ различныя статуи, туда перенесенныя вами“ (гл. 35); или: „и Кресцентъ, который свилъ себѣ гнѣздо въ великомъ городѣ (т. е. въ Римѣ), превосходилъ“... (гл. 19). Итакъ, нужно признать за фактъ, что апологія Татіана написана въ періодъ его правомыслія, потому и рассматривалась представителями древней церкви, какъ „*liber elegantissimus, utilissimus atque florentissimus*“ (Евсевій и Иеронимъ).

Теперь приступимъ къ изложенію содержанія апологіи. При всей болѣе или менѣе ощутительной беспорядочности въ изложеніи мыслей, все же въ ней можно отыскать основную идею, проходящую черезъ весь трактатъ, и представить нѣкоторыя отдѣльныя части въ ея развитіи. Эта основная идея апологіи заключается въ томъ, что христіанская религія ничуть не ниже языческихъ религій и языческой философіи,—напротивъ, несравненно выше и по своему ученію, и по нравственной жизни своихъ послѣдователей, и по своей исторической древности, а потому, при существующей государственной вѣротерпимости, она, т. е., христіанская религія можетъ и должна

¹⁾ Aulus Sellus N—a 12, и говоритъ: „*Philosophum Peregrinum, cui postea Proteus cognomentum factum est, virum gravem atque constantem vidimus, quum Athenis essemus*“. То-же говорить и Голландъ, см. Daniel'я стр. 54. То-же пишетъ Маранъ см. въ *Patrol. Mign'я*, стр. 166.

²⁾ См. цит. у Daniel'я, стр. 54.

имѣть полное право на свое существованіе ¹⁾). Принимая во вниманіе вотъ эту основную идею апологіи съ ея указаннымъ развитіемъ, мы и думаемъ раздѣлить ее, для удобства изслѣдованія, на 3 части съ введеніемъ (1—4 гл.) и заключеніемъ, (42) и по преобладающему въ каждой части характеру содержанія назовемъ 1-ую часть (5—20 гл.) дидактическою, вторую (21—30) полемическою и 3-ю историческою ²⁾).

Татіанъ начинаетъ свою апологію рѣзкимъ упрекомъ эллиновъ за ихъ въ высшей степени неразумное презрѣніе, питаемое къ варварамъ ³⁾, и съ силою доказываетъ имъ неосновательность этого гордаго ихъ превозношенія своею образованностію, своими искусствами, науками и учреждениями, ибо все это — не ихъ изобрѣтеніе, а изобрѣтеніе вотъ этихъ, презираемыхъ ими, варварскихъ народовъ, отъ которыхъ они ихъ и заимствовали и многое притомъ въ нихъ исказили. „Не будьте, еллины, враждебно расположены къ варварамъ и не питайте ненависти къ ихъ ученіямъ“, такъ начинаетъ Татіанъ свою апологію. „Ибо, какое изъ вашихъ учрежденій получило начало не отъ варваровъ? Астрономію изобрѣли Вавилоняне, магію

¹⁾ Въ этомъ случаѣ данная апологія была прямымъ отвѣтомъ на современныя упреки язычниковъ, которые обвиняли христіанъ и въ безбожій, и въ невѣжество, и въ безнравственной жизни, и въ противогосударственныхъ тенденціяхъ. „Non licet esse vos—вы не имѣете права на существованіе“. Таковъ былъ девизъ язычниковъ по отношенію къ христіанамъ. „Первые дни христіанства Фаррора, стр. 627—640.

²⁾ Dembowski въ своемъ сочиненіи: Die Quellen der christlichen Apologetik des zweiten Jahrhunderts Teil. 1. Die apologie Tatians—дѣлитъ апологію на 4 части, кромѣ введенія (1—4) и заключенія (42), при чемъ 1-ю (4—11) называетъ апологетическою, 2-ю (12—20) дидактическою, 3-ю (21—30) полемическою и 4-ю озаглавиваетъ: доказательство древности. Въ общемъ принималъ это дѣленіе, мы не допускаемъ только его первой части и соединяемъ ее со второй въ одну на томъ основаніи, что и въ ней тоже излагается христ. ученіе, какъ и во второй, а во 2-хъ, въ равной мѣрѣ, какъ и къ ней, названіе „апологетическаа“ приложимо и къ остальнымъ частямъ, ибо и онѣ въ основѣ имѣютъ апологетическую-же цѣль.

³⁾ Подъ варварами греки разумѣли всѣ племена и народы, не принадлежавшіе къ ихъ образованной греческой націи, какъ-то: всѣ народы востока вообще (Персовъ, Египтянъ, Ассиріанъ и др.), также, въ частности, евреевъ и вообще христіанъ. Поэтому для Татіана названіе „варваръ“, презрительное въ устахъ грековъ, было вдвойнѣ обидно, ибо означало и восточнаго человѣка, и христіанина. Оттого онъ съ особенною силою отвѣчаетъ это названіе, показывая тѣмъ, что оно ничего презрительнаго въ себѣ не заключаетъ.

Персы, геометрію Египтяне, письма Финикіянѣ“ и т. д. насчитываетъ 18 примѣровъ, въ которыхъ греки не могутъ назвать себя изобрѣтателями, а только подражателями того, что изобрѣли другіе. Хотя они, эллины, и хвалятся краснорѣчіемъ, но они хвалятся сами себя, а не то, чтобы заслужили эту похвалу отъ другихъ, да притомъ,—заслуживаетъ-ли ихъ краснорѣчіе похвалы, когда у разныхъ еллинскихъ племенъ оно разнообразится въ произношеніи словъ, такъ что трудно даже и рѣшить, которую-же рѣчь считать за образцовое еллинское краснорѣчіе. Кромѣ того, „краснорѣчіе вы употребляете ради неправды и клеветы, говоритъ Татіанъ; за деньги продаете свободу вашего слова и часто, что нынѣ признаете справедливымъ, то въ другое время представляете зломъ. Поэзія служить у васъ къ тому, чтобы изображать битвы, любовныя похождения боговъ и растлѣнность души“ (гл. 1) ¹⁾.

Эллинскіе философы не представляютъ ничего, достойнаго уваженія, ни по своему ученію, ни тѣмъ болѣе, по своей жизни, такъ что эллинамъ нечему было у нихъ научиться. „Діогенъ, который хвастался и хвалился воздержаніемъ своею бочкою, съѣлъ неваренаго полипа, и, пораженный болѣзнію внутренностей, умеръ жертвою невоздержанія. Аристиппъ—вель распутную жизнь. Платонъ философъ былъ проданъ Діонисіемъ за обжорство“ ²⁾. Аристотель, учившій неправильно о Провидѣніи, черезъ мѣру льстилъ Александру, который былъ по своимъ, позорящимъ его, дѣйствіямъ, достойнымъ ученикомъ своего учителя (гл. 2-я). Гераклитъ напрасно гордился своимъ знаніемъ,—его поэма, т. е. сочиненіе о ествѣ (*περί φύσεως*) является въ глазахъ потомства „мракомъ Гераклита“ ³⁾. Зенонъ, учившій, что черезъ сожженіе люди опять воскреснутъ на прежніе подвиги,—что Богъ есть виновникъ зла, Эмпедоклъ, Эрекидъ и др. (всѣхъ примѣровъ приводитъ 13) „суть вовсе

¹⁾ Дѣйствительно, безнравственность литературы дошла тогда до крайнихъ предѣловъ. См. Фаррара „Первые дни христіанства“ стр. 43—44.

²⁾ Въ данномъ случаѣ Татіанъ, какъ Тертуліанъ (Аполог. гл. 46) и другіе церковные писатели, по невѣдѣнію, повторяютъ клевету на Платона, пущенную его врагами. См. „Творенія Платона“ въ русск. изданіи Карпова.

³⁾ За это сочиненіе Гераклитъ еще у древнихъ писателей получилъ названіе „Темнаго“ (*σκότεινός*) по темнотѣ и неясности изложенія своихъ взглядовъ.

не философы, такъ—какъ противорѣчатъ сами себѣ и болтаютъ, что каждому придетъ на умъ. Много у нихъ распрей; одинъ другаго ненавидятъ, спорятъ между собою во мнѣніяхъ и, по своему тщеславію, избираютъ себѣ высшія мѣста. Въ-сто того, чтобы предупредительно раболѣпствовать царственнымъ лицамъ или льстить начальникамъ, надлежало, чтобы они ожидали, пока важныя особы сами придутъ къ нимъ“ (гл. 3). Указавъ основной характеръ еллиновъ, рельефно выступающей въ ихъ представителяхъ, философахъ,—именно „лесть“, Татіанъ далѣе говоритъ, что они, еллины, не встрѣчая въ христіанахъ такой лести по отношенію къ властямъ, стараются вооружить послѣднія противъ нихъ, какъ государственныхъ преступниковъ¹⁾. Но это дѣлаютъ они напрасно, не понимая христіанъ, которые не думаютъ отвергать законныхъ властей и ихъ законныя требованія всегда готовы исполнять. „Велить-ли царь платить подати? Я готовъ. Велить-ли господинъ слушаться и повиноваться? Я признаю себя рабомъ. Ибо человѣка нужно почитать по-человѣчески, но бояться должно одного Бога. Если мнѣ велеть отвергнуться Его, въ этомъ только не послушаюсь и скорѣе умру, чѣмъ покажу себя лжецомъ и неблагодарнымъ. Представивъ далѣе христіанскій взглядъ на Бога и Его отношеніе къ міру и человѣку (гл. 4), Татіанъ затѣмъ переходитъ къ болѣе подробному изложенію этого вопроса, что составляетъ первую, дидактическую часть его апологіи, къ изложенію которой и перейдемъ²⁾.

Въ 5 главѣ Татіанъ излагаетъ ученіе о Богѣ Отцѣ, Богѣ-Словѣ, о премірномъ рожденіи Послѣдняго отъ Отца, и сотвореніи Имъ нашего міра. Въ 6-й главѣ онъ утверждаетъ вѣру въ будущее воскресеніе какъ основывающуюся на всемогуществѣ Творца, Который, если уже былъ въ состояніи создать человѣка, то, понятное дѣло, и снова можетъ возставить его по смерти, и дѣйствительно возставить для суда; при

¹⁾ Дѣйствительно подобное обвиненіе часто возводилось изычниками на христіанъ. См. Фаррара „Первые дни христіанства“, стр. 632—637.

²⁾ Эту часть мы изложимъ сравнительно короче, ниѣ въ виду то, что ее придется еще воспроизвести ниже, когда мы будемъ излагать догматическое ученіе апологіи.

чемъ говорить, что это христіанское ученіе нисколько не походить на стоическое—о періодическихъ появленіяхъ и гибели однихъ и тѣхъ же лицъ. Въ 7-й главѣ повѣствуется о томъ, что Слово сотворило ангеловъ и людей и сотворило ихъ свободными; говорится о паденіи тѣхъ и другихъ и о наказаніи ихъ: ангелы лишились общенія съ Богомъ, а люди—безсмертія. „И Слово, по своему могуществу имѣя предвѣдѣніе того, что имѣеть произойти..., предсказывало будущія событія, останавливало зло запрещеніями, и похвалою поощряло тѣхъ, которые пребывали въ добрѣ“. Демоны-же, совратившіе людей, ввели, для удержанія ихъ въ своей власти, судьбу; внушивъ имъ отгадывать ее путемъ расположенія звѣздъ. Этой-же судьбѣ они подчинили и вымышленныхъ ими боговъ, безнравственную и бессмысленную міеологию, которые Татіанъ критически разбираетъ въ гл. 8—10. Въ 11 главѣ Татіанъ, какъ говорится, *ad hominem* доказываетъ несостоятельность мнѣнія о существованіи судьбы. „Я вижу, что одно и то же солнце для всѣхъ... Богатый сѣетъ и бѣдный пользуется тѣмъ же посѣвомъ. Богачи умирають, такой-же исходъ жизни имѣють и нищіе... Что за судьба, что ты умираешь всякій разъ, какъ предаешься похотямъ. Умири для міра, живи для Бога. Мы сотворены не для того, что-бы умирать, но умираемъ по своей винѣ. Свободная воля погубила насъ; мы сами произвели зло; а кто произвелъ его, можетъ снова отвергнуть его“—этими заключительными словами Татіанъ связываетъ данную главу со слѣдующими (12—20), въ которыхъ подробно разсуждаетъ о природѣ духа и матеріи вообще, о природѣ демоновъ, причинѣ ихъ паденія, о природѣ человѣка, о состояніи его до паденія и послѣ паденія, о губительномъ вліяніи демоновъ на людей, и въ концѣ разсужденій приходитъ къ тому выводу, что „мы должны желать прежняго состоянія и бросить все, что этому препятствуетъ“ (20 гл.).

Частіе эти мысли излагаются слѣдующимъ образомъ. Въ людяхъ первоначально была душа и богоподобный духъ. Душа проникаетъ всѣ части человѣческаго тѣла, и оттого „при различіи частей тѣла въ общемъ составѣ его находится величайшая гармонія“. „Подобнымъ образомъ и міръ, по волѣ Его, получилъ вещественный духъ“, который, будучи присущъ всѣмъ

частямъ его, соединяетъ ихъ во едино. „Демоны-же составлены изъ вещества и получили отъ него духъ, но они въ своемъ безуміи увлеклись гордостію и возмутившись покусились восхитить себѣ божество“, и такимъ образомъ пали (гл. 12). Но какъ лишились первоначальнаго состоянія люди, какъ могутъ возвратить его и что ожидаетъ ихъ въ будущей жизни, равно какъ, что ожидаетъ демоновъ, ихъ оболстителей,—все это раскрывается въ 13—15 гл., хотя и не особенно систематически. Люди, по оболщенію демоновъ, лишились прежняго состоянія: духъ, обитавшій въ началѣ вмѣстѣ съ душею, оставилъ послѣднюю, и она, имѣющая возможность сначала не умирать, подверглась смерти вмѣстѣ съ плотію, но при концѣ міра снова воскреснетъ вмѣстѣ съ нею. „Душа, хотя и удержала въ себѣ нѣкоторыя искры могущества духа, но, отдѣлившись отъ него, не могла совершать высшихъ вещей: ища Бога, она по заблужденію вымыслила многихъ боговъ, послѣдую ухищреніямъ демоновъ“ (гл. 13). Эти „демоны живя творятъ дѣла смерти, и сами умираютъ всякій разъ, когда научаютъ грѣху своихъ послѣдователей, за то они не будутъ причастниками вѣчной жизни, и вмѣсто смерти не получаютъ блаженнаго безсмертія, но мученіе съ безсмертіемъ“. Той-же участи подвергнутся и тѣ изъ людей, которые исполняли и исполняютъ волю этихъ демоновъ (гл. 14). Но павшіе люди, лишившись черезъ свое паденіе духа, снова могутъ соединить свою душу съ Святымъ Духомъ, вступить въ союзъ съ Богомъ и побѣдить смерть, но могутъ только—черезъ вѣру и покаяніе. Демоны-же лишены всякой возможности возвратить свое первобытное состояніе (гл. 15). На пути къ своему спасенію люди встрѣчаютъ сильное препятствіе въ гибельномъ вліяніи на нихъ демоновъ, которые стараются дѣйствовать какъ на ихъ духовную природу, такъ и на физическую. Въ первомъ случаѣ они стараются оболстать людей своими разнообразными и коварными ухищреніями, склоняя ихъ къ обоготворенію ихъ—демоновъ. Во второмъ случаѣ они причиняютъ людямъ различныя болѣзни и беспокойства духа, при чемъ заставляютъ ихъ вѣрить въ цѣлебную силу различныхъ травъ и корней. Поэтому ученіе Демокрита о симпатіяхъ и антипатіяхъ, какъ причинахъ болѣзненныхъ

явленій и средствахъ ихъ излѣченія,—глупо. Вся причина въ демонахъ (16—17 гл.). Медицина и все, что относится къ ней, представляется тоже коварствомъ демоновъ. Послѣдніе черезъ нее вполне подчиняютъ людей своему господству (гл. 18). Далѣе въ 19 гл. на время связь прерывается, и Татіанъ вдругъ начинаетъ разсуждать о невоздержности философовъ и вообще еллиновъ и ихъ лицемерномъ презрѣніи смерти, такъ что прерванная связь восстанавливается только уже въ концѣ главы со словъ: „оставьте демоновъ и послѣдуйте Единому Богу“, Который все создалъ въ прекрасномъ видѣ, а ядъ растеній произшелъ вслѣдствіе нашего грѣха. „Я постараюсь это доказать“ (конецъ 19 гл.). И если дѣйствительно люди получаютъ исцѣленіе, пользуясь естественными лекарствами, то все же успѣхъ въ этомъ случаѣ нужно приписать помощи Божіей и т. д. (20 гл.).

Если можно отыскать какую-либо связь этого отступленія 19 гл. съ предыдущимъ изложеніемъ, то только исключительно вербальную. Татіанъ такъ связываетъ 19 гл. съ 18: сказавъ о гибельномъ вліяніи демоновъ на людей, онъ продолжаетъ: всему этому учитесь вы у насъ,—вы, которые говорите о презрѣніи смерти и проповѣдуете о воздержаніи (начало 19 гл.), и далѣе начинаетъ разсуждать на эту тему до конца главы. Здѣсь онъ говоритъ о невоздержанности философовъ, въ частности,—о Кресцентѣ, который лицемерно презиралъ смерть и старался причинить ее Іустину и ему, Татіану. Если-же и случается, что еллины ищутъ смерти, то по безумной любви къ человѣческой славѣ, говоритъ Татіанъ, а не вслѣдствіе познанія Бога, какъ это дѣлаютъ христіане. Не зная Бога, эллины служатъ только страстямъ, господствующимъ въ мірѣ, и въ этомъ случаѣ всѣ ихъ предсказанія служатъ только ихъ безнравственной жизни. Въ концѣ главы, возобновивъ связь, какъ мы видѣли, Татіанъ далѣе, въ 20 гл., говоритъ о томъ, что мы, не смотря на всѣ препятствія со стороны демоновъ, „должны желать прежняго состоянія и бросить все, что этому препятствуетъ“. Затѣмъ описываетъ этотъ желаемый нами міръ высшій, гдѣ не существуетъ ни перемѣнъ времени, ни болѣзней, но господствуетъ постоянный день и

вѣчный свѣтъ. Обо всемъ этомъ намъ извѣстно не изъ фантази вашихъ баснословныхъ географовъ, а изъ сообщеній нашихъ пророковъ, говоритъ Татіанъ, и заключаетъ эту послѣднюю главу первой части положеніемъ, что всякій можетъ достигнуть этого блаженства.

Вотъ содержаніе первой части апологіи, въ которой авторъ раскрываетъ христіанское ученіе, но раскрываетъ не совсѣмъ ясно и точно и безъ надлежащей системы. Кромѣ того, онъ часто уклоняется въ сторону отъ предмета изложенія, вдаваясь въ разныя практическія соображенія по поводу того или другого пункта ученія. Впрочемъ, мы еще коснемся этой части, когда ниже будемъ излагать догматическое ученіе апологіи ¹⁾.

Н. М.

(Окончаніе будетъ).

¹⁾ Тамъ-же будетъ видно, насколько Татіанъ самостоятеленъ въ этомъ изложеніи христіанскаго ученія.

О ВОСПИТАНІИ ЕВРЕЙСКАГО ЮНОШЕСТВА

ВЪ ВЕТХОМЪ ЗАВѢТѢ.

(Окончаніе *).

Третій періодъ воспитанія.

„Научившіеся многимъ языкамъ и старающіеся краснѣе говорить на оныхъ не заслуживаютъ ни малейшаго уваженія въ нашемъ народѣ, который думаетъ, что сіе знаніе есть общее и рабамъ и знатымъ людямъ и который такъ только хочетъ почитать мудрыми, кои сплѣтали отдѣліе въ законѣ, и могутъ понимать силу словъ и извѣщать разумно смыслъ Священнаго Писанія“. (I. Флавій).

Чтобы дать болѣе ясное понятіе о существенныхъ особенностяхъ воспитанія еврейскихъ дѣтей въ періодъ послѣ плѣна Вавилонскаго, скажемъ объ общемъ состояніи іудеевъ въ этотъ періодъ.

Вавилонскій плѣнъ произвелъ въ еврейскомъ народѣ важную перемѣну. Прежде часто нарушавшій „законъ“, избивавшій его священныхъ истолкователей—пророковъ, надъ грозными предсказаніями которыхъ иногда дерзко насмѣхался,—народъ этотъ послѣ плѣна узрѣлъ въ Законѣ и его наставникахъ (книжникахъ) самый возвышенный авторитетъ и самую желательную норму своей жизни и дѣятельности. Отечество, независимость, храмъ—все самое дорогое для избранной Богомъ націи было потеряно... Естественно было придти къ сознанію, что эти бѣдствія заслужены, что они были справедливымъ наказаніемъ Иеговы за забвеніе евреями Священныхъ Писаній Моисея и Пророковъ, многія мѣста которыхъ такъ ясно свидѣтельствовали о томъ, что отступленіе отъ Бога и Его заповѣдей влекло за собою бѣдствія. Послѣ плѣна этотъ жестоковыйный на-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1898 г., № 12.

родъ, такъ сказать, воочию убѣдился въ святости и непреложности „Закона“ и потому свою жизнь, равно какъ и будущую свою участь старался опредѣлять на основаніи содержащихся въ немъ указаній. При свѣтѣ ихъ Израиль сталъ понимать, что, съ потерей имъ политической самостоятельности, отходилъ уже скипетръ отъ чреслъ Іуды и что наступало время исполненія пророчества о явленіи въ міръ Мессіи. вмѣстѣ съ симъ въ сознаніи избраннаго народа прояснялись и всѣ его обязательства, въ силу завѣта съ Богомъ (указанныя въ законѣ), безъ соблюденія которыхъ немислимо было исполненіе данныхъ ему обѣтованій. Это пробужденіе религіозно-нравственнаго самосознанія еврейскаго народа и было причиною проявленія среди него особой ревности къ исполненію закона Божія, которая вызвала къ жизни спеціальныя учрежденія для обученія закону народа, извѣстныя въ ветхомъ завѣтѣ подъ именемъ синагогъ, а затѣмъ и дѣтскія школы.

Начало синагогъ, обыкновенно, относятъ не ранѣе какъ къ концу плѣна вавилонскаго. Онѣ устроены были на общественныя суммы, а иногда и на счетъ частныхъ лицъ (Ев. Лук. VII, 5). Обученіе народа въ синагогахъ состояло въ чтеніи „Закона“ съ объясненіями прочитаннаго, которое производилось особыми образованными лицами, извѣстными въ исторіи подъ именемъ „книжниковъ“ или съ ихъ разрѣшенія и частными лицами, какъ это можно думать на основаніи чтенія въ синагогахъ Иисусомъ Христомъ (Лук. IV, 16—21). Во главѣ всѣхъ синагогъ іудейское преданіе ставитъ такъ называемую „великую синагогу“, дѣятельность которой состояла, какъ полагають нѣкоторые, въ собираніи и систематизированіи сохранившихся преданій ¹⁾, въ наблюденіи за сохраненіемъ цѣлости текста Священнаго Писанія, за обученіемъ народа и т. п. Въ виду сего можно думать, что „великая синагога“ была высшимъ богословскимъ заведеніемъ, въ которомъ завершали свое образованіе сами книжники. Установленіе ея приписывается Ездрѣ, которому впервые было усвоено названіе „книжника“, какъ челоуѣку всецѣло посвятившему себя изученію Закона (I Ездр. VII, 10, 11, 12, 21, II Ездр. VIII, 3).

Начало книжнической дѣятельности Ездры относится ко-

¹⁾ Лекція проф. И. Г. Троицкаго 1888/9 г. стр. 182.

времени царя Артаксеркса, по порученію котораго онъ возвратился изъ плѣна вавилонскаго въ Іерусалимъ, гдѣ поставилъ себѣ главною задачею: удалить изъ общества Израиля все иноземное—языческое, и устроить его на основаніи законовъ, данныхъ чрезъ Моисея (1 Ездр. VII, 10, 25). По смерти Ездры, книжники остались вѣрными его стремленіямъ; усиленію этихъ стремленій не могла не способствовать продолжавшаяся зависимость евреевъ отъ иноземныхъ народовъ—обстоятельство, поставившее Израиля въ близкое соприкосновеніе съ язычествомъ и, съ одной стороны, вызвавшее увлеченіе нѣкоторыми воззрѣніями послѣдняго (эллинизмъ), сказавшееся въ образованіи среди евреевъ сектъ саддукейской и ессейской; съ другой стороны, возбуждавшее въ народѣ ненависть къ всему не еврейскому, породившее особый классъ крайнихъ ревнителей еврейской вѣры и національности,—такъ называемое „фарисейство“, которое по существу и есть книжничество, а не секта, въ родѣ саддукейства или ессейства, какъ это думаютъ нѣкоторые. По своимъ воззрѣніямъ книжники примкнули къ партіи фарисеевъ, а потому, и при выполненіи программы своей дѣятельности, намѣченной Ездрой, въ частности въ толкованіяхъ народу „Закона“, они проводили до невозможности односторонніе, чисто формальные взгляды, свойственные названной партіи, столь изобличенной впоследствии Спасителемъ въ извращеніи истиннаго смысла „Закона“ и жизни.

Дѣятельности книжниковъ какъ нельзя болѣе благопріятствовало положеніе вещей. Съ прекращеніемъ ряда боговдохновенныхъ учителей и пророковъ, въ жизни іудейскаго общества умолкъ тотъ живой небесный голосъ, божественною силою котораго общество Израиля было руководимо во всѣ времена своей исторической жизни. Послѣ Ездры, книжники являлись въ глазахъ народа единственно авторитетными истолкователями „Закона“, книжники заняли Моисеево сѣдалище (Мк. XXIII, 2). Въ связи съ этимъ, жизнь народа еврейскаго пошатнувшаяся въ своихъ основахъ, нуждалась въ неотложномъ урегулированіи своихъ положеній и, такъ сказать, въ пересмотрѣ законовъ Моисея, на которыхъ она зиждилась, такъ какъ эти послѣдніе были даны народу еврейскому при условіяхъ жизни, которыя, судя уже по одной отдаленности

времени, были отличны отъ тѣхъ, въ коихъ онъ находился послѣ плѣна вавилонскаго, въ корнѣ измѣнившаго историческое существованіе еврейской націи; многія положенія жизни евреевъ въ рассматриваемый періодъ вовсе не были предусмотрены Закономъ, а иныя опредѣленія Закона не могли быть приложены къ этой жизни, какъ не отвѣчающія дѣйствительнымъ ея потребностямъ. Вотъ книжники и старались, посредствомъ искусственныхъ приѣмовъ толкованія, древнія предписанія Закона прилагать къ современному порядку жизни, послѣдствіемъ чего, въ придтокъ къ „Закоу“, образовалась цѣлая масса постановленій, предписаній и благочестивыхъ совѣтовъ, составлявшихъ по выраженію книжниковъ „стѣну Закона“ и, повидимому, опиравшихъ на Законъ Моисеевъ, или дополнявшихъ его, на самомъ же дѣлѣ нерѣдко даже отступавшихъ отъ его истиннаго смысла. Во времена Иисуса Христа новый кодексъ правилъ былъ извѣстенъ подъ именемъ „преданія старцевъ“. Чтобы придать этому, сначала устному, закону авторитетъ, еврейскіе ученые относили происхожденіе его ко времени Моисея, основываясь на 12 ст. XXIV главы книги „Исходъ“. Они утверждали, что „преданія старцевъ“ преемственно въ цѣлости перешли отъ Моисея къ Ездру, при которомъ, члены „великой синагоги“ начали систематизировать ихъ и, наконецъ, Иуда святой предалъ ихъ писмени. Такъ явилась Мишна, потомъ Гемара, Талмудъ (соединеніе Мишны съ Гемарой). По тѣмъ же отчасти побужденіямъ книжниковъ явились „Таргумы“, „Мидраши“ и кабалистическая книга „Зогаръ“—книги содержаніе которыхъ приводитъ къ тому убѣжденію, что чѣмъ болѣе приближалось время пришествія въ міръ Мессіи, тѣмъ болѣе къ святѣйшему основному ветхозавѣтному чувству „страха Божія“ у евреевъ примѣшивалось элементовъ рабскаго страха, въ основѣ котораго лежало чувство самосохраненія (уже эгоистическое), возбуждавшееся тревожнымъ сознаніемъ массы грѣховъ, за которые евреи въ концѣ ветхозавѣтной исторіи потерпѣли такъ много бѣдъ отъ языческихъ народовъ,—чувствомъ недоброжелательства къ этимъ народамъ и представленіемъ возможности совершеннаго отверженія ихъ Мессіей, Котораго они ожидали.

Послѣдствіемъ дѣятельности книжниковъ въ синагогахъ

было то, что самыя основныя ветхозавѣтныя понятія о Богѣ и человѣкѣ, имѣвшія мировое значеніе, сѣзуились въ сознаниі еврейскаго народа. Послѣдній сталъ смотрѣть на ожидаемаго Мессію какъ на еврейскаго царя, а ближняго видитъ лишь въ израильтянинѣ (Лук. X, 29—37). Отсюда послѣдовалъ регрессъ и въ самомъ важномъ для воспитанія возрѣвнн на человѣческую личность, не ограничиваемую одною какою нибудь національностью и вообще внѣшними какими нибудь особенностями. На женщину стали смотрѣть какъ на существо низшее человѣка... Какъ печально отразилось это на воспитаніи дочерей, видно изъ того, напримѣръ, мѣста Талмуда, гдѣ говорится, что учить дочь свою Закону—значить учить ее искусству обманывать, поэтому все образованіе женщины не должно было идти далѣе умѣнья варить, мыть бѣлье, шить, прясть и вязать чулки ¹⁾).

Вліяніемъ на народъ въ синагогахъ книжники не ограничились. Здѣсь вліяніе ихъ во многихъ отношеніяхъ было случайное, производилось притомъ на лицъ, которыя благодаря возрасту и, слѣдовательно, сложившимся уже взглядамъ (здѣсь большею частію были взрослые люди) не обезпечивали ни успѣха въ усвоеніи преподаваемаго, ни, слѣдовательно, готовности твердо притивостоятъ инымъ вліяніямъ, которыя, вслѣдствіе разсѣянн и зависимости евреевъ отъ другихъ народовъ, были неизбѣжны. Вотъ почему для книжниковъ явилась настоятельная нужда въ дѣтскихъ школахъ, которыя появляются въ Палестинѣ вскорѣ послѣ плѣна вавилонскаго и въ началѣ послѣдняго столѣтія предъ Рожд. Христ., при президентѣ Синедріона Симонѣ бенѣ Шетахѣ, основываются уже на прочныхъ началахъ ²⁾). Какъ велико было значеніе дѣтскихъ школъ въ глазахъ книжниковъ—объ этомъ можно судить по сохранившимся афористическимъ изреченіямъ: „міръ (разумѣлось еврейство) существуетъ только дыханіемъ дѣтей, училищныхъ домовъ: не разрушай же дѣла школьнаго обученія, а цѣни его какъ бы возстановленіе разрушеннаго храма“; „въ томъ городѣ, гдѣ нѣтъ дѣтской школы и учителя для дѣтей, не слѣдуетъ

1) „Вѣра и Разумъ“ 1888 г. № 19 соч. Прот. Буткевича „Русск. и нѣмец. школ.“ стр. 443.

2) Прав. Обзор. 1886 г. I т. „Еврейская школа“ А. С. 398 стр.

жить еврею⁴; „городъ, въ которомъ нѣтъ школы для дѣтей, долженъ быть разрушенъ“¹⁾. Понятно послѣ этого, съ какою быстротою должны были распространяться дѣтскія школы среди евреевъ. Во времена Иисуса Христа въ одномъ Иерусалимѣ, полагають, ихъ было 480. I. Флавій (родившійся въ 37 г. по Р. Христовомъ) по этому поводу говоритъ: „у насъ каждый мальчикъ учится читать, по этому едва ли найдется такой, которому былъ бы чуждъ языкъ Писанія. Бѣдные отцы и тѣ отказываютъ себѣ въ самомъ необходимомъ, чтобы обучить дѣтей своихъ“²⁾.

Дѣтскія школы обыкновенно помѣщались въ домахъ учителей, нерѣдко устраивались при синагогахъ³⁾, но были и особня зданія—школы. Нѣкоторыя школы имѣли по два отдѣленія: высшее и низшее. При составѣ учениковъ, превышавшемъ цифру 25, требовался другой учитель или помощникъ. Учениками школы принимались дѣти 6—7 лѣтняго возраста, уже нѣсколько подготовленные, т. е. умѣвшія читать и писать или по крайней мѣрѣ—знакомыя хотя устно съ основными требованіями Закона.

Книжники старались воспитать въ ученикахъ самое высокое уваженіе, даже благоговѣніе къ школѣ, какъ къ учрежденію. Поэтому, напримѣръ, придти въ школу первымъ и выйти изъ нея послѣднимъ считалось не только заслугою, но и особою добродѣтелью. Ученики, не бывшіе въ школѣ три дня, подвергались ответственности. Имъ старались внушить истину, что общеніе съ школой имѣетъ такую высокую нравственную цѣну, что не должно быть прерываемо не только въ урочное время, но даже и каникулами. Иллюстрируя эти требованія, одно сказаніе говоритъ: „какой то важный учитель наскоро, а потому вѣроятно и не со всѣмъ хорошо обвязавъ свою голову повязкою, повелъ своего сына въ школу. Когда встрѣтившійся другъ спросилъ: куда и почему онъ такъ спѣшить, тотъ отвѣтилъ: долгъ доставить сына въ школу долженъ пред-

¹⁾ Ibidem. I, стр. 400—401.

²⁾ Прав. Обозр. 1886 г. I, стр. 399.

³⁾ Говоря о еврейскихъ школахъ послѣдняго періода, мы будемъ выяснять ихъ порядки на основаніи тѣхъ свѣдѣній, которыя относятся къ школамъ существовавшимъ уже въ началѣ христіанства—въ виду того, что существо строя тѣхъ и другихъ школъ не могло слишкомъ разниться.

шествовать всякой другой заботѣ" ¹⁾. Такимъ образомъ дѣти съ первыхъ поръ приучались смотрѣть на школу, какъ на что-то священное.

Не менѣе священною была для учениковъ и личность учителя: онъ (на основаніи Малах. II, 7) почитался „вѣстникомъ Божіимъ“; поэтому требованія еврейскаго общества къ личности учителя были очень велики: какъ ковчегъ завета былъ изнутри и снаружи обложенъ золотомъ, такъ и учитель и внутренне и внѣшне долженъ быть нравственно чистымъ, говорили обыкновенно книжники. Учителемъ могъ быть только человекъ женатый. Холостякамъ и женщинамъ званіе учительское было недоступно. Первымъ потому, что они неизбежно должны были вступать въ такія или иныя сношенія съ матерями, приводившими иногда дѣтей въ школу; вторымъ потому, что онѣ могли завязывать дружескія связи съ отцами, когда эти приводили въ школу дѣтей" ²⁾. Кандидатъ на учительство долженъ былъ обладать большимъ запасомъ основательныхъ познаній, а также владѣть ими насколько, чтобы быть хозяиномъ своего дѣла; требованіе это было обосновано на нѣкоторыхъ мѣстахъ Св. Писанія (Притч. Сол. 1, 4; Псал. СХХVI, 4—5). Учителя въ глазахъ учениковъ возвышало и то обстоятельство, что обученіе дѣтей считалось исполненіемъ божественной заповѣди и какъ таковое не оплачивалось деньгами. Въ народѣ, поэтому, сложилось убѣжденіе, что „знаніе не должно дѣлать ни вѣнцемъ, чтобы имъ гордиться, ни заступомъ, чтобы имъ что либо выкапывать“. Небрежное отношеніе учителя къ своимъ обязанностямъ, по взгляду евреевъ, было преступленіемъ заповѣди Господней, навлекавшимъ проклятіе, поэтому въ назиданіе учителямъ сообщается слѣдующій случай: „одинъ ученый разъ увидѣлъ, что школьный учитель идетъ гулять въ свой садъ. Не мало удивившись этому, такъ какъ учитель былъ извѣстенъ за самаго добросовѣстнаго и ревностнаго человека, ученый спросилъ о причинѣ, побудившей учителя оставить школу. Спрошенный отвѣтилъ ему: двѣнадцать лѣтъ я не видывалъ своего сада, да и теперь не чувствую себя успокоеннымъ, такъ какъ постоянно думаю о

¹⁾ Прав. Обзор. I, стр. 402—403.

²⁾ Прав. Обзор. 1886 г. I, стр. 408.

своихъ ученикахъ“¹⁾). Ученики должны были оказывать учителямъ большее почтеніе и преданность, чѣмъ родителямъ. „Если учитель и отецъ несутъ тяжести, сынъ—ученикъ долженъ облегчать прежде всего тяжесть перваго. Если отецъ и учитель попадутъ въ плѣнъ, слѣдуетъ выкупить сначала учителя, а потомъ уже и отца. Изъ потеряннаго твоимъ отцомъ и учителемъ нужно прежде найти потерянное учителемъ, а потомъ искать потерянное отцемъ, ибо сынъ обязанъ отцу только посюстороннею жизнію, а учителю, который паучаетъ мудрости, потустороннею... Благоговѣніе предъ твоимъ учителемъ должно быть таково же, какъ благоговѣніе предъ Богомъ“²⁾).

Сообразно съ указанными ранѣе задачами книжнической дѣятельности, въ заботахъ о воспитаніи дѣтей въ школѣ выдвинуто было на первый планъ обученіе Библии, послѣдствіемъ котораго должна была созидаться жизнь, построенная на возможно точномъ исполненіи Закона Моисеева. Религія, говорили книжники, есть источникъ начало наукъ, а потому Библия стала неразлучною основною учебною книгою каждаго ученика еврея. Ея священную важность послѣдній долженъ былъ имѣть въ виду въ самомъ началѣ и въ продолженіи всей своей школьной дѣятельности. Такъ, напримѣръ, уже при обученіи чтенію и письму ученикъ обязывался напрягать все свое вниманіе, чтобы не смѣшивать буквъ, сходныхъ по начертанію потому, главнымъ образомъ, что впоследствии такое смѣшеніе было бы опасно при чтеніи Св. Писанія, какъ могущее дать превратный смыслъ цѣлаго мѣста писанія и т. п. Библией ученикъ долженъ былъ духовно питаться день и ночь (Пс. I, 2), во все продолженіе образованія въ школѣ—такъ, чтобы до десяти лѣтъ онъ изучилъ собственно Библию (обученіе начиналось съ книги „Левитъ“—книги закона по преимуществу), а затѣмъ ознакомился со всѣми тѣми многочисленными книжническими комментаріями на Библию, которые сначала составляли содержаніе „преданія старцевъ“³⁾, а впоследствии вошли въ Талмудъ (Мишна и Гемара)⁴⁾. Кромѣ Библии въ еврейскихъ

1) Прав. Обзор. 1886 г. I, ст. 410—411.

2) Прав. Обзор. 1886 г. стр. 412—413.

3) Лекц. И. Г. Троицкаго 1888/9 г. стр. 180.

4) См. Лекц. И. Г. Троицкаго стр. 183, 178.

школахъ преподавали, какъ полагаютъ, географію, исторію отечественную и общую, математику, языки, естественныя науки, музыку и проч. ¹⁾).

Что касается методовъ и средствъ обученія, практиковавшихся въ школахъ, то имъ по возможности старались придать священно-возвышенный характеръ. Въ виду того, что Богъ далъ Моисею Законъ не весь сразу, а въ промежуткахъ, чтобы у него было время обдумать все, возвѣщенное Иеговой, преподаваніе въ школахъ слѣдовало методамъ постепенности и основательности, какъ это видно изъ слѣдующихъ сохранившихся изреченій. „Кто сразу и быстро по многу выучиваетъ изъ Закона, ему онъ даетъ въ концѣ концовъ менѣе нежели тому, кто изучаетъ Законъ по немногу, но продолжительно. Лучше мало, да основательно“ ²⁾. Такъ какъ ученикамъ приходилось многое заучивать на память (даже уроки учителя требовалось передавать буквально его словами), то для облегченія учащихся въ школахъ практиковались мнемоническія пособія. Для поддержанія бодрости мысли употреблялось особое средство „диспутація“, состоявшее въ томъ, что учитель предлагалъ, для рѣшенія учениковъ, разные казуистическіе вопросы. Этимъ средствомъ старались развить въ ученикахъ внимательность, находчивость и остроуміе, нерѣдко доходившія до мелочности. Обладавшихъ такими качествами книжники особенно уважали, выражаясь, что „они въ силахъ протащить слона сквозь игольные уши“.

Съ точки зрѣнія способностей еврейскіе педагоги раздѣляли учениковъ на четыре разряда. „Четыре свойства замѣчаемъ мы у учениковъ, говорили они, относительно воспріятія ученія: свойство губки, воронки, цѣдилки и вѣялки. Губка всасываетъ въ себя все, воронка все въ себя принимаетъ, но все и пропускаетъ вонъ; цѣдилка пропуская сквозь себя вино, удерживаетъ гущу; вѣялка же, отбрасывая грубую муку, отдѣляетъ крупчатку. Четыре вида встрѣчаются между учениками: одни легко воспринимаютъ, но и легко теряютъ, въ этомъ случаѣ еще уравновѣшивается опасность потери и сохраненія знаній;

¹⁾ Прав. Обзор. 1886 г. I. стр. 417.

²⁾ Прав. Обзор. 1886 г. I, стр. 418.

другіе трудно воспринимаютъ, но и трудно забываютъ, въ этомъ случаѣ для ученика есть мѣсто опасности ничего не приобрести. Третьи легко выучиваютъ и запоминаютъ и трудно забываютъ—благая участь такихъ учениковъ, четвертые же съ трудомъ приобретаютъ, а легко теряютъ, это самое дурное дѣло¹⁾.

Въ отношеніяхъ между учителемъ и учениками во всемъ должна была проявляться серьезность, такъ что первый не долженъ былъ позволять себѣ ни какихъ шутокъ въ отношеніи къ послѣднимъ. Это ясно подтверждаетъ священный памятникъ послѣ плѣннаго періода—книга премудрости Иисуса сына Сирахова, въ которой даже въ отношеніяхъ родителей къ дѣтямъ—воспитанникамъ запрещается всякая фамиллярность (XXX, 9).

Результатъ, которымъ увѣнчивалась дѣятельность книжниковъ въ дѣлѣ воспитанія дѣтей, весьма ясенъ. Если еврей еще съ дѣтства (въ школѣ) питалъ свою духовную природу только въ области исключительно ума, наполняя его безконечнымъ множествомъ мелочныхъ предписаній относительно постовъ, праздниковъ, молитвъ, очищеній и проч. (составляющихъ „ограду закона“), не затрагивавшихъ его сердца—нравственного чувства,—сосредоточивавшихъ его мысль болѣе на себѣ, чѣмъ на Богѣ и ближнихъ и эту пищу, внимая высокому (почти Божескому) авторитету своихъ учителей, считалъ безусловно исключительной привилегіей одного еврейскаго народа, то понятно, какихъ, въ сущности, безнравственныхъ (лицемѣровъ—эгоистовъ) дѣятелей въ царствѣ Иеговы подготовляло это, лишенное воздѣйствія на сердце, воспитаніе. И вотъ почему оно было признано несостоятельнымъ Самимъ Спасителемъ, Основателемъ новаго завѣта и новаго воспитанія. Лучшая характеристика еврейскаго воспитанія заключается въ извѣстныхъ словахъ Иисуса Христа, обращенныхъ къ просвѣтителямъ еврейскаго народа—книжникамъ: „Приближаются ко Мнѣ люди сіи устами своими и чтутъ Меня языкомъ, сердце же ихъ далеко отстоитъ отъ Меня. Но тщетно чтутъ Меня, уча ученіямъ, заповѣдямъ человѣческимъ“ (Мѡ. XV, 8—9).

В. Григоровичъ.

¹⁾ Прав. Обзор. 1886 г. I, стр. 405.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1898.

№ 16.

АВГУСТЪ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17
1898.

Пісти нооѣмн.
Върою разумъваемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 31 Августа 1898 года.

Целзоръ Протоіерей Павелъ Солтцевъ.

Р Ѣ Ч Ъ

Благочестивѣйшему ГОСУДАРЮ ИМПЕРАТОРУ НИКОЛАЮ
АЛЕКСАНДРОВИЧУ,

произнесенная Пресвященнымъ Амвросіемъ, Архіепископомъ Харьковскимъ,
въ Преображенскомъ храмѣ при Спасовомъ Окитѣ 20 Августа.

Благочестивѣйшій Государь!

Съ великою радостію мы срѣтаемъ и привѣтствуемъ ТЕБЯ и Благочестивѣйшую ГОСУДАРЫНЮ ИМПЕРАТРИЦУ на этомъ знаменательномъ мѣстѣ, гдѣ десять лѣтъ тому назадъ совершилось чудо спасенія отъ смертной опасности Родителей ТВОИХЪ, ТЕБЯ САМАГО, бывшаго Наслѣдникомъ Всероссійскаго Престола, и всего Августѣйшаго ВАШЕГО СЕМЕЙСТВА. Здѣсь Господь Богъ, согласно съ обѣтованіемъ даннымъ Помазанникамъ Его (Пс. 27, 8), явилъ Свое попеченіе о великомъ Царѣ—Миротворцѣ и ради Его о всѣхъ ВАСЪ. ТЫ наслѣдникъ не только благодатнаго помазанія на царство Русское и соединенныхъ съ нимъ Божіихъ обѣтованій, но и добродѣтелей Родителя ТВОЕГО, такъ какъ, по восшествіи на Престоль, свободно, съ убѣжденіемъ объявилъ всему міру, что въ царственныхъ дѣяніяхъ ТВОИХЪ пойдешь неуклонно по слѣдамъ, проложеннымъ благочестіемъ, мудростію и твердостію Императора

АЛЕКСАНДРА III-го. Посему мы знаемъ, что ТЫ въ управленіи великимъ Царствомъ ТВОИМЪ, въ устроеніи его внутренняго благосостоянія и въ охраненіи его междуна-роднаго величія и могущества—несешь, и до конца жизни понесешь, великіе труды и подвиги, а можетъ быть встрѣтишь и опасности.—но вѣруемъ, что ТЫ никогда и нигдѣ не потерпишь гибельнаго „крушенія“. ТЫ далъ намъ недавно новое основаніе для этой вѣры, возвѣстивъ собственнымъ словомъ СВОИМЪ, что ино-вѣрныя племена, населяющія ТВОЕ великое государ-ство, безвозбранно могутъ чтить Господа Бога по своему обряду, но что наши возлюбленные ЦАРЬ И ЦАРИЦА вмѣстѣ съ русскими людьми „выше всего чтутъ и люб-бятъ родную православную церковь“. Православная церковь нравственно воспитала ТВОЙ великій народъ, подъ ея сѣнію сложилось и возрасло ТВОЕ необъятное царство и ея молитвы пребудутъ навсегда источникомъ Божіихъ благословеній какъ для ТЕБЯ, такъ и для на-рода ТВОЕГО, если онъ пребудетъ ей вѣрнымъ и пос-лушнымъ ея руководству. Мы же въ мирѣ и съ усер-діемъ трудясь для славы Божіей, для блага ТВОЕГО и отечества нашего, будемъ хранить въ сердцахъ сво-ихъ твердое основаніе нашей надежды на свѣтлое бу-дущее въ томъ, что нашъ ЦАРЬ, по слову Святаго Царя Давида, *упоаетъ на Господа и милостію Вышняго не подвижится* (Пс. 20, 8).

Святоотеческое воззрѣніе на значеніе научнаго и фило- софскаго образованія и на отношеніе вѣры къ знанію.

(Продолженіе *).

4. Взглядъ на образованіе и отношеніе вѣры къ знанію, ра- зума къ откровенію Климента Александрійскаго.

Обстоятельства жизни, особенно умственной, Климента. Задачи, принятыя Алек-
сандрійскимъ огласительнымъ училищемъ ко времени вступленія въ его управленіе
Климента. Современныя Клименту одностороннія направленія въ рѣшеніи вопроса
о значеніи образованія и отношеніи между вѣрой и знаніемъ, въ связи съ кото-
рыми рѣшалъ этотъ вопросъ и самъ Климентъ. Взглядъ Климента на содержаніе
философій: а) ея заблужденія и б) истинное ученіе. Взглядъ Климента на дѣйствіе
Логоса въ мірѣ и заимствованія язычниками истины изъ еврейскихъ священныя
писаній, какъ на причины познанія истины языческими писателями. Взглядъ на
философію, какъ руководительницу ко Христу. Значеніе, по мнѣнію Климента,
свѣтскаго образованія вообще, различныхъ наукъ и особенно философій въ ча-
стности. Отношеніе наукъ между собою. Мѣсто и значеніе философій въ хри-
стіанствѣ, выводимое изъ ученія объ отношеніи между вѣрой и знаніемъ. Потре-
бность въ вѣрѣ для знанія, повѣіе о ней и ея субъективное основаніе. Объектив-
ное основаніе христіанской вѣры и ея содержаніе. Вѣра, какъ начало и критерій
знанія естественнаго и сверхъестественнаго. Знаніе, какъ развитіе и усовершеніе
вѣры. Переходъ вѣры въ гносісисъ. Св. Писаніе и Св. Преданіе, какъ источники и
критерій гносісиса, и философія, какъ вспомогательное средство для развитія вѣры
въ гносісисъ. Резюме ученія Климента объ отношеніи между вѣрой и знаніемъ.
Достоинства и недостатки изложеннаго ученія Климента о значеніи образованія
и отношеніи между вѣрой и знаніемъ.

Обстоятельства первоначальной жизни Климента сходны съ
обстоятельствами жизни св. Іустина Мученика. Рожденный и
воспитанный въ азычествѣ, Климентъ получилъ прекрасное и
обширное по своему времени греческое образованіе. Съ ран-
нихъ лѣтъ страстно любя истину и усердно стремясь постиг-
нуть ее, онъ съ жадностію изучалъ различныя философскія си-
стемы, надѣясь найти въ нихъ разрѣшеніе мучившихъ его воп-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1898 г., № 14.

росовъ; но, подобно св. Иустину, Климентъ не находилъ въ философіи удовлетворенія своей духовной жаждѣ. Только познакомившись съ христіанствомъ, онъ, наконецъ, успокоился и навсегда оставилъ языческое суевѣріе. Желая же пріобрѣсти наиболѣе вѣрныя и основательныя свѣдѣнія о христіанствѣ и христіанахъ, Климентъ долго путешествовалъ по Италіи, Греціи, Сиріи и Палестинѣ. Во время этихъ путешествій онъ много поучался отъ разныхъ учениковъ апостольскихъ, но болѣе всѣхъ увлекъ его Пантень, наставникъ Александрійскаго огласительнаго училища. Пробывъ нѣкоторое время ученикомъ Пантена, Климентъ потомъ вмѣстѣ съ нимъ состоялъ учителемъ Александрійскаго училища, а послѣ удаленія Пантена въ Индію—и начальникомъ этого училища. Ко времени дѣятельности Климента Александрійское огласительное училище приняло нѣсколько иной видъ, чѣмъ какой оно имѣло въ I—I¹/₂ в., когда было простымъ огласительнымъ училищемъ. Во второй половинѣ II в. среди христіанъ, не говоря уже объ образованныхъ язычникахъ и философахъ, подъ вліяніемъ современныхъ философскихъ идей, особенно неоплатоническихъ, началъ развиваться критицизмъ. Не довольствуясь простою вѣрою и ученіемъ, которое прежде обыкновенно, прямо и положительно излагалось въ видѣ катехизическихъ бесѣдъ и уроковъ, многіе, особенно ученые, христіане желали теперь все провѣрить своимъ анализомъ, согласить съ разумомъ, дать разумный отчетъ въ своей вѣрѣ. Явилась, такимъ образомъ, потребность раскрыть христіанское ученіе не только со стороны его положеній и основаній, раскрыть не только то, какъ и чему учить христіанство, но и почему оно учить такъ, а не иначе, разумно ли такое ученіе. Такъ явилась нужда облечь христіанство въ стройную, строгонаучную органическую систему. „Хотя вѣра“, говоритъ церковный историкъ Гассе, „уже непосредственно была созерцаніемъ истины, однако она должна была произвести и науку, потому что и тогда она уже содержала въ себѣ теоретическій элементъ, которому нужно было только дальнѣйшее развитіе, чтобы стать рефлексією и умозрѣніемъ. Къ этому дальнѣйшему развитію вѣры, по словамъ того же историка, „побуждала противоположность, въ которую была поставлена вѣра. Если въ язычествѣ

мышленіе раскрылось въ самой свободной производительности и произвело рядъ философій, которыя довели рефлексію и умозрѣніе до классической высоты образованія, такъ что когда вѣра вступила въ эту сферу образованія, необходимо должна была по формѣ сравняться съ нею, то вѣра (же) хотѣла свое содержаніе довести до признанія (и) въ этой сферѣ. Если уже это вынуждало дать вѣрѣ научное построеніе и научный видъ, то совершенно побуждало къ этому такое явленіе, какъ гностицизмъ, который именно въ стремленіи къ знанію потерялъ содержаніе вѣры, или предался враждебному содержанію, такъ что нужно было употребить всю мыслительную силу вѣры, чтобы побѣдить это ложное знаніе истиннымъ и спасти содержаніе вѣры и въ области науки, а для этого вѣра должна была стать въ одинъ рядъ съ философскими системами; слѣдовательно, также выступить въ качествѣ системы,—облечь свое содержаніе въ философскую форму и пріобрѣтать себѣ значеніе философскими средствами¹⁾. Эту-то задачу,—облечь христіанское ученіе въ строго-философскую форму, соединить вѣру и знаніе и построить христіанскую науку,—и приняло на себя во второй половинѣ II в. Александрійское училище въ лицѣ своихъ наставниковъ. Изъ этихъ наставниковъ Пантень первый внесъ въ училище философскій духъ и направленіе и первый намѣтилъ основные пункты христіанскаго ученія. Но особенно потрудился надъ выполненіемъ вышеуказанной задачи знаменитый преемникъ Пантена—Климентъ, представившій первымъ наиболѣе полный и основательный опытъ соединенія вѣры съ знаніемъ. Правда, какъ мы видѣли уже изъ разсмотрѣнныхъ взглядовъ восточныхъ апологетовъ II в. на науку и особенно философію и еще увидимъ изъ обзора подобныхъ же взглядовъ апологетовъ западныхъ, уже и до Климента были отчасти намѣчены и уяснены нѣкоторые вопросы, входящіе въ составъ ученія объ отношеніи вѣры къ знанію, но Клименту принадлежитъ неоспоримая честь перваго всесторонняго обсужденія этихъ вопросовъ. Въ своемъ ученіи о значеніи образованія и отношеніи вѣры къ знанію Климентъ объединяетъ все, ска-

¹⁾ Гассе, Церковная Исторія въ русск. перев. Соколова, т. I, стр. 77—78, Казань, 1869 г.

занное объ этомъ вопросѣ до него. Поэтому-то мы и должны разсмотрѣть его взглядъ на нашъ вопросъ съ особенною полнотою и подробностію и возможною обстоятельностью. Но такъ какъ свой взглядъ на науку и отношеніе между вѣрой и знаніемъ Климентъ разрабатывалъ въ связи съ тѣми односторонними направленіями, которыя характеризовали современную ему внутреннюю жизнь церкви, то мы предварительно коснемся здѣсь, хотя и краткѣ, этихъ направленій.

Одно изъ этихъ направленій составляли такъ называемые „простые“ или „строгіе вѣрующіе“. Руководясь въ своихъ религіозныхъ воззрѣніяхъ одними преданіями, „строгіе вѣрующіе“ со страхомъ смотрѣли на всякое умственное занятіе, видѣли въ немъ источникъ ересей и расположены были подозрѣвать въ ереси всѣхъ, не вполне соглашавшихся съ ихъ понятіями. Вѣруя въ откровеніе, какъ единое истинное ученіе, они считали себя единственными хранителями истинной мудрости и съ пренебреженіями отзывались о Сократахъ и Платонахъ и о всемъ греческомъ образованіи, причѣмъ привязанность къ простотѣ вѣры и къ буквѣ исповѣданія доводили до полного равнодушія къ уясненію въ сознаніи созерцательныхъ вопросовъ вѣры и до умственной косности.

Такая односторонность простыхъ вѣрующихъ вызвала противъ себя реакцію въ лицѣ такъ называемыхъ гностиковъ. О нихъ мы уже говорили въ своемъ мѣстѣ. Здѣсь вспомнимъ лишь, что гностики, противопоставляя себя вѣрующимъ, унижали самую „вѣру“, считая ее принадлежностію одной лишь черни. Объясняя равнодушіе простыхъ вѣрующихъ къ вопросамъ науки ихъ природною неспособностію къ мышленію и знанію, гностики признавали себя, какъ лицъ одаренныхъ особо высшею натурою, единственными обладателями истиннаго вѣдѣнія, полнаго знанія о Богѣ. Поэтому-то они, не стѣсняясь никакимъ правиломъ вѣры, произвольно вдавались въ самыя фантастическія умозрѣнія и чрезъ аллегорическое толкованіе присвоили ихъ Христу, какъ истинному учителю гносиса.

При такомъ положеніи дѣла, задача христіанскаго богослова, очевидно, состояла въ томъ, чтобы, возвысившись надъ притязаніями одностороннихъ партій, указать въ каждой изъ нихъ

свою долю истины, опровергнуть ихъ одностороннія заблужденія и представить свой ясно выраженный взглядъ на спорный вопросъ, въ данномъ случаѣ—на вопросъ о значеніи науки и взаимномъ отношеніи вѣры и знанія. Эту-то задачу и принялъ на себя Климентъ. Какъ же онъ ее выполнилъ? И, прежде всего, какъ смотрѣлъ онъ на современную ему науку, преимущественно философію, какія видѣлъ въ ней худыя и какія хорошія стороны?

Основательно изучивъ философію еще въ раннемъ возрастѣ, Климентъ постепенно пришелъ къ тому заключенію, что въ ней очень много лжи и заблужденія, что она даже есть дѣйствительная виновница и тѣхъ грубыхъ заблужденій и нелѣпныхъ суевѣрій, которыхъ такъ много въ язычествѣ. „Философы, говоритъ Климентъ, которые принимали огонь или воду за первичное начало всего сущаго, заимствовали это въ началѣ отъ Персовъ или Сарматовъ, или жрецовъ, а потомъ уже простой народъ вслѣдствіе такого мнѣнія философовъ сталъ воздавать божескія почести Вулкану и Нептуну, ибо что такое Вулканъ, какъ не огонь, и что такое Нептунъ, какъ не нѣкоторая влажная субстанція“ ¹⁾. Исторія, дѣйствительно, и свидѣтельствуетъ, что всѣ эти и подобныя имъ языческія суевѣрія распространяли ни кто иной, какъ философы. Такъ, Фалесъ милетскій признавалъ началомъ всѣхъ вещей воду; Анаксименъ—воздухъ; Парменидъ—огонь и воду ²⁾; Демокритъ присоединилъ къ двумъ началамъ третье, которое стало богомъ ³⁾; Алкмеонъ кротонскій, признавъ одушевленными звѣзды, превратилъ ихъ въ боговъ; Ксенократъ халкидонскій считалъ богами 7 планетъ ⁴⁾. Такими же изобрѣтателями боговъ и чрезъ это сѣятелями заблужденій и суевѣрій въ язычествѣ были, по Клименту, также, стоики, Аристотель, Теофрастъ, Епикуръ и нѣкоторые другіе ⁵⁾.

Но языческіе философы не были только сѣятелями лжи и заблужденій. Среди нихъ было не мало и такихъ лицъ, которыя страстно пытались постигнуть истину и не совсѣмъ бесплодно. По словамъ Климента, „древніе усматривали нѣкото-

¹⁾ Cohortatio ad gentes, V, 56.

²⁾ Ibid. V, 57.

³⁾ Ibid. V, 56.

⁴⁾ Ibid. VI, 21—26. ⁵⁾ Ibid.

рые лучи истины сквозь окружавшій ихъ мракъ и туманъ. Платонъ, наприм., признаетъ Бога единымъ, несотвореннымъ, вѣчнымъ, вездѣсущимъ и всевѣдущимъ, а Еврипидъ прибавляетъ, что Богъ недоступенъ взору смертныхъ¹⁾. Что греки доходили до познанія истины, видно по мнѣнію Климента, и изъ свидѣтельства апостоловъ Петра и Павла, изъ которыхъ послѣдній нашелъ у нихъ даже жертвенникъ Невѣдомому Богу, т. е., Богу истинному²⁾. Нѣкоторымъ греческимъ философамъ, по мнѣнію Климента, не только были извѣстны христіанскія истины, высказанныя еще въ Ветхомъ Завѣтѣ, но и такія спеціально христіанскія, какъ напр., ученіе о Св. Троицѣ³⁾. Слѣдуя общему направленію тогдашней экклецической учевости, Климентъ старался открыть слѣды истины не только у грековъ, какъ Іустинъ Мученикъ, но и у другихъ народовъ. „Истина собственно одна“, говоритъ Климентъ, только она раздроблена отдѣльными філофскими системами на части, подобно тому, какъ вакханки раздѣлили части Пентея. Не смотря на свою разность, всѣ эти философскія системы въ совокупности представляютъ изъ себя полную гармонію истины. Какъ въ музыкальномъ инструментѣ, хотя каждая струна настраивается по своему тону,—одна выше, другая ниже,—но одновременное сотрясеніе ихъ производитъ прекрасную гармонію; какъ въ ариеметикѣ число четное и нечетное различны, но равно нужны; какъ въ отношеніи къ фигурѣ кругъ, треугольникъ, квадратъ и пр. различны, но всѣ требуются для цѣлости геометрическихъ фигуръ, и какъ, наконецъ, въ цѣломъ мірѣ всѣ его части, хотя и отличны другъ отъ друга и противоположны, тѣмъ не менѣе сохраняютъ взаимную связь и гармонію; такъ и различныя системы философіи варварской и греческой раздѣлили между собою истину, какъ бы преломивъ ее сквозь призму, но кто постарается сложить это раздѣленное и объединить, тотъ и увидитъ полную совершенную истину“⁴⁾. Но, если и въ языческой философіи было много истинъ, согласныхъ

1) Cohortatio ad gentes, VI, 21—26.

2) „Строматы“ въ русск. перев. Н. Корсунскаго (Ярославль, 1892 г.) кн. I, гл. 19, стр. 99—100; ср. кн. VI, гл. 5, стр. 667—670.

3) Строматы, гл. V, гл. 14, стр. 611—612.

4) Строматы, кн. I, гл. 13, стр. 70—72.

даже съ христіанскими, то, спрашивается, чѣмъ объяснить ихъ присутствіе въ язычествѣ, откуда онѣ попали въ него?

На этотъ вопросъ Климентъ отвѣчаетъ, что всѣ люди,—особенно жъ лучшіе мужи,—языческаго міра находились подъ вліяніемъ особеннаго благодатнаго воздѣйствія Божественнаго Промысла, который и сообщалъ имъ разумѣніе многихъ религіозно-правственныхъ истинъ. Источникъ этого божественнаго вліянія, озарявшаго умы языческихъ философовъ свѣтомъ истины, Климентъ, подобно Іустину, называетъ Словомъ Божиимъ, Логосомъ. Свое ученіе о немъ Климентъ излагаетъ въ художественной поэтической формѣ слѣдующаго разсказа. „Древнія саги“, говоритъ онъ, „разсказываютъ, что Амфіонъ Фивскій и Аріонъ Мефимнискій славились такимъ искусствомъ пѣнія, что одинъ гармоническими звуками привлекалъ рыбъ, а другой приводилъ въ движеніе камни и окружилъ стѣною отечественный городъ, а Орфей своимъ мелодическимъ пѣніемъ дѣлалъ ручными дикихъ звѣрей... Но отсылаемъ на Геликонъ и Киберонъ эти сказки поэтовъ со всѣмъ относящимся къ нимъ и съ цѣлою труппой боговъ, и обратимъ слухъ къ моему пѣвцу. Онъ-то и сдѣлалъ ручными самыхъ дикихъ изъ всѣхъ звѣрей всякихъ породъ: крылатыхъ т. е. пустыхъ и легкомысленныхъ; пресмыкающихся, т. е. людей коварныхъ; львовъ, т. е. свирѣпыхъ; свиней, т. е. похотливыхъ и т. д. Виновникъ этой чудной музыки, производящей столь великія дѣла, есть тотъ же, кто положилъ гармонію вселенной, кто изъ разнородныхъ элементовъ міра образовалъ симфонію, короче-это творческое Слово. Итакъ эта пѣснь не новая, ибо въ началѣ было Слово и Слово было у Бога и Богъ былъ Слово. Такъ какъ Слово есть божественная причина всѣхъ вещей, то оно было прежде творенія, а такъ какъ оно приняло имя Христа, предреченное задолго до его пришествія, то оно ново“¹⁾. Этотъ-то божественный Логосъ одарилъ человѣка при его твореніи разумомъ и совѣстію, которыя суть отображеніе собственныхъ свойствъ Логоса, посѣялъ въ человѣкѣ сѣмя истины и съ тѣхъ поръ постоянно старался возрастить въ немъ это сѣмя, раздуть эту божествен-

¹⁾ Cohortatio ad gentes. Начало I-й главы по переводу Лебедева въ его извѣст. „Орягенъ противъ Цельса“, Москва, 1878 г.

ную искру ¹⁾. Такая воспитательная дѣятельность божественнаго Логоса, по мнѣнію Климента, обнимаеъ всѣхъ людей безъ различія пола, возраста, образованія и національности, она простирается на всѣ времена и вѣка. „Слово есть всеобщій свѣтильникъ“, говоритъ Климентъ; „Его свѣтъ сообщается каждому народу, дѣлая его способнымъ къ принятію истины, и нѣтъ страны, которая была бы лишена этого свѣта. Плодотворное сѣмя Слова было сѣяно божественнымъ Святелемъ отъ начала міра. Священные истины разума и воли были изливаемы, какъ благотворный дождь на все человѣчество“ ²⁾. „Полеми состоятъ люди“, говорилъ Климентъ въ другомъ мѣстѣ, „а единственнымъ сего поля земледѣльцеиъ состоитъ Единый, начиная съ сотворенія міра свыше разсѣвающій по сему полю питательныя сѣмена, постоянно орошая ихъ при посредствѣ Божественнаго Логоса“ ³⁾. Отъ этого божественнаго Слова, посѣявшаго и возвращавшаго въ человѣкѣ сѣмя истины, по мнѣнію Климента, происходитъ какъ вообще всякое изобрѣтеніе и измышленіе въ области умственной и художественной жизни, такъ, въ частности, и философія: „во всѣхъ этихъ книгахъ своихъ Стромати я дамъ понять“, говоритъ Климентъ, „что философія также есть дѣло нѣкоторымъ образомъ Божественнаго Промышленія“ ⁴⁾. Доказательствомъ этого, по Клименту, служитъ вся 31 глава книги Исходъ и 3 ст. главы 28-й той же книги, гдѣ говорится не о какомъ-либо нарочитомъ изліяніи Духа Божія, а объ одареніи природы мудрыхъ мужей особымъ смысломъ. Подобно тому, разсуждаетъ Климентъ, какъ занимающіеся низшими искусствами пользуются особыми чувствами,—музыкантъ—слухомъ, производитель пластическихъ работъ—осязаніемъ, пѣвецъ—голосомъ и пр.,—такъ и лица ученые одарены особымъ смысломъ, благодаря которому риторы, напримѣръ, понимаютъ произношеніе, діалектики—силлогизмы, а философы—относящееся къ нимъ созерцаніе. Этотъ смыслъ ученыхъ и философовъ—божественнаго происхожденія,

¹⁾ Педагогъ, I, 3, стр. 7—8; ср. Стром. I, 7, стр. 44.

²⁾ Cohort. ad gent. IX, Стром. 1, 7, стр. 44.

³⁾ Строматы, I, 7, стр. 46.

⁴⁾ Ibid. I, 1, стр. 22; срав. VI, 17 стр. 771—776; VII, 2, стр. 778.

а потому и послѣднее основаніе философіи—въ божественномъ же Словѣ, сотворившемъ человѣка ¹⁾). Вѣдь всякій человѣкъ, говоритъ Климентъ, получаетъ въ молодости свое познаніе отъ извѣстныхъ учителей. „Такъ, Клеанѣъ пошелъ учиться къ Зенону, Теофрастъ къ Аристотелю, Метродоръ къ Эпикуру, Платонъ къ Сократу. Дошедши же до Пифагора, Ферекида и Талеса, я останавливаюсь и спрашиваю самъ себя: „кто же у этихъ былъ учителемъ“?... Изъ звѣна въ звѣно я доведу васъ чрезъ всѣ вѣка до первыхъ людей и тамъ снова васъ спрошу: „у этихъ кто былъ наставникомъ“? Не люди же: тогда всѣ ничего не знали. И не ангелы же: по субстанціи и организаціи они отличны отъ человѣка... Всего, чѣмъ обуславливается образованіе словесныхъ звуковъ..., у нихъ нѣтъ... Для открытія, кто былъ ихъ наставникомъ, слѣдовательно, приходится намъ парить выше самихъ престоловъ и господствъ. А такъ какъ есть только одно существо несотворенное, а именно Вседержитель Богъ, то Онъ-то, слѣдовательно, и былъ наставникомъ первыхъ людей чрезъ своего первороднаго и единороднаго Сына. Съ самыхъ первыхъ поръ бытія міра Онъ различными способами и въ самыхъ разнообразныхъ случаяхъ оказывался наставникомъ людей съ высоты небесной, руководя ихъ къ совершенству“ ²⁾). Такимъ образомъ, философія, какъ и вообще знаніе, получила свое начало отъ самаго божественнаго Слова еще съ первымъ появленіемъ на свѣтъ человѣчества. Но такъ какъ со временемъ философы раздробили эту истину на мелкія частицы и разсѣяли ихъ по своимъ системамъ, то божественный же Промыслъ позаботился и о томъ, чтобъ философы не исказили и не уничтожили истины совсѣмъ. „Болѣе непосредственными попеченіями Провидѣнія“, говоритъ Климентъ, „окружены тѣ, которые отличаются талантами и званіями... они призваны быть преимущественными и явными органами божественнаго Промысла“ ³⁾). И Господь, дѣйствительно, „то вдохновляетъ“ мысль и разумъ ихъ размысленіями и разсужденіями, то непосредственно „ниспосылаетъ въ душу“ извѣстнаго человѣка „освѣненіе“ и болѣе полное пониманіе предмета, то согрѣваетъ

¹⁾ Строматы, кн. I, гл. 4, стр. 27—29; срав. кн. VI, гл. 17, стр. 771, 774.

²⁾ Ibid., кн. VI, гл. 7, стр. 682—683. ³⁾ Ibid. кн. VI, гл. 17, стр. 772.

сердце его „готовностью и жввостью“ и его одушевляетъ къ изслѣдованіямъ и дѣятельности“ ¹⁾. Такъ велико, по взгляду Климента, воздѣйствіе божественнаго Логоса на философовъ и вообще выдающихся по своимъ дарованіямъ людей.

Изъ изложеннаго взгляда Климента на дѣятельность Логоса въ мірѣ видно, что форму этой дѣятельности онъ понималъ двояко. Съ одной стороны, онъ считалъ дѣятельность Логоса не инымъ чѣмъ, какъ Его общей промыслительной дѣятельностію. Отсюда и истина языческой философіи была не инымъ чѣмъ, какъ естественнымъ развитіемъ того божественнаго элемента, который вложенъ Логосомъ въ природу человѣка еще при твореніи,—истина была естественнымъ понятіемъ, присущимъ каждому человѣку, такъ какъ у каждого человѣка былъ такъ называемый общій смыслъ (*κοινος νοος*), было, какъ говорятъ, предугадываніе истины, родъ пророчества ²⁾. Съ другой стороны, Климентъ считалъ иногда истину въ язычествѣ не результатомъ только естественнаго развитія природной разумности, но и слѣдствіемъ особеннаго дѣйствія Логоса, простиравшагося лишь на нѣкоторыхъ избранныхъ лицъ, просвѣщавшаго самый разумъ послѣднихъ. Въ этомъ отношеніи, кромѣ ранѣ приведенныхъ мѣстъ, особенно замѣчательны слѣдующія слова Климента, какъ будто отрицающія даже и естественный способъ богопознанія: „заблуждается по моему мнѣнію Менаандръ, когда восклицаетъ: „солнце! тебѣ должно поклоняться первому изъ боговъ, чрезъ котораго можно созерцать и прочихъ боговъ, ибо солнце никогда не показало бы намъ истиннаго Бога, если бы не было истиннаго Слова, которое есть солнце души, посредствомъ котораго единого, возсіявшаго во глубинѣ ума, просвѣщается око и самаго разума“ ³⁾.

Такъ какъ божественное Слово, по взгляду Климента, дѣйствовало еще отъ сотворенія міра, то не удивительно, что Климентъ находилъ разныя изобрѣтенія, открытія и философію еще задолго до грековъ у народовъ варварскихъ ⁴⁾. Въ исчисленіи этихъ варварскихъ изобрѣтеній Климентъ обнаруживаетъ замѣчательную начитанность ⁵⁾. Въ частности, философію онъ на-

¹⁾ Стром. кн. VI, гл. 17, стр. 775; Ср. Cohortatio ad gentes, с. 6.

²⁾ Ibid. кн. I, гл. XIX, стр. 103—105.

⁴⁾ Стром. кн. I, гл. 15—16.

³⁾ Cohort. ad gentes VI, 20.

⁵⁾ Ibid. гл. 16.

ходить у египтянъ, ассиріянъ, галльскихъ друидовъ, германцевъ, бактрійскихъ сабанеевъ, философовъ кельтическихъ, у маговъ персидскихъ, индійскихъ гимнософистовъ и прочихъ варваровъ ¹⁾. Но древнѣе всѣхъ варварскихъ народовъ и философовъ, по Клименту,—народъ іудейскій и философія Моисея ²⁾. Эта-то древнѣйшая изъ всѣхъ философія Моисея и была первоначальнымъ источникомъ философіи греческой. „Мы покажемъ“, говоритъ Климентъ въ началѣ 2-й кн. „Строматъ“, „что изъ подражанія намъ они (эллины) не только не довольствовались перенесеніемъ въ свое любу мудріе необыкновенныхъ событій, разсказанныхъ въ нашихъ священнѣхъ книгахъ, но коварно-скрытно подъ наши поддѣвали и главнѣйшія изъ своихъ ученій, искаживши наши... мы докажемъ это на ученіяхъ, касающихся вѣры и мудрости, познанія и науки, надежды и милосердія, раскаянія и воздержности и наконецъ относительно страха Божія“ ³⁾. Чтобъ не быть голословнымъ въ своихъ сужденіяхъ, Климентъ старается доказать послѣднюю мысль съ особенною обстоятельностью, сопоставляя мѣста изъ сочиненій философовъ съ мѣстами св. Писанія, хотя это сопоставленіе и является у него чисто механическимъ. Такъ, по его мнѣнію, все сказанное философами Антисфеномъ, Ксенофаномъ, Парменидомъ, Гераклитомъ, трагиками Софокломъ, Еврипидомъ и проч. о бытіи Бога, Его безтѣлесности, единствѣ, непостижимости, всемогуществѣ и прочихъ свойствахъ, все это заимствовано изъ Исаи 40 гл., 25 ст. и другихъ мѣстъ Писанія ⁴⁾. Въ частности, изъ Писанія заимствовали: Платонъ—названіе Бога Отцемъ и Сыномъ ⁵⁾, мысль о наказаніяхъ по смерти ⁶⁾ и пр.; стоики—понятіе о Богѣ, какъ состоящемъ изъ тѣла, души и духа и проникающемъ все существующее ⁷⁾, и ученіе о сгорѣніи міра ⁸⁾; Пифагоръ и Аристотель—ученіе о матеріи (изъ кн. Бытіе) ⁹⁾, о томъ, что все произошло случайно ¹⁰⁾ (изъ кн. Екклесіастъ); Пифагоръ же названіе неба „αυτὸχθον“—омъ (изъ кн. пр. Іереміи) ¹¹⁾; Эмпедокль—ученіе о превращеніи всего въ огонь, какъ концѣ нынѣшняго міра ¹²⁾ и т. п. Много ука-

¹⁾ Стром. гл. 15.

⁵⁾ Ibid. стр. 611—612. ⁹⁾ Ibid. стр. 599.

²⁾ Ibid. гл. 15. 21.

⁶⁾ Ibid. стр. 600.

¹⁰⁾ Ibid. стр. 599.

³⁾ Ibid. кн. II, гл. I, стр. 177.

⁷⁾ Ibid. стр. 597—598.

¹¹⁾ Ibid. стр. 636.

⁴⁾ Ibid., кн. V, гл. 14, стр. 616—620. ⁸⁾ Ibid. стр. 614.

¹²⁾ Ibid. стр. 613.

зываетъ Климентъ и другихъ мыслей, заимствованныхъ языческими писателями изъ св. же Писанія ¹⁾). Такихъ заимствований, по мнѣнію Климента, было сдѣлано философами и поѣтами такъ много, что въ ихъ произведеніяхъ можно найти по частямъ всю истину, хотя она здѣсь и составляетъ плодъ лишь „въ скорлупѣ“ ²⁾, не видна всякому съ перваго взгляда.

Но если, такимъ образомъ, въ языческой философіи было такъ много истинъ, сходныхъ съ ученіемъ Св. Писанія Ветхаго Завѣта, то, спрашивается, не имѣетъ ли и философія такого же значенія въ исторіи человѣчества, какое имѣло Ветхозавѣтное Откровеніе? На этотъ вопросъ Климентъ отвѣчалъ утвердительно. По его мнѣнію, философія была такимъ же средствомъ приготовленія язычниковъ къ принятію христіанства, какимъ для іудеевъ было Ветхозавѣтное Откровеніе. „Философія“, говоритъ Климентъ, „прежде чѣмъ Господь призвалъ эллиновъ къ себѣ, была дана имъ пока лишь и на первый случай (для той же цѣли, для какой и Евреямъ Писаніе). Она была для эллиновъ такимъ же руководителемъ, какимъ былъ и Законъ для Евреевъ и приводила ихъ, какъ дѣтей, ко Христу“ (Гал. III, 23, 24) ³⁾. Философія была для эллиновъ своего рода завѣтомъ ⁴⁾. Господь даровалъ имъ ее въ качествѣ закона, чтобы и живущіе внѣ закона (еврейскаго) не были преданы произволу страстей и не лишились бы понятія о божественныхъ предметахъ ⁵⁾. Изъ этихъ разсужденій видно, что Климентъ, не дѣлавшій существеннаго различія между ветхозавѣтнымъ Откровеніемъ и философіей, признавалъ за философіей такое же пропедевтическое значеніе, какъ и за Откровеніемъ.

Ставя въ такую близкую связь ветхозавѣтное Откровеніе и

¹⁾ Впрочемъ, нужно замѣтить, что Климентъ, доказывая сходство языческой философіи съ священными еврейскими книгами и производя изъ послѣднихъ многія истины, присущія философіи, не хотѣлъ выводить изъ Св. Писанія всей греческой философіи. Греки, по его мнѣнію, находились подъ полнымъ чужимъ умственнымъ вліяніемъ лишь въ періодъ младенчества своей духовной жизни. Развившись же духовно, они, находясь уже подъ незначительнымъ руководствомъ чужой философіи, разрабатывали философію и сами, такъ какъ были не лишены того смысла, которымъ Догосъ озарялъ мыслителей (Стром. кн. VI, гл. 17).

²⁾ Стром. I, 1, стр. 21.

³⁾ Ibid. I, 5, стр. 30—31; ср. VI, 5, стр. 669; VI, 17 гл.

⁴⁾ Ibid. VI, 8, стр. 690.

⁵⁾ Ibid. VII, 2, стр. 792.

языческую философію, Климентъ, понятно, не могъ отнестись къ изученію языческой мудрости съ тѣмъ предубѣжденіемъ, съ какимъ, какъ мы видѣли, относилась къ ней часть его современниковъ, такъ называемые „строгіе вѣрующіе“. Если законъ Моисея, служившій прообразомъ имѣющаго прійти въ міръ Слова, не утратилъ своего значенія и по пришествіи Христа, то и философія, поставленная Климентомъ почти наравнѣ съ закономъ, должна имѣть значеніе и въ христіанствѣ. Но разъ это признано, тогда и изученіе философіи и всей вообще языческой мудрости не только полезно и важно, но и необходимо. Въ виду этого Климентъ, дѣйствительно, и является краснорѣчивѣйшимъ защитникомъ образованія. „Безъ сомнѣнія“, говоритъ онъ, „одинъ путь къ истинѣ, но одни съ одной стороны, другіе съ другой въ нее впадаютъ ручьи, въ ея ложѣ соединяясь въ рѣку, которая уже въ вѣчность течеть. Поэтому-то Богъ и говоритъ къ намъ: *„пути мудрости Я покажу тебѣ, да не изсякнутъ въ тебѣ источники“* (Притч. IV, 10, 11, 21), бьющіе изъ самой почвы. Святый царь говоритъ (здѣсь) о многочисленности спасительныхъ путей... Заповѣди и предуготовительныя наставленія (науки) суть также пути и средства къ жизни, врата въ нее“¹⁾. Правда, продолжаетъ Климентъ, нѣкоторые не признають наукъ такимъ путемъ къ истинѣ и довольствуются одной только вѣрой; но такія лица подобны тому, кто хотѣлъ бы немедленно получить плоды отъ виноградной лозы, хотя къ этому съ своей стороны и не прилагалъ никакихъ стараній. Вѣдь такого человѣка, равно какъ, на примѣръ, и того атлета, который не готовится къ состязаніямъ посредствомъ предварительныхъ упражненій, мы не уважаемъ. Мы хвалимъ лишь того, на примѣръ, лоцмана или врача, который имѣлъ большой опытъ и много трудился для усовершенствованія своихъ званій. Такъ точно бываетъ и въ религіи, въ области вѣры. Чтобъ сдѣлаться человѣкомъ глубоко и сознательно вѣрующимъ, чтобъ быть истиннымъ гностикомъ, необходимо много и долго трудиться надъ своимъ образованіемъ²⁾. Климентъ замѣчательно вѣрно и убѣдительно доказываетъ пользу греческаго образованія для христіанина. По его мнѣнію, всѣ науки не-

¹⁾ Стром. кн. I. гл. 5, стр. 31—32.

²⁾ Ibid. I, 9, стр. 53—54.

обходимы для умноженія знанія, для твердости вѣры и для добродѣтельной жизни. Науки, разсуждаетъ Климентъ, упражняя и утончая умъ, освобождая его изъ подъ власти внѣшнихъ чувствъ ¹⁾, пробуждаютъ понятливость, сообщаютъ разсудку строго-логическое образованіе, „развиваютъ проницательность въ отысканіи истины“, а эта проницательность не допускаетъ обойти обладающаго ею поверхностными мнѣніями и софизмами ²⁾. Человѣкъ, усвоивавшій науки, бываетъ опытнымъ изслѣдователемъ истины и глубоко сообразительнымъ: онъ легко узнаетъ обманщика и потому не собьется съ толку отъ его бредней ³⁾, онъ „сѣумѣетъ различать софистику отъ философіи, напускную красоту отъ развитой чрезъ гимнастику, лакомья кушанья кулинарнаго искусства отъ одобряемыхъ на здоровье медициной, реторику отъ діалектики; наконецъ, различитъ онъ и въ философіи варварской заблужденія отъ истинны“ ⁴⁾. Благотворное же вліяніе, по мнѣнію Климента, имѣетъ наука и на нравственность человѣка, на его усовершенствованіе въ добродѣтели. Въ этомъ случаѣ нужно помнить, что, хотя Богъ и вложилъ въ cadaго человѣка начала истины и добра, но эти искры добра не развиваются сами собой, а раздуваются воспитаніемъ и обученіемъ. Поэтому-то и случается часто, что люди, наименѣе способные къ совершенству, получивъ доброе воспитаніе, преуспѣваютъ во всякомъ родѣ добродѣтели, люди же, щедро одаренные, по нерадѣнію, выходятъ худыми, при хорошемъ же воспитаніи и добромъ ученіи становятся лучшими. Отсюда, очевидно, заключаетъ Климентъ, что „ученіе насъ наставляетъ избирать добро и его предпочитать злу“ ⁵⁾, „не природа, а ученье“ же „дѣлаетъ насъ пріятными и добрыми, подробно тому какъ ученье же образуетъ врачей и моряковъ“ ⁶⁾.

Изобразивъ такимъ образомъ необходимость вообще предварительнаго образованія, Климентъ, въ частности, пытается доказать потребность и нѣкоторыхъ отдѣльныхъ наукъ, входящихъ въ составъ этого образованія, на примѣръ, краснорѣчія, музыки, ариметики, геометріи и др. Такъ какъ краснорѣчіемъ

¹⁾ Стром. I, 6, стр. 42. ³⁾ Ibid. I, 6, стр. 42. ⁵⁾ Ibid. кн. I, гл. 6, стр. 44.

²⁾ Ibid. I, 5, стр. 40. ⁴⁾ Ibid. I, 10, стр. 55. ⁶⁾ Ibid. стр. 43.

можно подвигнуть человѣка къ благочестію и добрымъ дѣламъ, то пользующійся словомъ разумно приближается, по мнѣнію Климента, къ людямъ добродѣтельнымъ. Конечно, лучше владѣть и краснорѣчіемъ и добрыми дѣлами. Но не слѣдуетъ поприцать и того, кто владѣетъ хоть однимъ изъ этихъ свойствъ. Вѣдь и тотъ и другой дѣлаетъ свое дѣло: одинъ исполняетъ дѣло, а другой указываетъ на него, склоняя къ его исполненію слушателей ¹⁾). Много пользы приносятъ и другія науки. Такъ, музыка своимъ ритмомъ и гармоніей аккордовъ учитъ человѣка согласію съ самимъ собою ²⁾), смягчаетъ его характеръ и укрощаетъ страсти ³⁾). Ариѳметика, уча взаимно-отношенію чиселъ ⁴⁾), помогаетъ производить всевозможныя вычисления, которыя могутъ даже довести человѣка до познанія Бога ⁵⁾). Геометрія, имѣющая дѣло съ доступной лишь умозрѣнію природой, приучаетъ изучающаго ее къ представленію сплошного пространства и бытія субстанціональнаго ⁶⁾), и подобно ариѳметикѣ, можетъ также довести до познанія Бога ⁷⁾). Астрономія приучаетъ человѣческой умъ, возвысившись надъ землею, парить въ небесахъ, изучать движенія небесныхъ свѣтилъ и созерцать въ умѣ божественныя чудеса и царящую между ними гармонію ⁸⁾). Съ другой стороны, астрономія же способствуетъ человѣку вѣрно различать времена года, перемѣну температуры, восходъ и заходъ солнца и чрезъ это оказываетъ незамѣнимыя услуги при мореплаваніи и земледѣліи ⁹⁾). Съ своей стороны, архитектура, полезная для сооруженія памятниковъ и зданій, приучаетъ человѣка при выполненіи этихъ работъ быстро схватывать сходство и несходство, различать истину и ложь; давая же возможность человѣку находить длину безъ ширины, поверхность, не имѣющую глубины, точку, не имѣющую протяженія и не подлежащую дѣлимости, архитектура возвышаетъ нашу мысль отъ предметовъ чувственныхъ къ предметамъ, постигаемымъ только умомъ ¹⁰⁾). Изучая діалек-

¹⁾ Стром. кн. I, гл. 10, стр. 57.

²⁾ Ibid. VI, 10, стр. 701.

³⁾ Ibid. VI, 11, стр. 710—712.

⁴⁾ Ibid. VI, 10, стр. 701.

⁵⁾ Ibid. VI, 11, стр. 705—708.

⁶⁾ Ibid. VI, 10, стр. 701.

⁷⁾ Ibid. VI, 11, стр. 709—710.

⁸⁾ Ibid. VI, 10, стр. 702.

⁹⁾ Ibid. VI, 11, стр. 712.

¹⁰⁾ Ibid. кн. VI, гл. 11, стр. 712.

тику, человекъ приучается „проникать въ сущность предметов“, подмѣчать дѣленіе родовъ на виды и производить подобное дѣленіе до тѣхъ поръ, пока не получитъ „субстанцій первоначальныхъ и простыхъ“. Съ другой стороны, благодаря хорошему усвоенію діалектики, гностикъ не поддается хитросплетеніямъ лукавой рѣчи, но всегда будетъ въ состояніи открыты въ ея изгибахъ ложь. Поэтому-то діалектика и „вздвигается около истиннаго гностика на маперъ вала, останавливающего дальнѣйшее движеніе софистовъ и мѣшающаго имъ низвергнуть истину“ ¹⁾). Но съ особенною силою защищаетъ Климентъ необходимость и пользу философіи. Такъ какъ послѣднюю многіе производили отъ діавола и считали не только бесполезной, но и вредной ²⁾; то Климентъ, прежде всего, постарался опровергнуть подобныя воззрѣнія. Тотъ, замѣчаетъ Климентъ, кто говоритъ, что философія не отъ Бога, повидимому, говоритъ, что Богъ не можетъ быть причиною всѣхъ частныхъ благъ, но вѣдь это нелѣпо. Съ другой стороны, не нелѣпо ли производить философію отъ діавола, если она дана грекамъ для того, чтобъ они дѣлались чрезъ нее мужами добрыми? Вѣдь, какъ добродѣтель никогда не совершитъ зла, такъ, наоборотъ, и порокъ „осужденъ родити и причинять лишь зло“ ³⁾, вѣдь „всякое ехидство представляетъ собою по самой природѣ своей нѣчто злое и такой земледѣлецъ ничего добраго произвестъ не въ состояніи“ ⁴⁾). Несправедливы, по мнѣнію Климента, и тѣ, которые считаютъ философію бесполезной. Въ самомъ дѣлѣ, если философія бесполезна для христіанина, то, очевидно, полезно доказать ея бесполезность. Но вѣдь доказать эту полезную мысль о бесполезности философіи совершенно невозможно безъ помощи философіи же, безъ ея изученія и употребленія ⁵⁾: какъ же, въ такомъ случаѣ, философія бесполезна?! Ошибаются и тѣ, которые избѣгаютъ философіи, боясь впасть чрезъ нее въ заблужденіе, нечестіе. „Пусть слабосильные эти христіане“, говоритъ Климентъ, „лучше сознаются, что они никогда и не вѣрили въ истину. Если бы они проникнуты были

¹⁾ Стром. VI, 11, стр. 702—703; Ср. I, 20, стр. 111.

²⁾ Ibid. I, 1, стр. 22.

⁴⁾ Ibid. I, 1, стр. 22.

³⁾ Ibid. VI, 17, стр. 778.

⁵⁾ Ibid. I, 2, стр. 22.

истиной, то не колебались бы, ибо истина неопровержима; могутъ быть опровергаемые лишь мнѣнія ложныя“ ¹⁾. Наконецъ, не правы, по Клименту, и тѣ, которые избѣгаютъ изученія философій, якобы на основаніи Св. Писанія, которое говоритъ: „погублю премудрость премудрыхъ и разумъ разумныхъ отвергу“ (Исаиа XXIX, 14; 1 Кор. I, 19); „мудрость міра сею есть безуміе предъ Богомъ“ (1 Кор. III, 19), „блудитесь, да никто же васъ будетъ прельщая философіею“ (Кол. II, 8) и пр. Вѣдь здѣсь подъ мудростью, съ одной стороны, разумѣются пустые споры софистовъ, съ другой—мудрость, отвергающая Провидѣніе, считающая стихіи основаніемъ всего сущаго и матерію—благомъ, а не философія языческая, какъ содержащая въ себѣ сходныя съ христіанствомъ истины ²⁾; употребляемая въ послѣднемъ смыслѣ философія нигдѣ Писаніемъ не порицается. Но если, такимъ образомъ, Климентъ считаетъ несправедливыми всѣ возраженія противъ изученія философій, то въ чемъ же, по его мнѣнію, заключается ея польза, дѣлающая безспорною необходимость ея изученія? Польза философій, по мнѣнію Климента, состоитъ въ томъ, что она служитъ надежнѣйшимъ путемъ къ мудрости, „мудрость же есть знаніе вещей божескихъ и человѣческихъ съ причинами ихъ“ ³⁾. Мало того. Будучи по своей сущности стремленіемъ къ истинѣ, ея исканіемъ и разслѣдованіемъ, философія „способствуетъ постиженію истиннаго ученія“ ⁴⁾ и, такимъ образомъ, приводитъ къ Тому, Кто и есть истина ⁵⁾. Безъ философій, соединенной съ діалектикой, нельзя понять и Св. Писанія. Въ Св. Писаніи есть много мѣстъ темныхъ, выражающихъ истинный смыслъ въ высшей степени прикровенно и потому допускающихъ различныя толкованія. „Истолкованіе (всѣхъ) такихъ мѣстъ“ безъ помощи философій и другихъ наукъ „не возможно“ ⁶⁾. Но Климентъ не ограничиваетъ пользы философій только такимъ общимъ спекулятивнымъ ея значеніемъ. По его мнѣнію, философія, кромѣ спекулятивнаго значенія, важна такъ

¹⁾ Стром. VI, 10, стр. 702.

²⁾ Ibid. кн. I, гл. 11 в 17.

³⁾ Эти мысли изъ Филонова „De congr. erud. quaer. gratia“ (Стромат. I, 5, стр. 35.

⁴⁾ Стром. I, 20, стр. 108.

⁵⁾ Ibid. I, 5, стр. 10.

⁶⁾ Ibid. I, 9, стр. 55.

же для христіанина и, какъ отличное средство къ опроверженію нападеній на христіанство со стороны ересей, къ точнѣйшему раскрытію и прочнѣйшему утверженію христіанской истины. „Философія“, говоритъ по этому случаю Климентъ, „обозсильваетъ всѣ нападки софистовъ, устраняетъ съ пути обманчивыя сѣти, разставляемыя истинѣ“, поэтому-то „ее мы и назвали оградой и стѣною, окружающей виноградникъ“ (Мѡ. XXI, 33; Ис. V, 1, 2). Ею христіанинъ не отвлекается отъ вѣры, какъ думали нѣкоторые, а напротивъ ограждается „какъ бы нѣкимъ прочнымъ оплотомъ, открывая въ ней нѣкотораго союзника, совмѣстно съ которымъ и обосновываетъ свою вѣру“¹⁾. Пользуясь философіею, христіанинъ „черезъ сравнительное между собой сопоставленіе двухъ находящихся во взаимной связи ученій“, выясняетъ съ большею глубиною и полнотою истину, а черезъ это сильнѣе убѣждается и утверждаетъ и въ своей вѣрѣ²⁾. Особенно полезна философія для тѣхъ, которые принимаютъ вѣру не иначе, какъ только твердо обоснованную, опирающуюся на прочныя доказательства³⁾. Такимъ образомъ, приводя человѣка къ истинѣ, философія вмѣстѣ съ тѣмъ способствуетъ опроверженію направленныхъ противъ истины возраженій и наиболѣе ясному и прочному раскрытію и усвоенію ея истины человѣкомъ. Таково, по мнѣнію Климента, значеніе наукъ. Въ какое же отношеніе ставить онъ ихъ другъ съ другомъ и съ Откровеніемъ и какое мѣсто должны занимать онѣ въ ходѣ образованія христіанина?

Подобно тому, какъ въ земледѣліи и медицинѣ совершенно опытнымъ считается лишь тотъ, кто изучилъ всѣ науки, въ большей или меньшей степени относящіяся къ обработкѣ земли или леченію, такъ и въ дѣлахъ религіи, по мнѣнію Климента, основательно ученымъ можно почитать лишь того, кто для защиты вѣры отъ враговъ пользуется данными всѣхъ наукъ—и геометріи, и музыки, и грамматики, и философіи и т. п.⁴⁾. Но эти науки не всѣ имѣютъ одинаковое значеніе въ ходѣ образованія. Тѣ изъ нихъ, которыя называются энциклопедическими, служатъ лишь приготовленіемъ къ своей госпожѣ—

¹⁾ Стром. I, кн., 2 гл. 23 стр.

²⁾ Ibid. кн. I, гл. 2, стр. 23.

³⁾ Ibid. кн. I, гл. 5, стр. 30.

⁴⁾ Ibid. кн. I, гл. 9, стр. 54.

философіи, „представляютъ собою“, по выраженію Климента, лишь „ступени, способствующія восхожденію по нимъ къ философіи, которая состоитъ изъ повелительницей“¹⁾. Такъ какъ всѣ эти (предуготовительныя) науки всего только „будятъ умъ и упражняютъ его, приучая заниматься вещами, постигаемыми лишь мыслию“, „для составленія же познанія о добрѣ недостаточны“²⁾, то и не должно ограничивать своего ученія лишь ими, какъ это во времена Климента дѣлали тѣ, которые, „будучи обморочены любовными напитками служанокъ, презрительно относились къ госпожѣ дома, т. е., философіи, и состарѣлись одни на музыкѣ, другіе на геометріи, иные на грамматикѣ, а большинство на ораторскомъ искусствѣ“³⁾. Но и философія не должна быть цѣнима христіаниномъ только сама по себѣ. Какъ предуготовительныя науки служебны философіи“, говоритъ Климентъ, „такъ и сама она есть только пособница къ приобрѣтенію истинной мудрости“... „мудрость значитъ состоятъ госпожею надъ философіею подобно тому, какъ философія состоитъ госпожею среди наукъ предварительныхъ“⁴⁾. Въ какомъ же отношеніи стоитъ философія къ этой божественной мудрости? Наболѣе точный и подробный отвѣтъ на этотъ вопросъ Климентъ даетъ въ своемъ знаменитомъ ученіи объ отношеніи между вѣрой и знаніемъ. Изложимъ это ученіе.

Необходимость вѣры въ христіанствѣ, по мнѣнію Климента, вытекаетъ изъ того обстоятельства, что никакая наука не сообщаетъ человѣку *всего* знанія, знанія не только о мірѣ, но и о Богѣ⁵⁾. Правда, изъ разсматриванія внѣшней природы и своего собственнаго духа человѣкъ можетъ составлять нѣкоторое понятіе и о Богѣ; но оно неминуемо будетъ лишь темнымъ представленіемъ о Богѣ, „ибо какъ можетъ рожденное приблизиться къ нерожденному“? Такимъ образомъ, дѣйствительная истина „сокрыта для нашего познанія“; поэтому и усвоить ее мы можемъ, очевидно, только чрезъ вѣру⁶⁾. Но что же такое есть эта, столь необходимая, вѣра? Со стороны психологической вѣра, по Клименту, есть свободное, непосредственное вос-

1) Стром. I, 5, стр. 33.

2) Ibid. I, 5, стр. 33.

3) Ibid. VI, гл. 7 10.

4) Ibid. кн. I, гл. 19, стр. 102—103.

5) Ibid. I, 5, стр. 34—35.

6) Ibid. II, 2, стр. 181—182.

пріятіе, предшествующее всякому разсудочному понятію, есть перцепція того, что выше всякаго доказательства ¹⁾. Но при всей своей непосредственности, вѣра не есть, однако, нѣчто произвольное и потому мало разумное; она имѣетъ для себя самое твердое субъективное и объективное основаніе. Субъективное основаніе вѣры вытекаетъ изъ самой природы человѣческаго духа. Дѣло въ томъ, что человѣческой душѣ, по взгляду Климента, свойственно нѣчто божественное, родственное Богу, побуждающее человѣка непремѣнно исповѣдывать, что Богъ есть ²⁾. Благодаря этимъ врожденнымъ богоподобнымъ свойствамъ человѣкъ можетъ познавать и ихъ причину, такъ какъ лучи послѣдней отражаются въ этихъ свойствахъ какъ бы въ своемъ зеркалѣ, сквозь которое познается и самый прототипъ души ³⁾. На этихъ-то принадлежностяхъ души,—врожденномъ чувствѣ истины, непреоборимомъ стремленіи къ ней и ея отображеніи въ душѣ,—и основывается вѣра. Такъ какъ истина въ существѣ одна, то между врожденною человѣку истинною (субъективною, имѣющею сродство съ истинною божественною), и истинною вѣршею (объективною) неминуемо существуетъ, самое полное созвучіе и такое тѣсное взаимодействіе ⁴⁾, что человѣческій разумъ, которому присуща истина, непремѣнно соглашается, принимаетъ на вѣру и родственную присущей ему истинѣ истину откровенную. Откровенная истина въ этомъ случаѣ, по мнѣнію Климента, дѣйствуетъ на присущее человѣку внутреннее чувство божественнаго подобно магниту, притягивающему желѣзо, или янтарю, привлекающему къ себѣ легкіе предметы, а внутреннее чувство воспламеняется подобно сухой соломѣ, душа же, становясь, подобно плодородной почвѣ, пригодною для сѣянія сѣмянъ ⁵⁾, жадно всасываетъ и безъ всякихъ доказательствъ воспринимаетъ всѣ откровенныя сверхъестественныя истины. Какъ основывающаяся на богоподобныхъ свойствахъ человѣческой души, вѣра, очевидно, не есть натуральный даръ, какъ думали гностики, принадле-

¹⁾ „πίστις δὲ ἦν διαβαλλοῦσι κενὴν καὶ βῆβαρον νομίζοντες Ἕλληνας, πρόληψις ἐκούσιος ἐστὶ, θεοσεβείας συγκατάθεσις, ἐπιζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἐλεγκτος οὐ βλεπομένων“ (Migne, Patrol. et. VIII, 490 col.).

²⁾ Cohort. ad gent. c. 10 и 8.

³⁾ Стром. I, 19

⁴⁾ Стром. II, 6.

⁵⁾ Стром. II, 6.

жаций только психикамъ, а есть даръ Божій ¹⁾, который, какъ единственное средство усвоенія Евангелія и его спасительной силы, необходимъ для всѣхъ людей безъ исключенія ²⁾. Таково субъективное основаніе вѣры, обуславливающее собою ея необходимость, совершенно для всѣхъ людей.—Объективнымъ основаніемъ вѣры служитъ Самъ Богъ, вѣрный въ своихъ обѣтованіяхъ ³⁾. Увѣренность же человѣка въ Богѣ основывается на томъ, что Онъ есть сама истина, что Ему, какъ существу всесовершеннѣйшему, несвойственно уклоняться отъ истины и вводить людей въ заблужденіе ⁴⁾. Имѣя такія прочныя основанія,—субъективное и объективное,—христіанская вѣра, очевидно, не неразумна и не произвольна.—По своему содержанію, христіанская вѣра простирается на все домостроительство Божіе: она—есть увѣренность въ бытіи Божіемъ, Провидѣніи, промышленіи о человѣкѣ и т. п. ⁵⁾. А такъ какъ всякій христіанинъ, конечно, не можетъ обладать всестороннимъ знаніемъ христіанскаго ученія, то въ данномъ мѣстѣ Климентъ подъ содержаніемъ вѣры, очевидно, разумѣетъ лишь сокращенное знаніе необходимаго, какъ и самъ онъ объ этомъ говоритъ ⁶⁾. Начинаясь, обычно, нѣкоторымъ духовнымъ томленіемъ, желаніемъ истины и стремленіемъ къ свѣту, вѣра уже на первой ступени связываетъ насъ съ Богомъ. Но въ послѣдствіи, когда въ вѣрующемъ все сильнѣе и сильнѣе начинаетъ дѣйствовать благодать Божія, вѣра переходитъ въ любовь къ Богу ⁷⁾. На этой ступени вѣра является дѣятельною ⁸⁾. Вѣра для Климента не мыслима безъ дѣлъ. Познаніе съ дѣятельностію, теорія съ практикой, по его мнѣнію, должны быть неразрывны другъ отъ друга: „каковы рѣчи, такова и жизнь“, говоритъ онъ. „По плодамъ познается дерево (Мѣ. XII, 33), а не по листьямъ и не по сучьямъ. Итакъ знаніе и памятованіе о Богѣ обнаруживается въ плодахъ и въ поведеніи, а не въ рѣчахъ и блескахъ ихъ“ ⁹⁾. Въ виду этого вѣра, будучи увѣренностію въ истинѣ, есть въ то же время послушаніе запо-

¹⁾ „*ἡ χάρις δὲ ἡ πίστις*—Стр. I, 7; ср. II, 6.

²⁾ Педагогъ, I, 6.

³⁾ Стр. II, 6.

⁴⁾ Ibid. V, 1.

⁵⁾ Ibid. II, 12; II, 3; II, 2.

⁷⁾ „Строматы“, кн. VII, гл. 10.

⁶⁾ Ibid. II, гл. 6.

⁸⁾ Ibid. I, гл. 7.

⁹⁾ Ibid. кн. III, гл. 5, стр. 337, Ср. „Педагогъ“, I, 13.

вѣдямъ ¹⁾), дѣлательница добра, основаніе и источникъ праведныхъ дѣлъ и всѣхъ добродѣтелей ²⁾).

Изложивъ такимъ образомъ свой взглядъ на необходимость, сущность и содержаніе вѣры, Климентъ опредѣляетъ и то значеніе, какое имѣетъ она для знанія. Предваряя всякое доказательство, вѣра по взгляду Климента, есть начало знанія. Это видно изъ самаго построенія нашихъ сужденій. Сужденія наши всегда выходятъ изъ понятій, признаваемыхъ несомнѣнными безъ особыхъ доказательствъ, по одной вѣрѣ въ нихъ. На вѣрѣ покоятся и основные принципы каждой науки. Отсюда вѣра есть исходный пунктъ каждой науки и основаніе истины ³⁾); отсюда безъ вѣры не можетъ быть и знанія ⁴⁾. Но вѣра же служитъ печатію знанія и въ его дальнѣйшемъ развитіи. Какъ бы далеко знаніе, наука не ушли въ своемъ развитіи, вѣра всегда сопровождаетъ ихъ, какъ ихъ послѣднее основаніе. Въ этомъ смыслѣ вѣра, какъ думаетъ и Аристотель, является критеріемъ, мѣркою, по которой мы оцѣниваемъ истинность того или другого положенія ⁵⁾. Будучи основаніемъ и критеріемъ знанія, такъ сказать, чувственнаго,—знанія вѣшняго міра,—вѣра, какъ непосредственное чувство божественнаго, возводитъ умъ человѣка и къ сверхчувственному, къ тому, не подлежащему доказательствамъ принципу, когорый не есть ни матерія, ни съ матеріей, ни подъ матеріей ⁶⁾. Въ этомъ отношеніи вѣра—путь ⁷⁾, ведущій человѣка непосредственно къ самой высшей истинѣ и доставляющій успокоеніе помышленіямъ о высшихъ предметахъ, содержащихся въ Откровеніи ⁸⁾. Такимъ образомъ, вѣра стоитъ въ такомъ тѣсномъ отношеніи къ знанію міра вѣшняго и сверхчувственнаго, что служитъ его исходнымъ началомъ, основаніемъ и критеріемъ.

Но и знаніе, съ своей стороны, имѣетъ большое значеніе для вѣры. Правда, богодарованная вѣра сама по себѣ совершенно достаточна для спасенія; при ея помощи люди прививаются къ истинѣ, какъ къ виноградной лозѣ; но по самой природѣ своей человѣкъ не можетъ на ней остановиться ⁹⁾.

¹⁾ Стром. II, 6, 11.

²⁾ Ibid V, 13.

³⁾ Ibid. II, 6.

⁴⁾ Ibid. V, 1.

⁵⁾ Ibid. II, 4, 189 стр.

⁶⁾ Ibid. II, 4.

⁷⁾ Ibid. II, 2.

⁸⁾ Ibid. V, 1.

⁹⁾ Ibid. VII, 16.

Человѣкъ только вѣрующій есть, по Клименту, всего лишь только дитя, не могущее дать себѣ основательнаго отчета въ своей вѣрѣ ¹⁾. Такъ какъ вѣра есть, какъ мы видѣли, лишь начало знанія, или сокращенное знаніе необходимаго, не основанное ни на какихъ доказательствахъ ²⁾, то она можетъ и должна, по требованію самого же Откровенія, обставляться доказательствами и превращаться въ полное знаніе, т. е., въ такое состояніе духа, когда человѣкъ не только вѣруетъ, какъ дитя, но и знаетъ, почему онъ именно такъ вѣруетъ, почему вѣрованіе его есть несомнѣнная истина,—когда онъ вѣруетъ настолько твердо, что его вѣрованіе не можетъ быть поколеблено никакимъ другимъ разумомъ ³⁾. По своему содержанію, знаніе совершенно сходно съ вѣрой. Разница между ними только въ объемѣ широты сознанія вѣрующаго и знающаго. Въ то время, какъ вѣра есть лишь сокращенное знаніе необходимаго, лишь воспріятіе откровенія въ его общемъ, не простирающемся на частности, видѣ; въ это самое время вѣра научная, или, что то же, знаніе, углубляясь въ содержаніе вѣры, открываетъ въ немъ и нѣчто такое, что прежде могло ускользнуть отъ сознанія. „Вѣра“, говоритъ Климентъ, „есть нѣкое, внутренне, духовно предносящееся душѣ благо: при семъ она отыскиваетъ Бога не долгимъ путемъ особаго рода философскихъ изслѣдованій, а просто, безъ всякихъ особенныхъ сборовъ и подготовокъ, признаетъ бытіе Его, высказывается за оное и окружаетъ Бога прославленіемъ и чтеніемъ, какъ личность дѣйствительно существующую. Отсюда то для христіанина, возрожденнаго вѣрой и возросшаго на лонѣ ея, и возникаетъ *необходимость* при помощи божественной благодати, въ мѣру своихъ силъ и въ соотвѣтствіе имъ, озабочиваться приобрѣтеніемъ *познанія о Богѣ* ⁴⁾. Еще яснѣе говоритъ Климентъ о происхожденіи знанія изъ вѣры въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ считаетъ вѣру убѣжденіемъ въ истинѣ, а подъ знаніемъ разумѣетъ вмѣстѣ съ убѣжденіемъ въ истинѣ и ея ясное умственное представленіе, или гдѣ вѣру сравниваетъ съ еще не выраженнымъ словомъ, съ фундаментомъ зданія, а зна-

¹⁾ Стром. I, 11.

²⁾ Ibid. VII, 10.

³⁾ Ibid. V, 1; VI, 16.

⁴⁾ Ibid. VII, 10, стр. 840.

ніе—съ словомъ выраженнымъ и зданіемъ, построенномъ на прочномъ фундаментѣ ¹⁾. Такимъ образомъ, имѣя одно и то же содержаніе съ вѣрой, знаніе лишь усовершеншаетъ ее, доказывая ее преданія ²⁾ и возводя ее на степень науки ³⁾. Одновременно съ такимъ усовершеніемъ вѣры въ теоретическомъ отношеніи происходитъ и нравственное возрастаніе и усовершеніе обладающаго ею. Становясь, благодаря теоретическому знанію, способнымъ дать отчетъ въ своей вѣрѣ, вѣрующей вмѣстѣ съ тѣмъ дѣлается въ состояніи дать отчетъ и въ томъ, согласна ли его жизнь съ божественной волей, или нѣтъ. По этому-то Климентъ и опредѣляетъ въ нѣкоторыхъ мѣстахъ знаніе такимъ образомъ: „Познаніе есть совершенство, зрѣлость, законченность человѣка, какъ человѣка. Дополнено будучи знаніемъ вещей божественныхъ, оно и по образу мыслей и расположеній и по образу жизни и въ области слова какъ само себѣ соотвѣтствуетъ, т. е., отличается совершенной естественностію, такъ и съ Божественнымъ Логосомъ согласуется, Ему угодно и Имъ одобряется... сама вѣра чрезъ познаніе совершенствуется“ ⁴⁾. Такое усовершеніе вѣры въ теоретическомъ и практическомъ отношеніи не имѣетъ никакихъ границъ. Достигая совершенства знанія и святой жизни, гностикъ возносится своею мыслию туда, гдѣ обитаетъ Богъ ⁵⁾, и уже на землѣ достигаетъ нѣкотораго богоподобія ⁶⁾. Изъ какихъ жѣ источниковъ и при пособіи чего почерпаетъ гностикъ такое высокое знаніе?

Климентъ былъ вполне убѣжденъ, что правильно развитъ содержаніе вѣры въ гносисѣ возможно только на основѣ св. Писанія ⁷⁾ и церковнаго преданія ⁸⁾, при помощи греческой философіи ⁹⁾. Утверждая, вопреки ученію гностиковъ, богодуховенность *всего* св. Писанія ¹⁰⁾, Климентъ пытался вооружить разумъ, испытующій св. Писаніе, герменевтическими правилами. Такъ, онъ рекомендовалъ при изъясненіи св. Писанія не останавливаться на буквѣ, а различать въ его вы-

¹⁾ Стром. стр. 843; VI, гл. 8. ²⁾ Ibid. VI, 9—10. ³⁾ Ibid. VII, 10.

⁴⁾ Ibid. кн. VII, гл. 10, стр. 839—840. ⁵⁾ Ibid. VII, 9—10. ⁶⁾ Ibid. VII, 7.

⁷⁾ Ibid. II, 2, стр. 184; VII, 11, стр. 846; VII, 16, стр. 885—898.

⁸⁾ Ibid. VII, 16, 17 гл. ⁹⁾ Ibid. I, 6—9. ¹⁰⁾ Ibid. VII, 16.

раженіяхъ два или три смысла ¹⁾, рекомендовалъ понимать отдѣльныя выраженія въ связи съ общимъ духомъ ученія писанія, руководствоваться при изясненіи писанія правилами вѣры ²⁾ и т. п. Но всѣ эти и подобныя имъ правила были столь общи и неопредѣленны, что нарушались въ большей или меньшей степени самимъ же Климентомъ. Къ источникамъ же гносиса, какъ мы сказали, Климентъ относилъ и церковное Преданіе. Какъ высоко цѣнилъ онъ Преданіе на словахъ, видно, наприм., изъ слѣдующаго мѣста: „только тотъ долженъ быть признанъ истиннымъ гностикомъ, кто состарѣлся надъ изученіемъ Писаній, кто хранитъ нерушимо чистоту ученій, дошедшихъ до него отъ Апостоловъ и Церкви“ ³⁾. Но, къ сожалѣнію, признавая такую важность Преданія, Климентъ въ то же время выражалъ мысль, что истины ученія не всѣ достаточно выражены въ извѣстномъ церковномъ Преданіи, а потому нуждаются въ выясненіи со стороны особыхъ совершенныхъ лицъ, которыя, по преемству, одно чрезъ другое, получили еще особое, высшее таинственное преданіе отъ Самаго Христа и Апостоловъ ⁴⁾. Средствомъ, съ помощію котораго можно почерпнуть изъ указанныхъ источниковъ, особенно Св. Писанія, знаніе и, такимъ образомъ, переводить вѣру въ гносисъ, по мнѣнію Климента, служатъ науки, особенно же философія ⁵⁾. Такъ какъ содержаніемъ гносиса, разсуждаетъ Климентъ, служатъ тѣ *сверхчувственные* предметы, которые раскрываются и въ Откровеніи, то безъ науки христіанинъ можетъ въ нихъ только вѣровать. Чтобъ быть въ состояніи сознательно и отчетливо усвоить эти предметы, насколько это возможно для человѣка, необходимо, по Клименту, пользоваться науками, отрѣшающимися отъ чувственнаго бытія ⁶⁾, а таковы—особенно науки: діалектика и философія. Разсматривая множество предметовъ, онъ выдѣляютъ одинъ изъ нихъ изъ ряда другихъ и этимъ путемъ восходятъ къ первоначальной Сущности всего, къ Тому, что есть простое и всеобщее, что ни съ матеріею, ни матерія, ни подъ матеріею ⁷⁾. Такъ, съ

¹⁾ Стром. VI, 15, 16; ср. V, 4.

²⁾ Ibid. VII, 16.

³⁾ Ibid. стр. 896.

⁴⁾ Ibid. VII, 10, 11.

⁵⁾ Ibid. I, 9. 5. 2. 20; VI, 10.

⁶⁾ Ibid. I, 5; VI. 10.

⁷⁾ Ibid. II, 4; VI, 10.

помощію этихъ наукъ гностикъ получаетъ познаніе о Богѣ, какъ Существо простомъ, Его разумѣ, или творческомъ Словѣ и о мірѣ существъ духовныхъ. Значеніе въ этомъ отношеніи діалектики и философіи такъ велико, что безъ нихъ невозможно была бы, или, по крайней мѣрѣ, была бы неосновательной и христіанская наука. Но ни діалектика, ни философія сами по себѣ не приводятъ къ чему либо положительному; онѣ являются лишь вспомогательнымъ средствомъ при созданіи христіанскаго гносиса, онѣ лишь даютъ основанныя на разумныхъ началахъ доказательства истинъ вѣры, а недоступныя доказательству истины приближаютъ хотя отчасти къ человѣческому разумѣнію. Устраняя возраженіе, будто признаніе необходимости науки, особенно философіи, въ христіанствѣ свидѣтельствуетъ о недостаточности Откровенія, какъ источника истины, Климентъ въ слѣдующихъ словахъ опредѣляетъ роль философіи въ христіанствѣ: „если изъ за недоброжелателей нашихъ... необходимо намъ точнѣе опредѣлить, что такое разумѣемъ мы подъ философіей, когда въ качествѣ исканія, разслѣдованія и обнятія истины, называемъ ее причиною вспомогательной и содѣйствующей пониманію ученія истиннаго, то признаемъ, что для гностика оно есть ученіе предуготовительное. И все же причину только содѣйствующую мы не считаемъ истинной и въ собственномъ смыслѣ причиной; причину лишь вспомогательную мы не считаемъ обуславливающей и содержащей въ себѣ уже и свое дѣйствіе. Поэтому-то занятія философіей не непременно сопровождаются и отысканіемъ истины, не есть они *conditio sine qua non*. Въ самомъ дѣлѣ, почти всѣ мы содержащее нами познаніе о Богѣ получили чрезъ вѣру, не пройдя полного курса ученія, оставаясь незнакомыми съ философіей, нѣкоторые не зная даже грамоты, просвѣщаемы же будучи свѣтомъ философіи только Божественной, такъ называемой варварской; мы научены *ex silentio* (Рим. I, 4; 1 Сол. I, 5) самой Премудростію, все создавшей изъ самой себя... И все же ученіе Спасителя, будучи *Божіей силою и Божіей премудростію* (1 Кор. I, 24), производитъ свое дѣйствіе всецѣло своими собственными свойствами и не нуждается ни въ какой другой помощи; и если присоединить къ нему философію, то

оно не сдѣлается оттого дѣйствительнѣе. Но такъ какъ философія обезсиливаетъ всѣ нападки софистовъ, такъ какъ она отстраняетъ съ пути обманчивыя сѣти, разставляемыя истиннѣ, то ее назвали мы *оградой* и стѣною, окружающей виноградникъ“ (Мѡ. XXI, 33; Ис. V, 1, 2) ¹⁾. Изъ этого мѣста видно, что философія, по мнѣнію Климента, служитъ лишь вспомогательнымъ средствомъ при уясненіи и защитѣ истинъ христіанской вѣры, при переводѣ ихъ въ знаніе. Истинный философъ возвращается туда же, откуда и вышелъ. Онъ не можетъ подняться выше открытаго ему вѣрой, такъ какъ вѣра всегда остается выше знанія и всегда должна быть его критеріемъ ²⁾. Съ другой стороны, философъ ничего не можетъ прибавить и своего въ область знанія, такъ какъ Откровеніе содержитъ въ себѣ всю полноту христіанскихъ истинъ ³⁾. Для большей ясности Климентъ, подобно Филону, сравниваетъ философію и богословіе—знаніе высшее и божественное—съ двумя женами Авраама: Агарью египтянкою и Саррою. Первая была служанкою, вторая—госпожей; первая означаетъ знаніе египетское, философію, вторая—знаніе высшее и божественное. Ихъ взаимное отношеніе выражено въ слѣдующихъ словахъ, влагаемыхъ Климентомъ въ уста Авраама „Мірское знаніе привѣтствую я не за иное что, какъ за его юность, и цѣню его не больше, чѣмъ простую служанку; въ тебѣ же чту я истинную госпожу и твое знаніе цѣню какъ совершеннѣйшее, удовлетворяющее глубже и благороднѣйшее“ ⁴⁾. Приведенное сравненіе показываетъ, что Климентъ, признавая великое значеніе философіи и для знанія божественнаго, все-таки считалъ ее лишь служительницей этого знанія, вспомогательнымъ средствомъ для возведенія вѣры на степень гносиса. Таковы, по мнѣнію Климента, источники и пособія для объединенія вѣры и знанія, для возведенія простой вѣры на степень гносиса.

И такъ, мы рассмотрѣли взглядъ Климента на отношеніе между вѣрой и знаніемъ. Выдѣлимъ его главныя положенія, послужившія основой для дальнѣйшаго развитія христіанской науки. Они слѣдующія: 1) вѣра предшествуетъ знанію, т. е., сначала нужно при-

¹⁾ Стром. кн. I, гл. 20, стр. 110—111.

²⁾ Ibid. I, 20.

³⁾ Ibid. II, 4.

⁴⁾ Ibid. I, 5, стр. 35—39.

нять на вѣру основныя начала, которыя не подлежатъ довазательствамъ, и потомъ уже строить на этихъ началахъ науку, знаніе ¹⁾; 2) вѣра не безъ знанія ²⁾, такъ какъ, при всей своей простотѣ, содержитъ въ себѣ знаніе, хотя и сокращенное только; 3) вѣра главнѣе знанія и есть его критерій ³⁾; 4) гносисъ, какъ знаніе всѣхъ частныхъ откровенія, болѣе вѣры — знанія сокращеннаго ⁴⁾; 5) есть знаніе вѣрующее и вѣра знающая, или нѣтъ ни знанія безъ вѣры, ни вѣры безъ знанія ⁵⁾, такъ какъ вѣра всегда сопровождаетъ знаніе, а знаніе никогда не отрывается отъ содержанія вѣры и ея приговоровъ о немъ; 6) Св. Писаніе и св. Преданіе суть источники какъ вѣры, такъ и истинной науки, такъ и самаго гносиса, и 7) вѣра становится высшимъ знаніемъ, гносисомъ посредствомъ философіи или точнѣе, діалектической работы разума.

Что сказать о разсмотрѣнномъ нами взглядѣ Климента на образованіе и отношеніе между вѣрой и знаніемъ? Прежде всего, по нашему мнѣнію, въ своемъ возрѣніи на значеніе образованія вообще и разныхъ наукъ, въ частности, Климентъ построилъ вполне разумный планъ христіанскаго образованія, такую христіанскую энциклопедію наукъ, которая въ общихъ чертахъ своихъ навсегда останется идеаломъ человѣческаго знанія. Правда, эта энциклопедія не только не нова, но и цѣликомъ почти заимствована Климентомъ у Филона; но величайшая заслуга Климента въ этомъ случаѣ состоитъ въ томъ что онъ совершенно доказалъ не только совмѣстимость, но и пользу и необходимость всѣхъ разсмотрѣнныхъ имъ наукъ въ христіанствѣ. Прекрасное усвоеніе этихъ наукъ самимъ Климентомъ помогло ему первымъ всесторонне рѣшить важный вопросъ объ отношеніи вѣры къ знанію и, такимъ образомъ, узаконить научное изслѣдованіе въ христіанствѣ, доказать возможность объединенія вѣры и знанія, возможность христіанской науки. Но, съ другой стороны, какъ первый опытъ всесторонняго рѣшенія вопроса объ отношеніи между вѣрой и знаніемъ, ученіе Климента объ этомъ предметѣ не чуждо и нѣкоторыхъ недостатковъ. Такъ, признавая знаніе конечною цѣлію вѣры ⁶⁾ и видя въ немъ совершенство христіанской

¹⁾ Стром. II, 4.

²⁾ Ibid. II, 4.

³⁾ Ibid. II, 4; V, 1.

⁴⁾ Ibid. VII, 10.

⁵⁾ Ibid. VI, 14.

⁶⁾ Ibid. VI, 12.

жизни и истинную нравственность, Климентъ, очевидно, смотритъ на вѣру и знаніе не съ христіанской, а съ чисто философской точки зрѣнія. Въ самомъ дѣлѣ, если вѣра считается Климентомъ необходимо преимущественно для построения гносиса и оцѣнивается по ея важности для науки, поскольку доставляетъ матеріалъ для послѣдней; то, очевидно, она уже не занимаетъ того господствующаго положенія во внутренней жизни человѣка, какое усваиваетъ ей, какъ мы видѣли, св. Писаніе. Съ другой стороны, если гносисъ на высшей ступени своего совершенства, является у Климента плодомъ по преимуществу разума, который не только не управляется вѣрою, какъ этого требовало св. Писаніе, но самъ направляетъ вѣру къ совершенству; то, очевидно, здѣсь, сравнительно съ ученіемъ св. Писанія, слишкомъ преувеличивается значеніе разума въ области вѣры. Изъ такого неправильнаго опредѣленія отношенія между вѣрой и знаніемъ вытекали и другіе недостатки изложеннаго нами ученія. Такъ, возведя знаніе на недосыгаемую высоту, Климентъ вынужденъ былъ ввести въ христіанство гностическое раздѣленіе христіанъ на несовершенныхъ, руководящихся простою вѣрою, и совершенныхъ, достигшихъ высшаго вѣдѣнія, гносиса. Вслѣдъ за тѣмъ ученіе Христа, апостоловъ, и церкви необходимо распалось у него на данное всѣмъ и на открытое только избраннымъ, эксотерическое и эсотерическое. Далѣе. Желаніе найти въ Писаніи высшій, доступный только гностику, смыслъ давало слишкомъ большой просторъ стремленію къ идеализму и помогало находить въ Писаніи такія идеи, какихъ въ немъ совсѣмъ и не содержалось. Наконецъ, взглядъ на церковное Преданіе, какъ выражающее не всѣ истины христіанскаго ученія и потому нуждающееся въ дополненіи со стороны лицъ, обладающихъ таинственнымъ преданіемъ, давалъ право разуму на болѣе точное раскрытіе истинъ христіанства и въ концѣ концовъ могъ привести даже къ искаженію разумомъ догматовъ. Изъ всего этого видно, что Климентъ, на словахъ очень возвышавшій вѣру надъ знаніемъ, на дѣлѣ, на практикѣ вводилъ въ александрійскую школу раціонализмъ. Этимъ-то раціонализмомъ и объясняются тѣ, правда, очень немногія, чисто фило-

софскія мнѣнія, которыя введены Климентомъ въ его учение для большаго сближенія и слиянія христіанства съ философіею, какъ, напр., ученіе о предсуществованіи душъ, о вѣчности матеріи и т. н. Впрочемъ, ограничившись лишь чисто внѣшнимъ, механическимъ сопоставленіемъ идей язычества съ ученіемъ христіанскимъ, Климентъ еще не сдѣлалъ изъ своего ученія послѣднихъ, крайнихъ выводовъ, вполне благоприятныхъ раціонализму. Главная заслуга его, какъ мы уже говорили, состояла въ томъ, что онъ первый прочно обосновалъ и узаконилъ научное и философское изслѣдованіе по отношенію къ христіанскому ученію и, такимъ образомъ, проложилъ широкій путь къ христіанству для образованныхъ язычниковъ. Осуществить на дѣлѣ этотъ принятый и обоснованный Климентомъ принципъ, раскрыть христіанское ученіе въ научной формѣ, создать систему христіанскаго ученія—было задачею его даровитѣйшаго ученика и преемника по александрійской школѣ Оригена. Къ послѣднему мы и переходимъ.

П. Смирновъ.

(Продолженіе будетъ).

„РЕНАНЪ ПРЕДЪ СУДОМЪ НАУКИ“

О. ВЛАДИМИРА ГЕТТЕ.

(Или опроверженіе на выдуманную Э. Ренаномъ жизнь
Иисуса Христа).

Подъ такимъ заглавіемъ еще въ семидесятихъ годахъ вышло въ Парижѣ на французскомъ языкѣ сочиненіе о. Владимира Гетте (*E. Renan devant la science ou réfutation de la prétendue vie de Jésus de M. E. Renan*). Сочиненіе это тогда же встрѣчено было съ большимъ одобреніемъ въ ученомъ богословскомъ мірѣ; но оно осталось мало извѣстнымъ остальной публикѣ. А между тѣмъ по своимъ несомнѣннымъ достоинствамъ оно заслуживаетъ полной извѣстности, особенно въ наше время, когда въ обществѣ замѣтно пробуждается живой интересъ къ религіознымъ истинамъ. Предположивши перевести это сочиненіе на русскій языкъ, признаемъ необходимымъ предпослать нашему переводу нѣсколько общихъ замѣчаній.

Въ 1863 году вышло въ свѣтъ сочиненіе Ренана подъ названіемъ „Жизнь Иисуса“ (*Vie de Jésus par Erneste Renan*). Слава, которою пользовался Эрнестъ Ренанъ, какъ глубокой оріенталистъ, отличный писатель и наконецъ членъ парижской академіи наукъ, сообщила его сочиненію необычный интересъ. Почти одновременно съ появленіемъ этого сочиненія въ свѣтъ, оно переведено было почти на всѣ европейскіе языки и до настоящаго времени выдержало до двадцати изданій. Литографированный, а затѣмъ печатный переводъ его на русскомъ языкѣ былъ распространенъ и у насъ под-

полнымъ путемъ. Въ доказательство того, какое сильное впечатлѣніе производило оно на Западѣ, по крайней мѣрѣ, на первыхъ порахъ, намъ достаточно указать на тотъ фактъ, что римско-католическій глава церкви, т. е. папа, призналъ необходимымъ призвать своимъ епископамъ издавать противъ этого антихристіанскаго сочиненія Ренана пастырскія посланія и совершать общественныя покаянныя богослуженія.

Появленіе этой книги вызвало въ богословскомъ литературномъ мірѣ цѣлое движеніе, быть можетъ, болѣе сильное, чѣмъ появленіе безбожной книги Штрауса подъ названіемъ *Das Leben Jesu*, въ 1835 г. Если одни болѣе или менѣе рабски подражали ей и старались популяризировать идеи Ренана, то другіе выступили противъ ней съ серьезными критическими замѣчаніями. О ней писали много. Нѣкоторые думаютъ даже, что о ней писали *слишкомъ* много и что значительная доля успѣха этой книги создана той страстностію, съ которою книга встрѣчена была, какъ почитателями, такъ и порицателями Ренана. Даже самъ Штраусъ, задѣтый славою и популярностью Ренана, передѣлалъ свое прежнее сочиненіе (*Das Leben Jesu*) и предпринялъ новое популярное изданіе его „для нѣмецкаго народа“. Тѣмъ не менѣе нельзя сказать, чтобы критическія произведенія, направленные противъ этого сочиненія Ренана, вполне достигали своей цѣли. По словамъ о. Владиміра Гетте, большая часть этихъ критическихъ трудовъ содержатъ по частямъ прекрасныя вещи, и, имѣя въ виду различныхъ читателей, по своему содержанію и по своему методу могутъ производить доброе вліяніе на христіанскаго читателя; и однако же ни одинъ изъ критиковъ Ренана не задавался цѣлію или не имѣлъ терпѣнія пойти за нимъ шагъ за шагомъ, изслѣдовать его сочиненіе въ глубочайшихъ основаніяхъ и критически провѣрить тѣ основанія, на которыя онъ ссылается. О. Владиміръ Гетте принялъ на себя этотъ трудъ и выполнилъ его, по суду людей безпристрастныхъ, превосходно. Талантливый о. Владиміръ тѣмъ успѣшнѣе могъ написать свое критическое сочиненіе, что по ученой подготовкѣ онъ едва ли былъ ниже Ренана, а по богословскому развитію несомнѣн-

но стоялъ выше его. Отличный знатокъ еврейскаго и классическихъ языковъ, всею душою преданный историческимъ изслѣдованіямъ съ первыхъ годовъ своей литературной дѣятельности, получивши глубокое богословско-философское образованіе и обладая превосходнымъ литературнымъ перомъ; онъ выступилъ противъ Ренана во всеоружіи учености и съ несомнѣнными литературными достоинствами. Его критика Ренановской „*Жизни Иисуса*“ остается образцовой и до нашихъ дней.

Что же касается нашей т. е. русской богословской литературы, то въ ней, сколько намъ извѣстно, никогда не было полного и подробнаго опроверженія антирелигіозныхъ воззрѣній Ренана, какъ не было и официально допущеннаго перевода его антирелигіозной книги. Правда, у насъ есть прекрасный трудъ о. Т. Бутkevича, подъ заглавіемъ: „*Жизнь Господа нашего Иисуса Христа*“. Въ этомъ трудѣ уважаемый писатель представляетъ опытъ историко-критическаго изложенія евангельской исторіи съ опроверженіемъ возраженій, указываемыхъ отрицательною критикою новѣйшаго времени; но и онъ не представляетъ намъ полного и подробнаго опроверженія воззрѣній Ренана. О. Бутkevичъ слѣдитъ за послѣдними выводами отрицательной критики, а не за подробнымъ и детальнымъ опроверженіемъ Ренана. Въ введеніи къ своему труду онъ даетъ дѣльную и совершенно вѣрную характеристику его книги (*Vie de Jésus*), показывая значеніе этой книги въ движеніи богословской литературы и, то тамъ, то въ другомъ мѣстѣ опровергаетъ нѣкоторыя отдѣльныя мнѣнія Ренана; тѣмъ не менѣе въ общемъ онъ слѣдитъ за нимъ лишь на столько, на сколько Ренанъ или выдѣляется изъ среды другихъ отрицателей оригинальностію своихъ мнѣній, или дополняетъ и развиваетъ дѣлѣе отрицаніе своихъ предшественниковъ и современниковъ. Тотъ же, и даже въ меньшей степени, надобно сказать и о другихъ произведеніяхъ нашей богословской литературы, направленныхъ на опроверженіе антирелигіозныхъ мнѣній Ренана. Всѣ они, опровергая тѣ или другія отдѣльныя положенія его, не имѣютъ въ виду всего религіозно-философскаго воззрѣнія Ренана, какъ оно вы-

равнено имъ въ это снѣгѣ: „*Vie de Jésus*“; всѣ они опровергаютъ Ренана не только и не всецѣло. Выяснъ въпрочемъ, сколько намъ извѣстно, одна попытка восполнить этотъ пробѣлъ въ нашей богословской литературѣ. Разумѣемъ переводъ на русскій языкъ произведенія о. Владимира Гетте, составленный г. Е. Тимковскимъ подъ заглавіемъ: „*Опроверженіе на выдуманную жизнь Иисуса сочиненія Эрнеста Ренана*“. Но и этотъ переводъ скорѣе долженъ быть названъ извлеченіемъ, а не переводомъ. Достаточно сказать, что изъ двадцати семи главъ произведенія о. Владимира г. Тимковскимъ переведены только четырнадцать. Это, конечно, очень не много. Такимъ образомъ, до настоящаго времени мы не имѣемъ полнаго и цѣльнаго опроверженія антирелигіозныхъ мнѣній Ренана.

А между тѣмъ можно пожалѣть объ этомъ пробѣлѣ. Ренанъ сдѣлалъ вызовъ не католичеству или протестанству, а христіанству вообще; поэтому и православная богословская литература не можетъ оставаться равнодушною къ этому вызову. Она не можетъ оставаться равнодушною тѣмъ болѣе, что воззрѣніи Ренана путемъ литографированнаго и печатнаго перевода его книги, и путемъ газетной литературы, въ которую проникаютъ его антирелигіозныя мнѣнія, болѣе или менѣе распространены и въ нашемъ православномъ обществѣ и, конечно, должны находить справедливую и безпристрастную оцѣнку. Нельзя думать, что отравы, подносимая обществу даже въ небольшихъ приемахъ, можетъ оставаться для него безвредною. Къ счастью, въ сочиненіи о. Владимира можно находить сильное противодіе противъ этой отравы. Его трудъ: „*Ренанъ предъ судомъ науки*“ тѣмъ болѣе заслуживаетъ одобренія и во всякомъ случаѣ справедливой и безпристрастной оцѣнки, что, независимо отъ ученыхъ и литературныхъ достоинствъ, принадлежитъ перу француза, предъ которымъ открывалась блестящая карьера, но который не любилъ къ истинѣ предпочесть скромную долю священника. Но этого мало. Путемъ своихъ многочисленныхъ и безпристрастныхъ научныхъ изслѣдованій онъ возвысился и надъ католичествомъ и надъ протестанствомъ, призналъ истину православной Церкви и принялъ православное священство. Такимъ-

образомъ, настоящий трудъ его запечатлѣнъ двойнымъ характеромъ: строго-научнымъ безпристрастіемъ и несомнѣнною вѣрностію православной истинѣ. Полагаемъ, что это такія достоинства его труда, которыя не могутъ не быть высоко цѣнены всеми православными читателями. Но чтобы лучше понять и уяснить себѣ достоинства этого труда, остановимся на слѣдующихъ вопросахъ: какимъ образомъ держался Ренанъ въ области религіозной мысли и съ какихъ точекъ зрѣнія разсматриваетъ и опровергаетъ его о. Владиславъ Гетте?

Ренанъ не былъ ни рационалистомъ въ проповѣдованномъ смыслѣ, ни пантеистомъ въ смыслѣ пантеистическихъ системъ Гегеля и Шеллинга, ни даже текстомъ въ смыслѣ философскихъ ученій Кузена, Баро, Жозе и др. Онъ не былъ рационалистомъ; потому что не признавалъ Иисуса Христа идеальнымъ моралистомъ, каковымъ признавали Его рационалисты прошлаго столѣтія. Онъ не былъ пантеистомъ; потому что по своему художественному развитію слишкомъ далеко былъ отъ того, чтобы все естественное или натуральное возводить въ идеальное, божественное. Наконецъ онъ не былъ и текстомъ въ новѣйшемъ смыслѣ; потому что готовъ былъ признать сверхъестественное вліяніе и даже чудо со стороны Божества, если бы только это вліяніе и это чудо могли быть подтверждены свидѣтельствомъ ученой комиссіи естествоиспытателей. Кто же былъ Ренанъ по своему религіозному міросозерцанію и какое значеніе имѣетъ его книга „*Vie de Jésus*“? Онъ былъ поэтъ—символикъ; онъ вналъ въ религіозное сомнѣніе, но не желалъ вполне отказаться отъ христіанства; а потому смѣшивалъ истину съ легендою и этимъ путемъ положилъ начало, такъ называемому, *легендарному* пониманію евангельской исторіи. Онъ поэтъ, который художественно создаетъ образы, а не ученый, который остается вѣрнымъ строгой дѣйствительности. Какъ художникъ, онъ обладаетъ чувствомъ *божественности*, но какъ философъ, сомнѣвается въ реальности этой божественности и прѣвыше челоувѣчности не видитъ ничего. Его міросозерцаніе, какъ поэтическое, отливаетъ всеми цвѣтами радуги, смотря

по тому, подъ какимъ угломъ зрѣнія будутъ разсматривать его; но оно столько же неустойчиво и мало реально, какъ и цвѣтные отливы дѣйствительной радуги. О. Бутковичъ, выясняя главный мотивъ написанія этой книги Ренаномъ, склоняется къ мнѣнiю Сентъ—Бева и полагаетъ, что этимъ мотивомъ могло быть то, что Ренанъ „видѣлъ вѣрованiя своего времени, и обнаруживать свою книгу“ (*Il a vu les croyances de son temps, et il a publié son livre*). Это значитъ, что Ренанъ имѣлъ въ виду тѣхъ людей своего времени, которые „дошли до положительнаго религiознаго индифферентизма, и потому хотѣлъ дать имъ въ своемъ родѣ нѣчто опредѣленное. Его дѣль такимъ образомъ состояла въ томъ, чтобы представить этимъ религiозно-индифферентнымъ людямъ „Евангелiе“, гармонирующее (будто бы) съ нашимъ вѣкомъ, написанное на понятномъ для нихъ языкѣ, дабы посвятить благочестiе (?) тамъ, гдѣ его уже болѣе не было, и такимъ образомъ примирить этихъ людей со Христомъ, безсознательно ими отвергнутымъ“. Въ самомъ дѣлѣ, это предположенiе имѣетъ на своей сторонѣ много вѣроятности. Мы замѣтили уже, что Ренанъ не признавалъ Иисуса Христа идеальнымъ моралистомъ; онъ даже порицалъ денетовъ XVIII столѣтiя за то, что они признавали Его только величайшимъ моралистомъ. Напротивъ, онъ называетъ Иисуса Христа „несравненнымъ человекомъ, мужемъ колоссальнаго дарованiя, которому всеобщее сознание по справедливости усвоило титуло Сына Божiя. Смерть Его доказала Его божественность, потому что съ тѣхъ поръ Онъ сталъ нерушимымъ камнемъ всего человечества, и каждый изъ насъ обязанъ Ему тѣмъ, что только есть у насъ хорошаго“. Но и того мало. Надѣвъ на Христа этуъ пурпуръ, какъ краснорѣчиво выражается о. Бутковичъ, Ренанъ становится предъ Нимъ на колѣна и восклицаетъ: „Между Тобою и Богомъ нѣтъ различiя! Царствуй во царствiи Твоемъ, куда послѣдуютъ за Тобою указаннымъ отъ Тебя путемъ и все Твои послѣдователи“. Таковъ въ главныхъ чертахъ поэтическiй и вмѣстѣ скептическiй образъ Иисуса Христа, начертанный Ренаномъ въ его „*Vie de Jesus*“. Вообще о его поэтической книгѣ, но укра-

шенной арматурою учености, съ полною справедливостію можно повторить сужденія о. Т. Буткевича: „Ренанъ съ удивительнымъ искусствомъ умѣлъ оживить все содержаніе своего сочиненія; пѣлый потокъ горячаго чувства живо проходитъ чрезъ всю его книгу и съ электрическою силою сообщаетъ читателю. Все проицаетъ въ ней пылкая, горячая атмосфера, которую дѣйствительно легко принять за восточную, хотя на самомъ дѣлѣ она чисто французская“¹⁾. И однако же, было бы величайшимъ заблужденіемъ увлекаться и этимъ горячимъ потокомъ чувства и этимъ поэтическимъ преклоненіемъ Ренана предъ божественною Личностію Христа. Все это преклоненіе есть лишь радужный миражъ, за которымъ скрывается глубокой мракъ скептицизма.

И вотъ противъ этой то поэтической и скептической книги, съ меньшей ученостію и одушевленіемъ, но во всякомъ случаѣ съ болѣе сильнымъ религіознымъ чувствомъ выступилъ тоже французъ по происхожденію и иераславный священникъ по своимъ убѣжденіямъ, о. Владиміръ Гетте. Задача его — снять маску съ ложной учености и показать легендарность самаго легендарнаго пониманія евангельской исторіи. Для достиженія этой цѣли о. Владиміръ предварительно устанавливаетъ методъ изслѣдованія предмета и сопоставляетъ свою точку зрѣнія съ точкою зрѣнія Ренана, чтобы читатель съ перваго шага могъ, какъ бы въ общей перспективѣ, видѣть на чьей сторонѣ истина. Онъ дѣлаетъ это на основаніи принциповъ исторіи, философіи и библейской археологіи. Вотъ его подлинныя слова:

„Ренанъ задался цѣлью составить историческое произведеніе. Но исторія не измышляется, ее черпаютъ изъ памятниконъ подлинныхъ и достоверныхъ.

„Единственными памятниками, которыми обладаютъ въ отношеніи къ жизни Иисуса Христа, суть четыре евангелія. Италъ онъ долженъ былъ положить ихъ въ основу повѣствованій этого

¹⁾ См. его „Жизнь Господа нашего Иисуса Христа“. Изданіе второе, С.П.Б. 1887 г. Стр. 65—73.

реда. Какъ же онъ пользуется ими? То тамъ, то здѣсь онъ *выбираетъ* нѣкоторые тексты; въ этикъ текстахъ онъ *беретъ слова*, удобныя для него, отнюдь не принимая во вниманіе ни другихъ словъ, сообщающихъ выраженіямъ смыслъ различный отъ того, который онъ имъ усвояетъ, — ни другихъ текстовъ, опредѣляющихъ смыслъ тѣхъ текстовъ, которыми онъ хочетъ пользоваться. Его историческій методъ есть слѣдующій: составивши идею *a priori*, онъ подгоняетъ документы подъ эту идею.

„Нашъ же собственный методъ состоитъ въ томъ, чтобы принимать документы такими, какими они есть; понять ихъ подлинный смыслъ, представить ихъ смыслъ со всею истинною и *отсюда вывести* содержащуюся въ нихъ идею.

„Посредствомъ нашего метода факты представляются *такими, какими они суть*; посредствомъ метода Ренана они являются искаженными въ пользу теорій.

„Что такое есть исторія? Не есть ли она точное изложеніе фактовъ? Что такое философія исторій? Не есть ли она идея, вытекающая изъ самыхъ фактовъ, изложенныхъ точно на основаніи документовъ?

„Слѣдуя нашему методу, можно стать историкомъ; слѣдуя методу Ренана, можно быть лишь единственно и исключительно *романистомъ*.

„Философскій принципъ Ренана состоитъ въ слѣдующемъ: выходя изъ недоказанной идеи, выводить изъ ней слѣдствія какъ бы изъ безспорной аксіомы. Вся философія его такимъ образомъ плыветъ отъ неизвѣстнаго къ неизвѣстному. Онъ напередъ создалъ свою теорію, которая всецѣло основывается на слѣдующей идеѣ: Богъ есть лишь желательное предположеніе (*resultat non esse obtemper*), есть нереализованное еще стремленіе природы, есть всеобщая энергія, которая имѣетъ свою основу въ частныхъ бытіяхъ. Отсюда слѣдуетъ, что Богъ не существуетъ. *Предположеніе (resultat), стремленіе, энергія—все это не есть Существо*. Если же Богъ не есть *существо*, то Онъ и не существ-

вуетъ. Однако же Ренанъ не признаетъ себя ни *атеистомъ*, ни *пантеистомъ*. Онъ только не допускаетъ, чтобы Богъ былъ (отдѣльнымъ) *бытiемъ*. Допускалъ ли онъ, что Богъ можетъ существовать, не будучи (отдѣльнымъ) *бытiемъ*? Нѣтъ. Тѣмъ не менѣе на этой идее онъ основываетъ все свои философскiе выводы относительно того, что онъ называетъ *религиознымъ чувствомъ*, или *религiою чувства*. Онъ не потрудился также объяснить, какимъ образомъ это чувство можетъ относиться къ тому, что же имѣетъ *бытiя*? Онъ говоритъ о добродѣтели, о благѣ, о справедливости, о нравственности, не отдавая себѣ отчета въ этихъ словахъ, не доискиваясь ни ихъ смысла. Однако, что же надобно было бы называть благомъ для нашей совѣсти, если бы не было *блага существеннаго*, которое было бы для него *основою*? Оно было бы лишь простою формою нашего бытiя, въ которой мы не могли бы дать себѣ отчета, и которая всегда находилась бы въ подчиненiи нашимъ желанiямъ, нашему интересу, этимъ единичнымъ законамъ природы. Благо для насъ, памятое въ отвлеченiи *отъ блага* по своей сущности, есть только образъ бытiя нашей природы; оно существуетъ по столько, по сколько существуетъ *нашъ интересъ*. Итакъ, само въ себѣ оно *есть лишь слово*, лишнее смысла, и добродѣтель, нравственность, справедливость суть только *формы бытiя* чисто условныя.

„Таковы необходимыя слѣдствiя, вытекающiя изъ принциповъ Ренана. Онъ не устанавливаетъ ихъ, и еще менѣе объясняетъ ихъ; но въ этомъ случаѣ онъ является лишь непослѣдовательнымъ.

„Принципъ недоказанный, слѣдствiя, выведенныя изъ этого принципа, какъ изъ аксиомъ, имѣютъ диаметрально противоположныя этому принципу—такова философiя Ренана.

„Нашъ же философскiй методъ отличается совершенно противоположнымъ характеромъ; мы выступаемъ изъ слѣдующей ясной и опредѣленной идеи: Богъ есть. Онъ есть *бытiе* и, слѣдовательно, существуетъ; Онъ есть *причина* всехъ другихъ бытiй, которыя существуютъ не сами по себѣ или по необходимости природы, но

эти бытія происходятъ отъ Него и относятся къ Нему, какъ дѣйствіе къ причинѣ. Такимъ образомъ, мы указываемъ *основаніе* для идей *добра* и *реальности*, мы устанавливаемъ принципъ ясный и выводимъ изъ него слѣдствія логическія.

„А вотъ теперь эзегетическій методъ Ренана: онъ *замечаетъ* изъ библейскихъ повѣствованій нѣсколько словъ, нѣсколько членовъ предложений; онъ объясняетъ ихъ, какъ ему кажется удобнѣе, и онъ выдаетъ это объясненіе за подлинный смыслъ повѣствованія.

„Нашъ же собственный методъ состоитъ въ полномъ приведеніи текстовъ, въ сопоставленіи текстовъ, относящихся къ одному и тому же предмету, однихъ съ другими. Сопоставившимъ подобнымъ образомъ эти элементы, мы извлекаемъ изъ нихъ *полный* смыслъ, который имѣлъ въ виду писатель.

„Мы обращаемся къ добросовѣстности нашихъ читателей и спрашиваемъ ихъ: какой же методъ историческій, философскій и эзегетическій болѣе разуменъ? Ренаковъ или нашъ?

„Людьми, сомнѣвающимися въ томъ, действительно ли точно мы изложили методъ Ренана, мы отвѣтимъ: сравните книгу этого писателя съ нашею. Сравненіе сдѣлать легко. Мы слѣдили за нимъ послѣдовательно отъ одной главы до другой, отъ одной страницы до другой, отъ первой строки его введенія до послѣдней строки его послѣдней главы. Такимъ образомъ вы можете судить съ полнымъ знаніемъ дѣла. Предъ вами будетъ происходить совершенно ясный споръ. Отнеситесь къ нему сознательно и выскажите ваше мнѣніе.

„Ренавъ выступаетъ во имя науки; онъ признаетъ себя ученымъ и воображаетъ, что никто до него такъ научно не объяснилъ евангелій.

„Поэтому надобно было доказать, что онъ не принадлежитъ къ числу ученыхъ; что его притязанія на философію не имѣютъ никакого основанія, что его эзегетическія толкованія занимаютъ самую низшую ступень. Намъ тяжело читать всѣ похвалы, рас-

точаемся легкомысленными инсателями такому автору, который не заслуживаетъ итъ; но что дѣлать? Мы пламенно желали, чтобы французскій епископатъ отдалъ во главѣ такого ученаго сочиненія, которое было бы отзвукомъ *католической партіи*. Но епископатъ и не подумалъ объ этомъ. Или онъ не нашелъ чловека, который имѣлъ бы достаточно терпѣнія, чтобы предпринять подобный трудъ? Мы этого не знаемъ. Мы подали имъ эту идею, но она осталась безъ отзвука. Вмѣсто этого, мы получили нѣсколько брошюръ, написанныхъ извѣстными лицами. Мы не сожалѣемъ объ этомъ; но это было не то, что должно было быть. Видя, что никто не думаетъ о *полномъ* опроверженіи, мы предприняли трудъ, изданный нами теперь въ свѣтъ. Первое изданіе его, вышедшее отдѣльными частями, разошлось быстро, вопреки даже желанію нѣкоторыхъ книгопродавцевъ. Полагаемъ, что собранное въ одинъ томъ наше „Опроверженіе“ можетъ найти людей добросовѣстныхъ, обманутыхъ ложною славой Ренана, и покажетъ имъ научную состоятельность того чловека, который осмѣлился высказать хулу на Иисуса Христа, прикрывши ее ложнымъ блескомъ своихъ пустыхъ и лицемѣрныхъ похвалъ.

„Мы не имѣемъ для нашей книги интересныхъ рекламъ тысячъ печатныхъ голосовъ, создавшихъ репутацію сочиненію Ренана; но мы пріобрѣтемъ, что гораздо цѣннѣе, уваженіе истинныхъ ученыхъ, истинныхъ философовъ, которые понимаютъ, что нельзя съ туманными фразами нападать на христіанское ученіе, — уваженіе людей разумныхъ, которые знаютъ, что прежде чѣмъ нападать на религію, даровавшую міру столько добра, надобно было бы обладать чѣмъ либо болѣе положительнымъ и болѣе пригоднымъ для замѣны ея. И тѣ и другіе, мы надѣемся на это, будутъ благодарны намъ за то, что мы пріобрѣтали въ помощи только законнаго оружія и если иногда мы были недостаточно снисходительны, то во всякомъ случаѣ мы не унизились до де-кламацій и брани.

„Успѣхомъ своей книги Ренанъ обязанъ лишь лестн. безсовѣст-

ной печати, легкомыслію тѣмъ, вообще повѣрили ему на—слово, или любезителю, возбужденному появленіемъ новаго сочиненія, какъ будто бы исполненнаго въ высокой степени интереснымъ предметомъ. Антипатія въ отношеніи къ клиру тоже пришла на помощь къ этому настроенію.

„Мы не рассчитываемъ ни на антипатіи, ни на предразсудки, ни на легкомысліе, ни на любопытство; еще менѣе рассчитываемъ на защиту печати. Мы неслучайно обращаемся къ разуму и добросовѣстности читателей.

„Мы не знаемъ Ренана; фигура его намъ не симпатична, хотя онъ и выставляетъ себя человѣкомъ мыслящимъ. Но мы не питаемъ никакого злаго чувства къ его личности. Мы нападаемъ не на человѣка, а на ложнаго ученаго, котораго хотимъ лишить незаслуженнаго ореола; мы хотимъ разобличить врага Іисуса Христа“.

Такъ высказался о. Владиміръ Гетте во введеніи во второе изданіе своей книги. Намъ кажется, что это же надобно сказать и въ наше время въ отношеніи ко многимъ почитателямъ Ренана. Ренанъ былъ поэтъ, о. Владиміръ—серьезный ученикъ; Ренанъ былъ романистъ, о. Владиміръ—добросовѣтныи историкъ; Ренанъ былъ писатель, *qui peut se laisser aller librement au rêve de son âme* (который свободно могъ увлекаться мечтаніемъ своей души), какъ выражались о немъ его французскіе критики; о. Владиміръ всегда остается серьезнымъ историкомъ, слишкомъ далекимъ отъ того, чтобы смѣшивать историческую истину съ вымыслами легкой фантазіи. Для него на первомъ планѣ—истина очевидная, достовѣрная, несомнѣнная. Вотъ почему тамъ, гдѣ онъ видитъ оскорбленіе этой истины, онъ не падаетъ своего противника. И это легко объясняется условіями его жизни. Онъ любилъ истину. Всею своею жизнью посвятилъ онъ на изысканіе ея, ради истины перенесъ много горя отъ своихъ непримиримыхъ враговъ и съ любовью къ истинѣ снесъ въ могилу.

Предпославши эти общія замѣчанія, переходимъ къ переводу его серьезнаго сочиненія.

I.

Святой старецъ Симеонъ, принявши младенца Иисуса на свои руки, сказалъ Дѣвѣ Матери: „Се, лежить сей на паденіе и на возстаніе многихъ во Израили и въ предметъ пререканій“ (Лук. 11, 34).

Пророкъ Исаія сказалъ о Немъ, что Онъ будетъ камнемъ преткнанія и паденія; что тотъ, кто преткнется о Него, упадетъ, а на кого упадетъ этотъ камень, тотъ будетъ раздавленъ.

Поэтому надобно ли удивляться нападкамъ, которымъ подвергается Иисусъ Христосъ? Вотъ уже восемнадцать вѣковъ, какъ Онъ служитъ предметомъ пререканій; и такъ будетъ продолжаться до того дня, когда откроется его царствованіе надъ небомъ, адомъ и землею. Борьба предсказана. Надобно, чтобы предсказанія пророковъ исполнились; и именно невѣрующіе содѣйствуютъ исполненію ихъ.

Этотъ таинственный камень есть та неподвижная скала, въ которой должны приплывать изображеніе, среди бурь противорѣчій, для коихъ міръ служитъ театромъ.

Эти бури, въстѣ того, чтобы уменьшать ихъ вѣру, должны укрѣплять ее; ибо имъ извѣстно, что вздымающіяся въ теченіе восемнадцати вѣковъ волны человѣческихъ заблужденій и страстей непрестанно разбивались объ эту божественную скалу, и такъ будетъ происходить до тѣхъ поръ, пока придетъ царствіе Божіе.

Думаете ли вы, что Эрнестъ Ренанъ можетъ нанести христіанству смертоносный ударъ? Прискорбная война, объявленная имъ Богочеловѣку, будетъ не болѣе успѣшна, какъ и всѣ предшествовавшія ей. Она, подобно прежнимъ, разобьется объ эту таинственную скалу.

Тѣмъ не менѣе Ренанъ можетъ оболыщать людей маловѣрныхъ своими притязаніями на ученость и философскій духъ. Вотъ почему мы признали необходимымъ сорвать съ него эти кажущіяся украшенія и оставить за нимъ лишь его заблужденія и его противорѣчія. Они уже не будутъ въ состояніи оболыщать никого, коль скоро будутъ представлены таковыми, какими они есть на самомъ дѣлѣ, освобожденными отъ лож-

наго блеска слога, скрывающаго ихъ. Мы послѣдуемъ за Ренаномъ *шагъ за шагомъ*, чтобы ничего не оставить безъ опроверженія, и начнемъ съ его *Введенія*.

II.

Въ немъ прежде всего онъ выясняетъ свою задачу, которая состоитъ въ томъ, чтобы рассказать исторію первоначальнаго христіанства. Авторъ предположилъ написать нѣсколько томовъ, въ которыхъ онъ хотѣлъ изложить эту исторію, *какъ онъ ее понимаетъ* (стр. V) ¹⁾. Замѣтимъ это выраженіе. Ренанъ, стало быть, не знаетъ, что исторія по своей природѣ не *субъективна, а объективна*; что ее надобно рассказывать не такъ, какъ *ее понимаютъ*, а какъ *она есть на самомъ дѣлѣ*; что для того, чтобы ее рассказывать такъ, *какъ она есть на самомъ дѣлѣ*, ее надобно заимствовать изъ документовъ *достоверныхъ* и принимать эти документы такими, *какими они есть на самомъ дѣлѣ*. Измѣнять ихъ—значитъ искажать. Развѣ можно составлять *истинную* исторію по документамъ *перемѣненнымъ, искаженнымъ*? Пользуясь приѣмомъ Ренана, составляютъ фантастическое произведеніе, а не исторію; изображаютъ не *жизнь* какого либо лица, а измышляютъ какое либо лице по своему произволу, выдумываютъ его.

Ренанъ увѣряетъ, что онъ свѣрялся съ источниками. Возможно, что онъ пробѣрилъ нѣсколько текстовъ, приведенныхъ его предшественниками; но достаточно прочесть его книгу, чтобы убѣдиться, что онъ ученикъ Сальвадора и Штрауса, поясненныхъ, съ нѣкоторыми измѣненіями протестантскою, такъ называемою, либеральною школою. Эта школа, главными представителями которой были Альбертъ Ревиль, Рейсъ, Шереръ, Колани, доставила Ренану всѣ его свѣдѣнія, всѣ его идеи. Такъ что на этого писателя надобно смотрѣть, какъ на компилятора, какъ на сводчика идей, а не какъ на оригинальнаго ученаго, сильнаго своею собственною ученостію. Все его знаніе заимствовано у нѣмецкихъ рационалистовъ. Весь его

¹⁾ Ренанъ дѣйствительно исполнилъ свое предположеніе и написалъ, кромѣ „Жизни Иисуса“ слѣдующія сочиненія: „Апостолы“, „Св. Павелъ“, „Аннуциръ“, „Евангеліе и второе поволеніе христіанъ“, „Христіанская церковь“, „Маркъ Аврелій“ и пр. *Прим. перевод.*

талантъ состоитъ въ умѣннѣ передать въ красивыхъ выраженіяхъ то, чего никто не сталъ бы читать въ тяжелыхъ нѣмецкихъ произведеніяхъ. Но въ то же время надобно признаться, что съ философской точки зрѣнія онъ не можетъ вполне воспронести своихъ образцовъ; потому что французскій языкъ чуждается нѣмецкихъ отвлеченностей; и то, что по нѣмецки представляется глубокимъ, становится смѣшнымъ по французски, какъ бы искусно не скрывали эти отвлеченности, то есть, эти *бытія безъ существованія* и реальности.

Наконецъ, Ренанъ, по примѣру своихъ руководителей, ссылается съ похвалами только на писателей явно антихристіанскихъ, или и на христіанскихъ, но на манеръ, такъ называемой, протестантской либеральной школы, то есть, на такихъ, которые не вѣруютъ ни въ Иисуса Христа, ни въ Евангеліе. Что же касается *истинныхъ* христіанъ, то онъ чуждается ихъ на столько, что даже не упоминаетъ о нихъ. Для Ренана христіанская церковь съ своимъ восемнадцати—вѣковымъ существованіемъ, съ тысячами своихъ писателей, съ своими гениями научными и философскими, съ своими учеными,—въ глазахъ его церкви—это существо коллективное, живущее во всѣхъ частяхъ міра со временъ Иисуса Христа и до нашихъ дней непрерывною жизнію—не имѣетъ никакого значенія. Онъ предпочитаетъ ей нѣсколькихъ систематиковъ, возстающихъ въ наши дни противъ всѣхъ христіанскихъ вѣковъ, и воображающихъ будто они лучше поняли Иисуса Христа, чѣмъ тѣ, которые жили съ Нимъ, слышали Его бесѣды и были свидѣтелями Его дѣлъ.

Надобно согласиться, что притязанія новой школы не особенно скромны. Пусть бы еще приверженцы раціонализма или точнѣе—мнихристіанскаго *пантеизма* обладали съ исторической точки зрѣнія нѣкоторыми подлинными документами, неизвѣстными до сихъ поръ; пусть бы съ философской точки зрѣнія ихъ системы свидѣтельствовали о какомъ либо особенномъ развитіи человѣческаго ума.

Но ничего подобнаго нельзя находить въ ихъ сочиненіяхъ. Ихъ возраженія не имѣютъ ничего новаго; ихъ документы суть документы старинные, всему міру извѣстные. Они только

признали-себя вправѣ исключить изъ нихъ все, что имъ неудобно. При помощи подобныхъ приѣмовъ не трудно составлять исторію, какъ ее понимаютъ. Пусть, напримѣръ, къ исторіи Франціи примѣняютъ приѣмы, принятые Ренаномъ и его руководителями для исторіи Иисуса Христа и христіанства, и тогда составляютъ исторію совершенно новую, діаметрально противоположную той, которая каждому извѣстна.

Однимъ словомъ, Ренанъ заимствовалъ изъ Евангелія лишь то, что призналъ согласнымъ съ своимъ собственнымъ пониманіемъ. Онъ выдѣлялъ эти излюбленныя имъ мѣста отъ всѣхъ другихъ, которыя объясняютъ ихъ въ смыслѣ противоположномъ, чѣмъ какой принять Ренаномъ.

Таковъ обычный его методъ. Такъ какъ ему нравилось пользоваться этимъ въ высокой степени фантастическимъ методомъ, то онъ могъ свободно пользоваться имъ; но въ такомъ случаѣ онъ не долженъ былъ озаглавливать свою книгу: *Жизнь Иисуса*. Это заглавіе ложное. Еслибы онъ озаглавилъ свою книгу: *Евангеліе Эрнеста Ренана*, или *Жизнь Иисуса Христа*, какъ ее понимаетъ Эрнестъ Ренанъ, или назвалъ какимъ либо подобнымъ образомъ, то это было бы понятно для насъ. Но сказать, что вотъ написана *Жизнь Иисуса*, когда въ книгѣ отвергнута большая часть документовъ, на основаніи которыхъ единственно и можетъ быть составлена эта жизнь, то это такого рода притязаніе, которое недостойно честнаго писателя; ибо это значить обманывать публику, которая захотѣла бы приобрести *Жизнь Иисуса*, но которая на самомъ же дѣлѣ приобретаетъ систематическій сборникъ, имѣющій цѣлю искаженіе *Жизни Иисуса*.

Источники, изъ которыхъ, по увѣренію Ренана, онъ почерпаетъ свои свѣдѣнія суть слѣдующія: 1) Писанія Нового Завѣта; 2) Апокрифы Ветхаго Завѣта; 3) Творенія Филона; 4) Иосифа Флавія; 5) Талмудъ. Предъ окончаніемъ этого исчисленія онъ съ важностію говорить: „думаю, что въ отношеніи къ древнимъ свидѣтельствамъ я не пренебрегъ ни однимъ источникомъ свѣдѣній“ (стр. VIII).

Такимъ образомъ, христіанскія писанія первыхъ трехъ вѣковъ въ глазахъ Ренана не имѣютъ никакой важности. Почему же? Не потому ли, что они очень близки къ намъ п

времени? Нѣтъ, ибо онъ слѣдующимъ образомъ выражается, говоря о Талмудѣ: „Разстояніе эпохъ здѣсь очень важно, редакція Талмуда продолжалась отъ 200 года почти до 500 г. Мы внесли сюда такую разборчивость, какая только возможна при нынѣшнемъ состояніи этого рода изслѣдованій. Числа столь недавнія могутъ возбудить нѣкоторое недоумѣніе со стороны лицъ, *привыкшихъ усвоить важность документу лишь той эпохи, когда онъ былъ написанъ.* Іудейскія свѣдѣнія со временъ эпохи асмонеевъ и до втораго вѣка *преимущественно были устными.* Нельзя судить объ этомъ родѣ умственного состоянія по условіямъ времени, когда много пишутъ“ (стр. XIII).

Очень хорошо! Но если *устныя* свѣдѣнія Іудеевъ, начиная отъ эпохи непосредственно предшествовавшей Іисусу Христу и до пятаго столѣтія, имѣютъ въ глазахъ Ренана великую историческую важность относительно того, что касается Іисуса Христа и христіанства, то почему *устныя* и *письменныя* свѣдѣнія христіанъ первыхъ пяти вѣковъ не имѣютъ для него ни какой важности? Очевидно, не потому, что они принадлежатъ *ко времени очень новому*; такъ какъ они относятся къ тому же времени, что и Талмудъ. Очевидно, потому, что они принадлежатъ христіанамъ; а это значитъ: чтобы узнать Іисуса Христа и Его ученіе, надобно обратиться къ врагамъ Іисуса, христіанъ и христіанскаго ученія. Справедливъ ли и разуменъ ли этотъ принципъ?

Талмудъ, какъ всякому извѣстно, наполненъ баснями и очевидными заблужденіями. Самъ Ренанъ называетъ его сборникомъ *странныхъ* и редактированнымъ *въ самомъ схоластическомъ духѣ* (стр. XII). Напротивъ того, христіанскіе памятники первыхъ вѣковъ, очевидно, обязаны своимъ происхожденіемъ людямъ высокаго ума, философамъ, оставляющимъ далеко за собою современныхъ имъ философовъ, таковыми были Іустинъ, Иринеи, Афинагоръ, Оригенъ, Тертуллианъ; или ученые первой степени, какъ то, Климентъ Александрійскій и Евсевій Кесарійскій; или высочайшіе гении, какъ то: Василій Кесарійскій, Григорій Назіанзинъ, Іоаннъ Златоустъ, Августинъ. Свѣдѣнія, непрерывно передаваемыя людьми подобнаго достоинства, начиная отъ времени Іисуса Христа, не имѣютъ ни-

какого значенія въ глазахъ Ренана. Онъ предпочитаетъ этимъ свѣдѣнїямъ сборникъ *странный*, составленный людьми *неизвѣстными*, который даже въ пятомъ вѣкѣ не получилъ своей опредѣленной формы.

Таково ли должно быть историческое повѣствованіе, которое можно было бы выдать за послѣднее слово *науки*?

III.

Указавши на свои *источники*, Ренанъ приступаетъ къ общей критикѣ евангельскихъ текстовъ. Онъ утверждаетъ, что евангелїя составлены во вторую половину перваго вѣка (стр. XIV); что все, что было писано о ихъ редакціи, представляетъ еще много недостовернаго, но удовлетворяетъ однако же требованїямъ исторїи. Что же касается самыхъ евангелїй, то „въ какой мѣрѣ представляемая ими данныя могутъ быть *занесены въ исторїю, составленную на рачіональныхъ началахъ*? Прежде, чѣмъ предложить этотъ вопросъ, Ренанъ долженъ былъ бы ясно опредѣлить, что онъ разумѣетъ *подъ исторїю, составленную на рачіональныхъ началахъ*? Понимаетъ ли онъ *подъ словомъ рачіональный* то, что соответствуетъ разуму? Мы замѣтили бы тогда, что *рачіональная исторїя* есть та, которая составлена на основанїи фактовъ, подтверждаемыхъ *подлинными свидѣтельствами*. Потому что исторїя подтверждается только фактами, и *свидѣтельство* есть *единственное основаніе* вѣрнаго факта. Безъ сомнѣнїя, философскїй духъ можетъ углубляться въ факты, какъ и во всякій другой предметъ, психологическїй или вѣншнїй; но фактъ, *законно засвидѣтельствованный*, есть необходимая основа всякаго историко-философскаго изслѣдованїя. „Не должно, говоритъ Шлегель, *подъ именемъ философіи исторїи* понимать рядъ наблюденїй или идей, изложенныхъ согласно съ произвольно понятою системою, или идей, изложенныхъ согласно съ произвольно понятою системою, или согласно съ *гипотезою, наложенною* на самые факты. Исторїя основывается только на дѣйствительности, она не отдѣлима отъ фактовъ. Итакъ, только изъ точнаго познанїя фактовъ, изъ ихъ истиннаго характера, изъ ихъ взаимной

связи и совокупности должна истекать философія исторіи, *духъ и острый образъ* всякаго историческаго знанія“¹⁾.

По мнѣнію Гизо²⁾, въ исторіи можно позволять себѣ обобщенія лишь *неторопливо, постепенно*, по мѣрѣ того, какъ *факты* становятся извѣстными. Всѣ признаютъ, присовокупляеть онъ, что надобно принимать *факты* за основу; всѣ убѣждены, что они составляютъ матерію историческаго знанія, *что никакая общая идея не можетъ имѣть дѣйствительной силы*, если она не вытекаетъ изъ глубины фактовъ, если она не питается ими постоянно по мѣрѣ своего увеличенія.

Мы увидимъ, что Ренанъ не придаетъ никакого значенія этимъ принципамъ, не только принятымъ въ наукѣ, но и составляющимъ простое требованіе здраваго смысла. Мы имѣемъ всѣ основанія думать, что онъ не понимаетъ исторіи такъ, какъ ее понимали Шлегель и Гизо, и всѣ тѣ, которые изучали исторію серьезно и безъ предвзятой идеи; что для него *раціональная* исторія есть только исторія *раціоналистическая*. Въ самомъ дѣлѣ, непосредственно послѣ приведенныхъ нами словъ, онъ прибавляетъ слѣдующія слова: „Очевидно, что евангелія частію *легендарны*, потому что они полны чудесъ и сверхъестественнаго“ (стр. XV). Это *потому что* по истинѣ оригинально. Итакъ, изъ того, что евангеліскіе *факты* запечатлѣны *сверхъестественнымъ* характеромъ, изъ этого слѣдуетъ, по мнѣнію Ренана, что они *баснословны* и исторія не должна принимать ихъ въ расчетъ. Прежде, чѣмъ такъ безапелляціонно рѣшать вопросъ о сверхъестественномъ, нашъ писатель долженъ былъ бы, какъ намъ кажется, доказать, что сверхъестественное не существуетъ; что Бога нѣтъ, или, что Онъ не можетъ проявлять непосредственнаго дѣйствія въ мірѣ. Но онъ не унижается до такихъ пустыхъ вопросовъ. Онъ самовластно рѣшаетъ, что сверхъестественное невозможно и что коль скоро фактъ представляется чудеснымъ, то его надобно помѣстить въ рядъ *басенъ и легендъ*.

Однако же Ренанъ заявляетъ, что „онъ не признаетъ чудо невозможнымъ“ (стр. II). Если оно возможно, то почему онъ

1) Шлегель, *Philosophie de l'histoire*, première leçon.

2) Гизо, *Histoire de civilisation en France*, t. 1, p. 23.

a priori отвергаетъ его изъ за его характера чудесности? Писатель очевидно впадаетъ въ противорѣчiе съ самимъ собою. Какъ возможно допускать возможность чуда и въ то же время говорить: такой то фактъ долженъ быть признанъ баснословнымъ, потому что онъ чудесенъ? Нѣсколько позже мы изложимъ теорiю Ренана относительно евангельскихъ чудесъ; но прежде мы должны сблизить два утверждениа, до очевидности доказывающiя, что писатель не руководился здоровою логикою.

Но, прибавляетъ Ренанъ, „есть легенды и легенды. Никто не сомнѣвается въ главныхъ чертахъ жизни Франциска Ассизскаго, хотя сверхъестественное въ ней встрѣчается на каждомъ шагѣ. Напротивъ того, никто не даетъ вѣры жизни Аполлонiя Тианскаго, потому что она написана спустя долгое время послѣ смерти этого героя и въ условiяхъ чистаго романа“ (стр. XV). Замѣтимъ хорошо эти два заявленiя. Получаются два вывода, на основанiи принциповъ самаго Ренана: первый—исторiя, не смотря на свой сверхъестественный характеръ, истинна, если написана *въ условiяхъ исторiи*, то есть, написана людьми, совершенно освѣдомленными; второй—такъ какъ сверхъестественное и чудесное *возможно*, коль скоро чудесное засвидѣтельствовано людьми хорошо освѣдомленными, то сверхъестественный характеръ его не можетъ служить основанiемъ для занесенiя его въ область легендъ. Итакъ: „въ какую эпоху, чьиими руками, при какихъ условiяхъ евангелiя были редактируемы? Вотъ вопросъ капитальный, отъ котораго зависитъ и то мнѣнiе, какое мы должны составить себѣ о ихъ достовѣрности“ (стр. XV). Такимъ образомъ, самимъ Ренаномъ вопросъ поставленъ прекрасно, и мы охотно принимаемъ состязанiе на этой почвѣ.

IV.

Справедливо ли, какъ онъ утверждаетъ, будто личности, которыя поставлены въ заглавiи четырехъ евангелiй, „не должны быть признаваемы нами въ строгомъ смыслѣ, какъ авторы“ этихъ писанiй? Нѣтъ, это не справедливо; мы же утверждаемъ, что ев. Матѳей, ев. Маркъ, ев. Лука, и ев. Иоаннъ суть дѣйствительные писатели евангелiй, какъ этому всегда вѣрили

всѣхъ христіанскія церкви. На какихъ доказательствахъ основывается Ренанъ, утверждая противоположное? Вотъ его первое доказательство: формулы *по Маттею, по Марку, по Луку, по Иоанну* ¹⁾, не означаютъ того, будто по наиболѣе древнему мнѣнію эти повѣствованія отъ первой строки до послѣдней были писаны Маттеемъ, Маркомъ, Лукою, Иоанномъ. Они означаютъ только, что въ повѣствованіяхъ этихъ содержались преданія, получившія начало *отъ этихъ апостоловъ*, и каждое изъ нихъ украшалось ихъ авторитетомъ (стр. XIV).

Одно простое замѣчаніе совершенно разрушаетъ доказательство, которое Ренанъ надѣялся найти въ формулѣ *по Маттею* и пр.; а именно то, что эта формула соединена съ словомъ *евангеліе*, а это слово никогда не было настоящимъ заглавіемъ писаній, составленныхъ Маттеемъ, Маркомъ, Лукою и Иоанномъ. Слово *евангеліе* означаетъ *благую вѣсть, благое посланничество*. Вообще это слово употреблялось для обозначенія посольства Сына Божія, Его апостоловъ, Его дѣяній, всего того, что относилось къ Его личности и Его ученію. Если бы Ренанъ не былъ такъ странно проникнутъ желаніемъ поколебать основы христіанства, то онъ могъ бы найти доказательство, подтверждающее то, что мы утверждаемъ, въ одной выдержкѣ Папія, которую онъ самъ же приводитъ и изъ которой дѣлаетъ употребленіе, которое мы скоро оцѣнимъ. Въ самомъ дѣлѣ, этотъ благочестивый писатель, которому, конечно, не очень бы польстила симпатія къ нему Ренана, обозначаетъ писаніе ев. Маттея названіемъ *λογία* или *изреченія*; а писаніе ев. Марка озаглавливаетъ: *слова и дѣянія λευθεντᾶ ἢ πραυθεντᾶ*.

Эта выдержка изъ Папія знакомитъ насъ съ настоящимъ заглавіемъ писаній, составленныхъ о жизни и ученіи Иисуса Христа. Но вѣрующіе скоро привыкли видѣть въ четырехъ твореніяхъ Маттея, Марка, Луки и Иоанна лишь *одно твореніе*, раздѣленное на четыре части, и содержащее *благую вѣсть*

¹⁾ Греческое слово *ката* означаетъ *по* и *отъ*. Въ славянскихъ церквахъ его переводятъ въ значеніи *отъ*, и говорятъ: *евангеліе отъ Маттея, Марка и пр.* Въ латинскихъ же церквахъ удерживаютъ значеніе *по* и говорятъ: *евангеліе по (secundum) Маттею, Марку и пр.* *Примѣч. переводч.*

о спасеніи человѣчества. Вотъ почему ему дали общее названіе *евангелія*; вотъ почему также явились, по требованію необходимой послѣдовательности, формулы: *евангеліе по Матѳею, по Марку, по Лукѣ, по Іоанну*. Это было одно и то же *евангеліе*, но рассказанное различными писателями, пополнявшими другъ друга. Итакъ первое доказательство Ренана противъ подлинности евангелій не есть доказательство. Остальные доказательства имѣютъ не больше силы.

Второе доказательство, приведенное имъ въ подтвержденіе того, что евангелія не были написаны тѣми, коихъ носятъ имя, есть выдержка, записанная историкомъ Евсевіемъ Кесарійскимъ. Ренанъ не понялъ этой выдержки; онъ ее искажилъ и дурно перевелъ.

Папій жилъ во второмъ вѣкѣ. Онъ составилъ пять книгъ *Толкованій на изреченія Господа*. Онъ слѣдующимъ образомъ излагаетъ методъ при составленіи этого творенія: „Я не слѣдовалъ, говорить онъ, какъ поступаютъ многіе, за тѣми, которые много говорятъ, но скорѣе слѣдовалъ за тѣми, которые могли бы научить меня истинѣ; не за тѣми, которые проповѣдуютъ новое и необщепринятое ученіе, а за тѣми, которые научили меня заповѣдямъ, преподаннымъ Господомъ въ притчахъ, исходившихъ отъ самой истины. Если я встрѣчался съ кѣмъ либо, кто жилъ съ древними, я съ любопытствомъ расправшивалъ о словахъ этихъ древнихъ: „что говорилъ Андрей, что говорилъ Петръ, или Филиппъ, или Тома, или Іаковъ, или Іоаннъ, или Матѳей? Что говорили другіе ученики Господа? Что говорили Аристіанъ или пресвитеръ Іоаннъ, ученики Господни?“ „Ибо я не предполагалъ извлечь изъ чтенія книгъ столько пользы, сколько изъ словъ свидѣтелей, оставшихся въ живыхъ“.

Ренанъ справедливо говоритъ, что Папій былъ человѣкъ *преданія*. Всѣ истинные христіане отличаются этимъ характеромъ и должны отличаться имъ. Но утверждая это, Ренанъ имѣлъ цѣлю подать мысль, будто Папій не придавалъ большаго значенія евангеліямъ писаннымъ. Этотъ выводъ противорѣчитъ слѣдующимъ другимъ словамъ того же писателя:

„Пресвитеръ Іоаннъ, говорить онъ, передалъ мнѣ, что Маркъ, истолкователь Петра, сохранилъ въ памяти и записалъ, не придерживаясь порядка въ своемъ повѣствованіи, *слова и дѣла* Господни (*λεχθεντά ἢ πραχθεντά*); ибо самъ онъ никогда не видѣлъ и не слушалъ Спасителя; но жилъ съ Петромъ, который проповѣдывалъ евангеліе не для того, чтобы составить исторію проповѣданія Господа, но для пользы тѣхъ, которые его слушали. Вотъ почему Маркъ не ошибся ни въ одной чертѣ, ибо онъ писалъ по мѣрѣ того, какъ его память воспроизводила все, что онъ слышалъ. Онъ заботился лишь объ одномъ: не забыть бы ничего, что онъ слышалъ, и не примѣшать бы къ этому ничего ложнаго“.

Таковъ рассказъ, переданный Папію не отъ *апостола* Іоанна, но отъ *пресвитера* Іоанна простаго ученика Господа. Этотъ достопочтенный человекъ, видѣвшій Іисуса Христа, своимъ свидѣтельствомъ удостовѣряетъ то, о чемъ повѣствуетъ Маркъ со словъ Петра; и Папій принималъ писаніе Марка за достовѣрное; слѣдовательно, онъ отвергалъ не всѣ писанія, а только тѣ, которыя не представлялись ему достаточно проникнутыми характеромъ достовѣрности.

Но, говорить Ренанъ, писаніе Марка, о которомъ воровитъ здѣсь Папій со словъ Іоанна, не есть евангеліе отъ Марка, которое мы имѣемъ теперь. Почему же? Потому, что оно было озаглавлено: *Слова и дѣла Господа*; между тѣмъ, какъ твореніе, которымъ мы обладаемъ теперь, называется: *Евангеліе отъ Марка*. Вотъ доказательство такъ доказательство, какъ мы замѣтили уже выше! Но *Евангеліе* не было первоначальнымъ названіемъ четырехъ евангельскихъ писаній, это было *общее названіе*, усвоенное имъ позже, что прекрасно выражаютъ формулы: *евангеліе отъ св. Матвѣя, отъ св. Марка* и пр.

Евсевій Кесарійскій, который жилъ въ четвертомъ вѣкѣ и у котораго Ренанъ заимствовалъ текстъ Папія, признавалъ слова этого писателя, относящимися къ ев. Марку. Прежде, чѣмъ привести ихъ, онъ выражается слѣдующимъ образомъ: „Вотъ что онъ (Папій) сказалъ о Маркѣ, который написалъ *евангеліе*“. Итакъ дѣло идетъ о *евангеліи отъ Марка* въ при-

веденной выдержкѣ; о евангеліи, какимъ имѣли его въ четвертомъ вѣкѣ, какимъ имѣютъ его и теперь. Чтобы оспорить это, Ренанъ долженъ былъ пройти молчаніемъ положительное свидѣтельство Евсевія; на мѣсто его онъ выставилъ мнѣніе, согласное съ своею теорією, но не дѣлающее части его проникательности.

Евсевій Кесарійскій приводитъ еще слѣдующія слова Папія о Матѳеѣ: „Матѳеѣ написалъ на еврейскомъ языкѣ *Изреченія* (λογια). Каждый *толковалъ* ихъ, какъ могъ“. Греческое слово ἑρμηνεύσει, Ренанъ передалъ словомъ *переводилъ*: „Каждый, говоритъ онъ, переводилъ, какъ могъ. Сказанное греческое слово не значитъ *переводить*, а значитъ *толковать, объяснять*. Итакъ Папій утверждаетъ, что каждый *толковалъ*, какъ могъ, *Изреченія*, записанныя св. Матѳеемъ. Вотъ фактъ, въ которомъ никто никогда не сомнѣвался. *Апокрифическія* евангелія, поддѣлывавшіяся подъ евангеліе св. Матѳея, ереси первыхъ вѣковъ, какъ то: евіонитовъ, николаитовъ и разныхъ сектъ *ложныхъ мостиковъ*, свидѣлствуютъ о томъ, что злоупотребляли Священнымъ Писаніемъ, какъ твореніе Ренана злоупотребляетъ имъ и въ настоящее время. Какое же заключеніе можно вывести изъ этого факта? Какимъ образомъ слова Папія доставляютъ Ренану доказательство противъ подлинности евангелія св. Матѳея? Признаемся, мы не понимаемъ этого. Но Папій называетъ писаніе Матѳея *Изреченіями* (λογια). Слѣдуетъ ли изъ этого, что оно не есть то же, что и *евангеліе отъ св. Матѳея*? Никто не сомнѣвается въ томъ, что первоначальное названіе этого писанія было *Изреченія*. Но эту книгу *Изреченій*, составлявшую часть *сборника* подъ общимъ названіемъ *евангеліе*, почему не могли обозначить впоследствии именемъ *евангелія отъ св. Матѳея*? Ренанъ долженъ былъ бы доказать, что такъ не могло случиться.

Евсевій, имѣвшій болѣе возможности, чѣмъ нашъ академикъ, разузнать это дѣло, нисколько не сомнѣвается въ томъ, чтобы *евангеліе отъ Матѳея* не было тѣмъ самымъ писаніемъ, которое Папій называетъ *Изреченіями*. Ренанъ, заимствовавшій изъ исторіи Евсевія текстъ Папія, тщательно остерегается

высказать это мнѣніе великаго историка церкви первобытной, этого ученаго, трудившагося надъ писаніями первыхъ учениковъ Іисуса Христа, свидѣтелей Его дѣлъ, и надъ писаніями спутниковъ апостольскихъ. Свидѣтельство мужа столь ученаго, столь хорошо освѣдомленнаго, было очень стѣснительно для теоріи Ренана, а потому онъ рѣшился устранить его. Приѣмъ удобный.

Говоря о твореніи Папія *Изреченія* Господни, Евсевій замѣчаетъ, что этотъ писатель ошибался, утверждая, что послѣ воскресенія тѣлъ, Іисусъ Христосъ будетъ царствовать на землѣ тысячу лѣтъ. По этому поводу онъ замѣчаетъ, что Папій былъ *ума посредственнымъ*, и что онъ дурно объяснял этотъ предметъ притчи Господа.

Отсюда Ренанъ заключаетъ, что Евсевія затрудняла простота Папія (стр. XVIII, прим.). Не можемъ понять, какимъ образомъ Ренанъ могъ высказать подобное мнѣніе по поводу этой главы Евсевія, касающейся Папія. Евсевій имѣлъ цѣлю познакомиться съ сочиненіемъ этого писателя. Онъ приводитъ его свидѣтельство о евангеліи Маттея и Марка; рассказываетъ, со словъ его, о многихъ чудесахъ, совершившихся въ первоначальной церкви и не записанныхъ въ св. Писаніи; критикуетъ его мнѣніе о тысячелѣтнемъ царствованіи Христа, и, воехвалая его добродѣтели, открыто признаетъ, что онъ не былъ одаренъ обширнымъ умомъ. Такимъ образомъ, Ренанъ изъ этой главы заимствуетъ то, что ему пригодно и проходитъ молчаніемъ все остальное, что противорѣчитъ его системѣ. Онъ оерегається сказать, что Евсевій понимаетъ Папія иначе, чѣмъ онъ. Наконецъ, онъ старается подать мысль, будто Евсевія затрудняла *простота* Папія, хотя изъ его разсказа вытекаетъ совершенно противоположное.

Извративши такимъ образомъ факты, исказивши текстъ, Ренанъ заключаетъ, что евангелія св. Маттея и св. Марка не были тѣми писаніями, о которыхъ говоритъ Папій; *это недопустимо*, торжественно объявляетъ онъ. Прежде, чѣмъ выразаться подобнымъ догматическимъ тономъ, надобно было бы привести иные доводы, а не тѣ, которые приведены. Ренанъ *воображаетъ*, будто существовали въ обращеніи *различныя*

переводы Изреченій Матѳея. Это ложно. Папій говорить не о *переводахъ*, а о *толкованіяхъ*. Свидѣтельства трехъ первыхъ вѣковъ, а также свидѣтельство и этого серьезнаго историка не оставляютъ никакого сомнѣнія въ этомъ отношеніи. Что же противопоставляетъ Ренанъ всѣмъ этимъ свидѣтельствамъ первыхъ вѣковъ? Свое собственное свидѣтельство. По истинѣ, этого недостаточно!

„Папій, присовокупляетъ онъ, признавалъ писанія Матѳея и Марка очень различными; между тѣмъ тѣ, которыя мы имѣемъ, сходны“. Неужели Ренанъ хотѣлъ бы, чтобы историки Иисуса Христа рассказывали вещи противорѣчивыя и не имѣющія ничего общаго? Вотъ тогда то онъ возсталъ бы противъ ихъ добросовѣстности и ихъ правдивости. Повѣствуя объ ученіи и дѣлахъ Иисуса Христа, Матѳеи и Маркъ часто должны были быть согласными; потому что и тотъ и другой писали истину. Однако же въ формѣ ихъ писаній существуетъ такое различіе, что сей-часъ же видно, что одинъ не сокращалъ и не переводилъ другого. Евангеліе Матѳея изобилуетъ *изреченіями* (λόγια); поэтому Папій съ полнымъ правомъ могъ назвать его такъ, но онъ не говоритъ, будто *Изреченія* не были соединены съ *фактами*. Онъ озаглавливаетъ писаніе Марка слѣдующимъ выраженіемъ: *Слова и дѣла*. Это названіе совершенно соотвѣтствуетъ разсказу краткому, стремительному, въ которомъ слова смѣшаны съ дѣлами. Ренанъ соглашается (стр. XVIII), что „оба названія Папія хорошо соотвѣтствуютъ характеру двухъ книгъ, называемыхъ теперь *евангеліемъ отъ Матѳея и евангеліемъ отъ Марка*“. Въ такомъ случаѣ, зачѣмъ же утверждать, ссылаясь на *эти названія*, будто писанія Матѳея и Марка были слиты одно съ другимъ, чтобы смѣшать *Изреченія* Матѳея съ *фактами* Марка и обратно? Маркъ не только излагалъ *факты*, но и слова, по свидѣтельству Папія. Зачѣмъ же тогда утверждать, будто *факты*, разсказанные Маркомъ, слиты съ *словами*, собранными Матѳеемъ, такъ какъ и самъ Маркъ соединялъ *слова* съ *фактами*? Такимъ образомъ, утвержденіе Ренана о сляніи двухъ евангелій лишено доказательствъ.

При сличеніи обоихъ евангелій, представляется столько

различій въ ихъ общемъ расположеніи, что становится очевиднымъ, что они не суть два произведенія слитыя одно съ другимъ. Существенныя частности, факты, и *речи* согласны, но не *тождественны*, а это исключаетъ идею сліянія. Наконецъ Ренанъ воображаетъ, будто сліяніе обоихъ рассказовъ было дѣломъ первенствующиѣхъ христіанъ, желавшихъ въ одномъ твореніи совмѣстити оба и, переписывая ихъ, сливали одно съ другимъ. Но прежде всего, *фактъ*, утверждаемый Ренаномъ, не опирается ни на какое свидѣтельство; онъ попросту создалъ его воображеніемъ своимъ. Кромѣ того, если бы христіане занимались сліяніемъ, то ихъ смѣсь не была бы безусловно тождественною, и у св. Матѳея находили бы *буквальныя* повѣствованія Марка, а у св. Марка *буквальныя* изреченія Матѳея. Но этого нѣтъ въ самомъ дѣлѣ. Богѣе того, какимъ образомъ надобно объяснить по теоріи Ренана слѣдующій достовѣрный фактъ: *единственную и общепринятую редакцію евангелій св. Матѳея и св. Марка*? Кому обязана своимъ существованіемъ эта всемірно принятая редакція? По теоріи Ренана, она была бы невозможна. Итакъ онъ опровергаетъ самаго себя.

Существуетъ еще одинъ фактъ, совершенно разрушающій теорію Ренана. Онъ указываетъ (стр. IV) на 100 годъ, какъ на эпоху, когда „всѣ книги Новаго Завѣта почти были утверждены въ той формѣ, въ какой мы ихъ читаемъ“. Если, какъ онъ утверждаетъ, словомъ *λογια* могли называть только *изреченія* безъ присоединенія какого либо факта, и если это названіе не могло приличествовать сборнику *фактовъ и словъ* евангелія Марка, то отсюда слѣдовало бы, что послѣ окончательной редакціи евангелій, то есть, по его мнѣнію, съ началомъ второго вѣка, нельзя было *считымъ* евангеліямъ присвоить названіе *λογια*. Но именно это названіе усвояютъ имъ св. Иринеи (*Adv. haeres. proem.*), Климентъ Александрійскій (*Stromat.*, VII), Оригенъ (*in Math.*, V, 19). Если бы Ренанъ, вмѣсто того, чтобы исключительно изучать Талмудъ, удѣлилъ нѣсколько вниманія христіанскимъ памятникамъ, то понялъ бы, что его теорія, созданная имъ на основаніи одного слова,

дурно понятого и дурно истолкованнаго, несостоятельна; отъ узналъ бы, напримѣръ, что писаніе св. Матвея, озаглавленное Папіемъ выраженіемъ λογία, также было озаглавливаемо и въ слѣдующемъ вѣкѣ, и что это писаніе совершенно тождественно съ существующимъ у насъ до сей поры и называется по христіански: *евангеліе отъ св. Матвея*.

К. И—нь.

(Продолженіе будетъ).

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1898.

№ 17.

СЕНТЯБРЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.

1898.

Пістаті вооїмен.
Впрою разумѣваемъ.

Евр. XI. 3

Доволено цензурою. Харьковъ, 15 Сентября 1898 года.
Цензоръ Протоіерей *Павелъ Солмисъ.*

Полемическое учение лютеранских богословов об антихристе—папѣ и о времени и признакахъ пришествія его.

Что папа есть настоящій антихристъ, это учение въ слѣдъ за Лютеромъ стали повторять и его послѣдователи, при чемъ одни изъ лютеранскихъ богослововъ повторяли основныя мысли этого учения съ буквальною точностію, другіе видоизмѣняли его въ частностяхъ, дополняли или сокращали въ подробностяхъ.

Прежде всего приведемъ мнѣнія тѣхъ лютеранскихъ богослововъ, которые, основываясь на ученіи Лютера, дѣлали попытки точно опредѣлить, когда началось царствованіе папы—антихриста, а такъ же касались вопроса и о томъ, когда оно кончится.

Иллирикъ утверждалъ, что антихристъ пришелъ, когда Римская Имперія начала клониться къ паденію. А извѣстно, что она начала упадать послѣ десятаго года Говорія, когда Римъ въ первый разъ былъ взятъ, т. е., въ 412 г. по Р. Х. Но Иллирикъ, кажется, относитъ къ этому времени зачатіе, а не рожденіе антихриста. Ибо самъ онъ въ Шестой Центуріи, въ главѣ первой, въ началѣ учитъ, что антихристъ нѣкоторымъ образомъ былъ зачатъ въ началѣ четырехсотога года, потомъ былъ оживотворенъ; сформированъ и взрощенъ въ утробѣ матери къ пятисотому году, и наконецъ родился въ 606 году, когда Фока предоставилъ Римскому первосвященнику называться главою всей Церкви. Онъ же въ Центуріи 1-й, книги 2-й, главѣ 4-й, учитъ, что антихристъ будетъ царствовать и свирѣпствовать духовнымъ мечемъ 1260 лѣтъ, а мечемъ мірскимъ 666 лѣтъ, и тогда наступитъ кончина міра. Первое

число онъ заимствуетъ изъ II-й гл. ст. 3 Апокалипсиса, гдѣ говорится, что время антихриста продолжится 1260 дней, при чемъ онъ принимаетъ день за годъ. Последнее число онъ беретъ изъ 13 гл., 18 ст. Апокалипсиса, гдѣ говорится, что число звѣря есть 666 ¹⁾).

Время обнаружило ложь этого мнѣнія. Отнесемъ-ли мы начало свѣтской власти (вещественнаго меча) папѣ къ 699 г., когда Арипертъ далъ папѣ ту мѣстность, гдѣ теперь находится Генуа, или къ 714 году, когда этотъ даръ былъ укрѣпленъ за папою Луитпрандомъ, или къ 755 году, когда Пипинъ подарилъ папамъ Равеннскій Экзархатъ, во всякомъ случаѣ: мірское владычество папъ, если принять мнѣніе Илирика, должно было бы кончиться не позже 1421 года; а на самомъ дѣлѣ оно и послѣ этого года продолжалось еще почти четыре съ половиною столѣтія. Далѣе, если духовное царствованіе антихриста началось въ 606 г. и должно оно продолжаться 1260 лѣтъ, то оно должно бы окончиться въ 1866 г. и тогда должна бы наступить кончина міра. Но на самомъ дѣлѣ міръ существуетъ и доселѣ, равно какъ не прекратилось доселѣ и духовное владычество папъ надъ латинскою церковію.

Другой извѣстный лютеранскій богословъ, ученикъ Меланктона, Давидъ Хитрей (род. въ 1530 г., ум. въ 1600 г.) не соглашается съ Илирикомъ относительно протяженія времени царствованія антихриста и благоразумно убѣждаетъ не опредѣлять его произвольно. Самъ же Хитрей, въ толкованіи на Апокалипсисъ, опредѣляетъ только начало царствованія антихриста. Онъ полагаетъ, что антихристъ явился около шестисотатаго года по Р. Х. и ясно намекаетъ, что Григорій Великій былъ первымъ антихристіанскимъ первосвященникомъ. Хитрей приводитъ три основанія своего мнѣнія. Первое то, что въ это время Григорій установилъ призваніе святыхъ и учредилъ Миссу за умершихъ; второе то, что въ 606 году Римскій папа Бонифацій III испросилъ у Фоки титулъ всемірнаго епископа; третье то, что это время точно совпадаетъ съ числомъ имени

¹⁾ R. Bellarmini. Desputationes de controversiis christianae Fidei adversus hujus temporis haereticos. T. I. Tertia controversia generalis de Summo Pontifice. Lib. III, cap. pag. 397.

антихриста, 666. Съ числомъ имени антихриста сходится и время, въ которое Пипивомъ было утверждено царство антихриста: потому что отъ 91-го года, въ который Иоаннъ написалъ Апокалипсисъ, до Пипина протекло почти 666 лѣтъ. Точно также и отъ Пипина до Иоанна Гусса, который первый ниспровергнулъ папу Римскаго и объявилъ его антихристомъ, прошло приблизительно 666 лѣтъ ¹⁾.

Эти основанія столько же шатки, сколько нелѣпо само мнѣнiе. Призыванiе святыхъ и поминованiе усопшихъ за литургiею существовали въ церкви еще раньше Григорiя. Дарованiе Фокою папѣ титула вселенскаго епископа дѣйствительныхъ правъ папы не увеличiю, а притязанiя на первенство въ Церкви папы заявляли и раньше. Отъ Рождества Христова до указа Фоки протекло всего только 607 лѣтъ, отъ года написанiя Апокалипсиса до года, когда Пипинъ даровалъ папамъ область, 658 лѣтъ, отъ Пипина до Гусса 640 л., а не 666 лѣтъ. Гуссъ называлъ папъ и клириковъ подготовителями пути для антихриста или предшественника послѣдняго; но въ такомъ смыслѣ папу называлъ антихристомъ раньше Гусса Виклефъ. И сами лютеране даже хвалятся тѣмъ, что впервые антихристъ открытъ и изобличенъ Лютеромъ.

Иоаннъ Бугенгагенъ (род. въ 1485 г., ум. въ 1558 г.), одинъ изъ самыхъ ревностныхъ помощниковъ Лютера въ дѣлѣ распространенiя и укрѣпленiя протестантскаго исповѣданiя, училъ объ антихристѣ согласно съ Лютеромъ. Въ ученiи Апостола Павла о чловѣкѣ грѣха онъ находитъ указанiе на папство и Мухаммеда. *Держай*, по его мнѣнiю, означаетъ Римскую имперiю, въ особенности Нерона; храмъ Божiй—христіанскую Церковь ²⁾.

По мнѣнiю Иодоха Виллихiя, *отступленiе* не означаетъ собственно отпаденiя отъ Римской имперiи, а есть отпаденiе отъ вѣры во Христа и отъ евангельской чистоты и склоненiе къ нечестивому богослуженiю, а также къ чловѣческимъ заблужденiямъ. Со всею полнотою признаковъ ученiе объ отступленiи особенно приложимо къ Римской церкви (заблужденiя ея

¹⁾ Ibid. Pag. 397—398.

²⁾ Bornemann. Thessalonicherbriefe. s. 579.

изложены въ 78 пунктахъ). Антихристь—папство, особенно жившій въ то время папа Павелъ III-й ¹⁾.

Эразмъ Сарцерій (род. въ Саксоніи въ 1501 г., ум. въ 1559 г.), строгій лютеранинъ, въ толкованіи на Второе Посланіе къ Фессалоникійцамъ, подъ *отступленіемъ* разумѣеть отпаденіе отъ истинной вѣры, происшедшее подъ властію папства. Это обнаружено, говоритъ онъ, въ наши времена чрезъ проповѣданіе Евангелія въ его истинномъ смыслѣ. Сидѣть въ храмѣ Божіемъ—значить владычествовать въ христіанствѣ, въ сердцахъ и въ совѣсти христіанъ, учить и измышлять таинства и Богослуженіе и этимъ отторгать людей отъ Бога, отъ ученія Божія, отъ таинствъ и Богослуженія; извѣстно такъ же, что папа выдаетъ себя за земнаго Бога. Теперь остается ждать пришествія Христа ²⁾.

Іоахимъ Камерарій (род. въ 1500 г., ум. въ 1574 г.) и Исидоръ Кларій не высказываютъ своихъ мнѣній о значеніи ученія Апостола о чловѣхъ грѣха, а только приводятъ нѣсколько чужихъ мнѣній ³⁾.

Ученикъ Лютера и Меланхтона Георгъ Майоръ (род. въ Нюрнбергѣ въ 1502 г., ум. въ 1574 г.) въ словахъ Апостола о чловѣкѣ грѣха находитъ ученіе о разрушеніи Римской имперіи, объ отпаденіи отъ вѣры, о явленіи антихриста. *Отступленіе* совершилось въ переселеніи народовъ и въ распространеніи мухаммеданскихъ народовъ, а духовно—въ Римской церкви и въ исламѣ. Начало разоблаченія антихриста въ папствѣ послѣдовало въ 16-мъ вѣкѣ чрезъ реформацію. Антихристь—не индивидуумъ. Антихристь тотъ, кто или устанавливаетъ то, или учитъ тому, что противно установленію и ученію Христа. Сюда относятся всѣ еретики, мухаммедане, папы. Храмъ Божій—Церковь. *Держащій*—Римскій императоръ; *удерживающее*—Римская имперія ⁴⁾.

По ученію Викторина Стригеля (род. въ 1514 г., ум. въ 1569 г.), антихристь—папа, разоблаченный Лютеромъ, храмъ—христіанство, *держащій*—римскій строй жизни ⁵⁾.

¹⁾ Bornemann. A. a. O. S. 579.

²⁾ Bornemann. A. a. O. S. 579.

⁴⁾ Bornemann. A. a. O. S. 584.

³⁾ Bornemann. A. a. O. S. 582, 595.

⁵⁾ Bornemann. A. a. O. S. 582.

По толкованію Христофора Штарке антихристъ есть папство, *держащій*—Римская имперія, *тайна беззаконія* и *отступленіе*—невѣріе, особенно въ Римской церкви ¹⁾.

Николай Геммингій (род. въ 1513 г. на островѣ Лаландѣ, ум. въ 1600 г.) подѣ *отступленіемъ* разумѣетъ отпаденіе не отъ Римской имперіи, а отъ Христа и вѣры. Человѣкъ грѣха коллективно представленъ въ папствѣ вмѣстѣ съ Іудеями и Турками (въ числѣ антихристовъ указанъ и Михайлъ Серветъ). *Удерживающее* означаетъ то, когда Евангеліе будетъ проповѣдано въ первый разъ по всей землѣ. *Тайна беззаконія*—ограниченная власть антихриста. Апостоль, утѣшая, дѣлаетъ перерывъ въ рѣчи. „Въ тайнѣ, говоритъ онъ, уже и теперь дѣйствуетъ антихристіанство, но этотъ теперешній властелинъ (*держай*) будетъ устраненъ Христомъ. Беззаконникъ откроется, это значить, что онъ овладѣетъ властію и явно будетъ царствовать въ видимой церкви (до 1517 открыто и невозбранно). Геммингій даетъ связное изложеніе и обоснованіе ученія о папскомъ антихристіанствѣ, обсуждая всѣ пункты различія между протестантизмомъ и строемъ Римской церкви ²⁾.

Церковный гѣснописецъ Николай Селнекеръ (род. въ 1530 г. близъ Нюрнберга, ум. въ 1592 г.) подѣ *отступленіемъ* разумѣетъ отпаденіе отъ Римской имперіи и отъ истинной вѣры Христовой къ антихристу, а подѣ *удерживающимъ* Римскую имперію ³⁾.

Егидій Гунній (род. въ 1550 г., ум. въ 1603 г.) доказываетъ, что ученіе Апостола Павла о человѣкѣ грѣха не относится къ Мухаммеду, что черты этого ученія не соотвѣтствуютъ жизни и дѣятельности Мухаммеда, но онѣ вполне осуществились въ папѣ. Папа есть настоящій противникъ Христа, потому что онъ живетъ, дѣйствуетъ и учитъ прямо противоположно Христу; онъ же восхищается въ церкви права, принадлежащія исключительно одному Христу, а именно, права единого пастыря, единого жениха, единого главы, единого основанія церкви, единого учителя вѣры и единого первосвященника Новаго Завѣта. Кромѣ противоположности Христу, папа

¹⁾ Bornemann. A. a. O. S. 676.

²⁾ Bornemann. A. a. O. S. 581—582. ³⁾ Bornemann. A. a. O. S. 585.

имѣть и другія черты сходства съ человѣкомъ грѣха: папа превозносится выше Бога, сидитъ въ Храмѣ Божіемъ, т. е., въ церкви, скрытно подготовляя свое самовластіе, совершаетъ ложныя чудеса въ лицѣ своихъ послѣдователей, открытъ и умерщвленъ въ наши дни ученіемъ Евангелія. Такъ какъ всѣ обстоятельства и признаки антихриста, исчисленные Святѣмъ Павломъ, ясно усматриваются въ главенствѣ и царствѣ Римскаго первосвященника, и никто не обольстится папистическими баснями о какомъ-то иномъ личномъ антихристѣ, потому что опровергнетъ эту выдумку словами Апостола, что дѣло антихриста началось во время Павла, и уже тогда были многіе антихристы, все нечестіе которыхъ должно нѣкогда перейти къ властителю папистическаго царства, каковое будетъ упразднено только уже въ послѣдній день: то слова Апостола примѣнять къ одному лицу неумно и невозможно.

Удерживающее—то, что задерживало въ то время дѣйствія діавола, а именно, дѣятельность Апостоловъ и горячая ревность и неутомимые труды многихъ вѣрующихъ учителей въ первенствующей церкви, сильно противодѣйствовавшихъ заблужденіямъ и извращеніямъ церковнаго ученія и возникавшія ереси или тотчасъ подавлявшихъ, или препятствовавшихъ ихъ распространенію.

Кромѣ того, дѣйствованію антихриста мѣшали гоненія на первенствующую церковь, которыя подавляли гордость учителей. Вотъ препятствія, которыя сдерживали и останавливали замыслы сатаны и органовъ его, чтобы онъ не излилъ сразу всей злобы своей на землю.

Тайна беззаконія уже теперь дѣйствуетъ. И во времена Апостоловъ были люди, которые, разсѣвая ложныя мнѣнія, начинали дѣло антихриста, но велось оно разрозненно и не было соединено въ одно цѣльное царство и, при упомянутыхъ препятствіяхъ, подвигалось оно впередъ медленно. Закладывались основы будущаго отступническаго престола, пока, по устраненіи отъ среды препятствій, все нечестіе не совместилось въ одномъ тѣлѣ, пока не устроилось для него извѣстное царство, престоль, и пока высшее могущество его не сосредоточилось въ одномъ монархѣ того царства, который теперь на-

зывается папою, чтобы непотребства этого царства распространялись и разливались по всему христіанскому міру.

Только кто держитъ нынѣ, пока отъ среды возмется, Антихристъ не можетъ или не осмѣливается обнаружиться публично, такъ какъ тѣ, которые держатъ, или удерживають и замедляютъ его, не взяты еще изъ среды. И такъ онъ до тѣхъ поръ будетъ скрывать свои замыслы во мракѣ, пока Апостолы и прочіе учителя, пылающіе ревностію къ утвержденію истины, не будутъ взяты отъ дѣлъ человѣческихъ и не уменьшится могущество государства и царской власти. А какъ только это произойдетъ, беззаконникъ тотъ обнаружится и откроется ¹⁾.

Знаменитый лютеранскій догматистъ Іоаннъ Герардъ (род. въ Кведлинбургѣ въ 1582 г., ум. въ 1637 г.), въ своей обширнѣйшей догматической системѣ, подъ заглавіемъ: *Loci theologici*, частію приводитъ чужія мнѣнія объ антихриствѣ, частію высказываетъ свои сужденія, при чемъ мѣстами излагаетъ и опровергаетъ мнѣнія Беллярмина. Сущность его разбросаннаго по нѣсколькимъ томамъ ученія объ антихриствѣ и его пришествіи состоитъ въ слѣдующемъ.

Антихриста, какъ его представляютъ латиняве, Герардъ называетъ вымышленнымъ, не обращая вниманія на то, что ихъ ученіе объ антихриствѣ, кромѣ неважныхъ частныхъ основано на Писаніи и отеческихъ сочиненіяхъ. Въ частности, Герардъ отвергаетъ ученіе о томъ, что антихристъ—одно лице, что онъ придетъ предъ кончиною міра и будетъ царствовать три съ половиною года, что оно произойдетъ изъ колѣна Данова, отъ распутной женщины, въ одной изъ странъ Востока, воцарится въ Іерусалимѣ и будетъ принятъ Іудеями за Мессію, что у него будетъ предтеча—краснорѣчивѣйшій проповѣдникъ, что имя и характеръ его не извѣстны, что онъ будетъ волшебникъ, тайно поклоняющійся діаволу и совершающій чудеса, что царство его будетъ могущественнѣйшимъ изъ всѣхъ когда либо бывшихъ земныхъ царствъ, что онъ запретитъ общественное Богослуженіе и принесеніе безкровной жертвы, что онъ будетъ жестоко гнать христіанъ, что онъ объявитъ себя Христомъ и

¹⁾ Commentarii in Epistolam II ad. Thessalonicenses. MDCCV. Pag. 719—724.

Богомъ и потребуеть себѣ божескаго поклоненія, а Христа объявить неистиннымъ Христомъ, что онъ побѣдитъ трехъ царей и поразитъ Еноха и Илію, что онъ будетъ связанъ Архангеломъ Михаиломъ на Масличной горѣ и будетъ живымъ брошенъ въ адъ ¹⁾.

Самъ Герардъ, подобно нѣкоторымъ другимъ богословамъ, различаетъ двухъ антихристовъ: *западнаго* и *восточнаго*. О западномъ антихристѣ и объ ужасномъ гоненіи со стороны его на святыхъ предсказано будто бы у Даніила (11 гл.) и въ Апокалипсисѣ (11, 12, 13, 17, 18, 19, 20 гл.), а о восточномъ антихристѣ и его тиранніи предвозвѣщено у Іезекіиля (38 и 39 гл.) Гоненія обоихъ антихристовъ Герардъ признаетъ отдаленными предвѣстниками втораго пришествія Христа ²⁾.

Изреченія Апокалипсиса, примѣняемая здѣсь къ западному антихристу, въ другомъ мѣстѣ Герардъ относитъ къ великому антихристу, очевидно отождествляя того и другого антихриста. Восточнымъ антихристомъ онъ называетъ Мухаммеда и Турокъ, а западнымъ или великимъ—папу ³⁾.

Сидѣть въ храмѣ Божіемъ, значить имѣть господство въ церкви. Антихристъ и храмъ Божій, т. е., папство и церковь пребываютъ вмѣстѣ; папство владѣетъ церковью, а церковь находится подъ властію папства, такъ что если бы не было истинной церкви, то антихристъ не сидѣлъ бы въ храмѣ Божіемъ. И въ папистической церкви есть кодексъ Библіи, символы, десятословіе, молитва Господня, исторія страданій Господа, таинства; есть также избранные люди: крещеные младенцы, простые христіане, кающіеся предъ смертію, сопротивляющіеся папству и страдающіе за это даже до принятія мученической смерти. Это и есть истинная церковь ⁴⁾.

Папы сдѣлались антихристомъ, когда превратились изъ епископовъ въ папъ, т. е., стали называть себя и пожелали, чтобы ихъ называли всемірными епископами. Хотя антихристъ

¹⁾ Ioannis Gerhardi theologi quondam Ienensis celeberrimi locorum theologorum tomi I—XX. Denuo ed. I. F. Gotta. Tubingae. 1762—1781 an. Tom. XIX. Pag. 281—284. Locus XXIX. Cap. VII. S. 108.

²⁾ Ibid. Tom. XIX. Locus XXIX. Cap. VII. § 87. Pag. 248—249.

³⁾ Ibid. Tom. XIV. Pag. 208. Loc. XXV. § 337.

⁴⁾ Ibid. Tom. XI. Pag. 258 et seg. Loc. XXIII. §§ 176—180.

не одинъ человекъ, однако онъ, какъ папа Римскій, одинъ по званію власти, преемству и мѣсту ¹⁾).

О началѣ, продолжительности и характерѣ царствованія антихриста Герардъ говоритъ при изъясненіи словъ Апостола о тайнѣ беззаконія и объ отступленіи и при перечисленіи признаковъ, предвѣщающихъ второе пришествіе Христово. На требованіе Беллармина указать время, когда началось въ Римской церкви извращеніе вѣры, Герардъ отвѣчаетъ, что дьяволъ съѣлъ плевелы тайно (Матѳ. 13, 24), что болѣзни начинаются непримѣтно, что Апостолъ самымъ именемъ тайны беззаконія показалъ, что антихристово владычество и папскія заблужденія начали прокрадываться въ церковь скрытно и потому ни для кого незамѣтно ²⁾).

Въ другомъ мѣстѣ, противъ того же Беллармина, Герардъ говоритъ, что тайна беззаконія начала дѣйствовать еще со временъ апостольскихъ, а уничтоженъ будетъ антихристъ только уже при второмъ пришествіи Христа, откуда слѣдуетъ, что царство антихриста будетъ долго продолжаться ³⁾).

Относя прикровенное начало царствованія антихриста ко временамъ апостольскимъ и допуская постепенность въ его раскрытіи, явное обнаруженіе его Герардъ начинаетъ съ Бонифація III и особенно съ Григорія VII, Гильдебрандта; во времена Бонифація III началось и мухаммеданство. Герардъ приводитъ свидѣтельства современныхъ Гильдебрандту писателей, которые говорили, что родился антихристъ, а также называли антихристами папу и его клириковъ. Изъ словъ Авентина Герардъ выводитъ заключеніе, что въ то время у всѣхъ лучшихъ людей было согласное мнѣніе, что при Гильдебрандтѣ началось царствованіе антихриста ⁴⁾).

Герардъ отвергаетъ ученіе, что антихристъ будетъ царствовать три года съ половиною, и мнѣніе, что всеобщій судъ будетъ чрезъ сорокъ пять дней послѣ его смерти. Это ученіе и мнѣніе противорѣчатъ словамъ Христа о невозможности лю-

¹⁾ Ibid. Tom. XI. Pag. 244. Loc. XXIII. § 168.

²⁾ Ibid. Tom. XI. Pag. 242. Loc. XXIII. § 166.

³⁾ Ibid. Tom. XI. Pag. 253. Loc. XXIII. § 174.

⁴⁾ Ibid. Tom. XI. §§ 174 и 168.

дямъ предузнать день суда, благопріятствуютъ безопасности и не согласны съ словами Апостола, что Господь истребитъ антихриста славнымъ своимъ прішествіемъ. Притомъ Павелъ и Іоаннъ свидѣтельствуютъ, что антихристъ былъ уже въ ихъ время. По мнѣнію Герарда, въ этомъ ученіи неправильно пророческій и ангельскій день отождествляются съ обыкновеннымъ днемъ, между тѣмъ какъ онъ продолжается годъ (Іез. 4, 6). Поэтому три съ половиною году равны 1260 годамъ. Такъ какъ владычество Турокъ, о которыхъ будто бы предсказано въ 7-й гл. Давіида, продолжается далеко болѣе трехъ съ половиною лѣтъ, то то же должно думать и о продолжительности антихристова царствованія. Наконецъ, въ три съ половиною года антихристъ не могъ бы составить столь большую силу, какая у него есть ¹⁾.

Догадокъ о приближеніи дня суда Герардъ не отвергаетъ рѣшительно, но не признаетъ достовѣрными тѣхъ изъ нихъ, которыя почерпнуты изъ баснословныхъ источниковъ ²⁾.

Подъ *отступленіемъ* Герардъ разумѣетъ и политическое отпаденіе народовъ отъ Римской имперіи и религіозное отступленіе отъ истинной вѣры ³⁾.

Вопреки Беллармину и многимъ другимъ римско-латинскимъ богословамъ, Герардъ предвѣстникомъ прішествія антихриста признаетъ не совершенное и окончательное разрушеніе и уничтоженіе Римской имперіи, такъ какъ она, по его мнѣнію, будетъ существовать до кончины міра, а крайній упадокъ ея и чрезвычайное умаленіе, такъ что отъ прежняго ея могущества ничего не останется, и она какъ бы перестанетъ существовать. Употребляя часть вмѣсто цѣлаго (синекдоха), говорятъ о прекращеніи ея существованія до антихриста ⁴⁾.

Отступленіе отъ вѣры, по мнѣнію Герарда, произошло въ Римской церкви. Первовиновникъ его—дьяволъ. Этотъ коварнѣйшій врагъ сначала тайно разсѣвалъ сѣмена папской тирании, которыя послѣ разрослись въ безмѣрную жатву почти

¹⁾ Tom. XIX. Pag. 239—241. Loc. XXIX. § 80.

²⁾ Ibid. Tom. XIX, Loc. XXIX. § 80.

³⁾ Ibid. Tom. XIX. Pag. 256. Loc. XXIX. § 91.

⁴⁾ Ibid. §§ 91 et 108.

всеобщаго отступленія. Вторичными виновниками отступленія были Римскіе папы. Къ вторичнымъ же виновникамъ отступленія могутъ быть отнесены и различные еретики, отъ которыхъ многое восприняли паписты ¹⁾. Папа Римскій есть возглавленіе всѣхъ ересей и еретиковъ ²⁾. О времени происхожденія отступленія Герардъ, отвѣчая Беллармину, заявляетъ, что невозможность опредѣлять время, когда началось отступленіе, не свидѣтельствуетъ о небытіи отступленія; оно совершилось не въ одинъ моментъ, а медленно и постепенно ³⁾.

Держащій означаетъ Римскую имперію, о которой Апостоль говоритъ какъ объ одномъ лицѣ, подобно тому, какъ и антихристово царство онъ обозначилъ именемъ одного человѣка. Пока Римскій императоръ поддерживалъ древнее величіе и могущество имперіи и имѣлъ тронъ въ Римѣ, дотолѣ ни восточный, ни западный антихристъ не могъ вторгнуться въ Церковь. Страхъ, внушаемый Римскою имперіею, могущество и величіе ея должны быть взяты отъ среды, и императоръ Римскій долженъ быть устраненъ изъ Рима и изъ Италіи и переведенъ въ другое мѣсто. Таково значеніе выраженія: „отъ среды будетъ“ ⁴⁾.

По поводу ученія Герарда о времени начала царствованія антихриста интересно припомнить, что и нѣкоторые изъ нашихъ раскольниковъ—безпоповцевъ начало царствованія антихриста относятъ къ временамъ апостольскимъ, а болѣе рѣшительно и всѣ безпоповцы полагаютъ начало царствованія антихриста на Западѣ около тысячнаго года, т. е., приблизительно въ вѣкъ Гильдебрандта, а на Востокѣ—съ 1666—1667 гг., съ Никона и Московскаго собора, осудившаго расколъ. Вспомнимъ еще, что послѣдній томъ перваго изданія системы Герарда вышелъ въ 1629 г., второе изданіе ея было выпущено реформатами въ 1639 г., а третье вышло въ свѣтъ въ 1657 г., т. е., всѣ три изданія вышли не задолго до появленія у насъ раскола. А какъ велика была популярность

¹⁾ Ibid. Tom. XI. Pag. 244. Loc. XXIII. § 168.

²⁾ Ibid. Tom. XI. Pag. 363. Loc. XXIII. § 230.

³⁾ Ibid. Tom. XI. Pag. 245. Loc. XXIII. § 168.

⁴⁾ Ibid. Tom. XIX. Pag. 256—257. Loc. XXIX § 91.

Герарда среди Лютеранъ, видно изъ того, что его приглашали въ профессоры чуть не всѣ нѣмецкіе университеты, что онъ съ князьями, учеными и людьми всякаго званія находился въ столь дѣятельной перепискѣ, что написалъ свыше десяти тысячъ писемъ, а присланныя ему письма составили свыше двѣнадцати большихъ томовъ. Его система находила почитателей и среди реформатовъ, и притомъ въ такомъ значительномъ количествѣ, что они даже выпустили ее въ свѣтъ особымъ изданіемъ. Мало этого: даже латиняне относились къ ней не безъ уваженія ¹⁾. Не смотря на ея необычайную обширность, она выдержала множество изданій. Что она не забыта и въ настоящее время, объ этомъ свидѣтельствуетъ появленіе ея въ наши дни въ двухъ новѣйшихъ изданіяхъ: Преуса въ 1863—1875 гг. и Франка въ 1885 г. Несомнѣнно, что въ 17 и 18 вѣкахъ она была широко распространена среди протестантовъ; проникла она и къ жившимъ въ Россіи протестантамъ. Поэтому есть вѣроятіе предполагать, что Герардова система болѣе, чѣмъ другія протестантскія сочиненія, сдѣлалась источникомъ ученія безпоповцевъ о томъ, когда началось царствованіе антихриста.

Георгъ Калыстъ (род. въ Швезвигѣ въ 1586 г., ум. въ 1656) утверждаетъ, что „слова Апостола о челоувѣкѣ грѣха достаточно хорошо можно объяснить не иначе, какъ примѣняя сказанное вообще объ антихристѣ специально къ тому, кого мы по указанію и руководству этого мѣста признаемъ настоящимъ антихристомъ. Антихристъ—папа, *отступленіе*—отпаденіе отъ чистоты христіанской религіи; *тайна беззаконія*—въ Симонѣ Волхвѣ и въ первыхъ еретикахъ; Храмъ Божій—Церковь; *удерживающее*—Римская имперія“ ²⁾.

По ученію Авраама Калова (род. въ Пруссіи въ 1612 г., ум. въ 1686 г.), *отступленіе*—не политическое отпаденіе отъ Римской имперіи, а отпаденіе отъ вѣры; антихристъ—папство; Храмъ Божій—христіанство; *удерживающее*—Римская имперія; *тайна беззаконія*—еретики ³⁾.

¹⁾ Изъ русскихъ богослововъ системой Герарда широко пользовался Теофанъ Прокоповичъ при составленіи своихъ лекцій по богословію, которыя были имъ напечатаны въ видѣ системы Догматическаго Богословія, хотя и не оконченной.

²⁾ Bornemann. Die Thessalonicherbriefe S. 637.

³⁾ Bornemann. A. a. O. S. 639.

По изясненію Христіана Хемниція (это внукъ догматиста Мортина Хемниція; онъ род. въ 1615, ум. въ 1666 г.), антихристь есть папство; *отступленіе*—отпаденіе отъ истинной религіи и вѣры; *удерживающее*—Римская имперія; храмъ—Церковь Христова ¹⁾.

Балдуинъ въ Толкованіи на Второе Посланіе къ Фессалоникійцамъ, изданномъ въ 1664 г., высказываетъ слѣдующія мысли объ антихристѣ. Родовое понятіе антихриста означаетъ всякаго противника Христу въ словѣ или дѣлѣ, а видовое означаетъ чрезвычайнаго противника Христова, но въ смыслѣ не лица, а вида. Видъ же антихриста двоякій: восточный, языческій, или турки и Мухаммедъ; западный или Римскій, онъ же великій, это—папа. О немъ и говоритъ Павелъ. Павелъ говоритъ не о Неронѣ и не о Туркахъ или Мухаммедѣ и разумѣетъ не одно какое либо частное лице, которое возстанетъ сразу и на краткое время, но всѣхъ, которые въ царствѣ антихриста когда бы то ни было будутъ занимать первое мѣсто. Всѣ признаки, указываемые Павломъ, ни къ кому такъ хорошо не подходятъ, какъ къ Римскому первосвященнику. Антихристь великій есть не кто иной, какъ папа. Антихристь не предъ концемъ міра придетъ. Тайно и подъ видомъ благочестія, безъ открытаго тиранства, онъ производилъ свое нечестіе еще при Апосталахъ, въ еретикахъ или предтечахъ своихъ. Тогда закладывались основы папистическихъ догматовъ лжеапостолами въ ученіи объ оправданіи, о бракѣ, поетѣ и проч., и такимъ образомъ мало по малу распространялось царство антихриста и, спустя нѣсколько вѣковъ, сосредоточилось въ Римѣ и на каедрѣ римскихъ папъ, послѣ того, какъ страхъ предъ Римскою имперіею нѣсколько уменьшился. Произошло это сначала чрезъ папъ Виктора и Стефана, потомъ Зосимы, Бонифація и Целестина, которые пытались достигнуть главенства надъ всѣми епископами, но встрѣчали противодѣйствіе, такъ какъ величіе Римской имперіи еще не ослабѣло; а смиренные епископы Римскіе Пелагій III и Григорій Великій и сами не домогались господства и желавшихъ получить его удерживали.

¹⁾ Bornemann. A. a. O. S. 636.

Но послѣ Григорія Бонифацій III получилъ титулъ вселенскаго епископа. Но онъ былъ еще антихристомъ—младенцемъ, только что родившимся, члены котораго еще не окрѣпли на столько, чтобы подчинять себѣ императоровъ и князей; ибо тогда папы не имѣли еще полноты временной власти и подчинялись императорамъ. Бенедиктъ II былъ первый, которому въ 684 г. было передано право отъ Константина Поганата по избраніи ставиться въ первосвященники, право утверженія. По этому случаю папы стали гордо владѣть и мирскимъ и духовнымъ мечемъ и господствовать надъ императорами, которые послѣ того, какъ силы имперіи совсѣмъ ослабѣли, подчинились папѣ. Такое ослабленіе величія Римской имперіи и есть *взятіе держащаго отъ среды*, послѣдствіемъ чего было открытіе антихриста. *Отступленіе* есть отпаденіе папства отъ вѣры Христовой и ужасное извращеніе Римской церкви антихристомъ. Но она все таки остается церковію или домомъ Божиимъ, въ которомъ сидитъ антихристъ. Отступленіе начинается не сразу, поэтому не имѣетъ одного принципа и средоточія ¹⁾.

Племянникъ Герарда Андрей Квенштедтъ (род. въ Кведлинбургѣ въ 1617 г., ум. въ 1688 г.) ученіе объ антихриствѣ изложилъ въ своемъ „Дидактико-полемиическомъ Богословіи“, составляющемъ плодъ его тридцатилѣтней профессорской дѣятельности. По его ученію, врагъ Христа, всей христіанской Церкви и всѣхъ церковныхъ учреждений есть великій антихристъ. Терминъ „антихристъ“ въ Писаніи употребляется или вообще и широко, или спеціально и строго. Въ первомъ случаѣ этимъ терминомъ обозначаютъ того, кто потрясаетъ достоинство лица и ученія Христа, или кто себя въ ученіи совершенно противопологаетъ Христу и отвергаетъ Его или въ Его лицѣ, или въ ученіи. Таковы были Евіонъ и Керинезъ, которыхъ и называетъ антихристами Іоаннъ въ Первомъ Посланіи. Спеціально или строго терминъ этотъ означаетъ того великаго и чрезвычайнаго обольстителя или антихриста вели-

¹⁾ Commentarii in omnes Epistolas B. Apostoli Pauli. Prophetia Apostolica, hoc est, S. Apostoli Pauli utraque Epistola ad Thessalonicenses commentario perspicuo illustrata. Francofurti ad Moenum. 1664 an. Pag. 1205—1226. Confer. in Indexe generalis Theologiae positivae artic. 116. Pag. 197—199.

каго, котораго изображаютъ Даниилъ (11, 36—39), Павелъ (2 Тим. 2, 3 и слѣд.) и Иоаннъ (Апок. 13, 17—18; I Иоан. 2, 18. 22. 28).

Антихристъ великій происходитъ не отъ Иудеевъ, а отъ христіанъ и есть двойкій—восточный и западный. Восточный—внѣ церкви и называется у Іезекииля (38 гл.) и въ Апокалипсисѣ (20, 7. 8) Гогъ и Магогъ. Западный сидитъ въ самомъ Лонѣ Церкви; это папа Римскій. О немъ здѣсь рѣчь.

Человѣкомъ грѣха Апостолъ называетъ не одно лице, а послѣдовательный рядъ лицъ, подобно тому, какъ король Франціи одинъ въ преемствѣ многихъ лицъ. Подтверждается это тѣмъ, что великій антихристъ существовалъ уже во времена Апостоловъ въ лицѣ своихъ предшественниковъ, а уничтоженъ онъ будетъ въ пришествіе Христова, и что одно лице не можетъ произвести всеобщее отступленіе, а антихристъ произведетъ такое отступленіе, которое можетъ быть совершенно только въ теченіе многихъ вѣковъ.

Тайно антихристъ великій началъ дѣйствовать еще во времена Апостоловъ, когда сатана, чрезъ предтечей великаго антихриста, чрезъ еретиковъ, закладывалъ основаніи того великаго отступленія, которое послѣдовало позже; потому что всѣ древніе еретики углаживали путь антихристу, ученіе котораго есть не что иное, какъ сбродъ старыхъ ересей. Павелъ говорилъ о тайнѣ беззаконія уже дѣйствовавшей при немъ, и Иоаннъ—объ антихристѣ, что онъ придетъ и нынѣ есть уже въ мірѣ.

Но явленіе или явное открытіе и обнаруженіе великаго антихриста приходится на время *взятія отъ среды держащаго*, т. е., на время разложенія и распаденія Римской имперіи, сила которой замедляетъ явленіе антихриста. Римская имперія, еще цвѣтущая, противостояла Римскому папѣ, чтобы онъ не могъ отнять ея могущество: въ ряду христіанскихъ императоровъ всегда находились люди, которые противодѣйствовали его дерзости и подавляли ее. Когда же силы имперіи вѣскольکو уменьшились, а царство антихриста все болѣе и болѣе возвышалось, тогда и верховные вожди ея преклонили предъ нимъ мечи свои. И въ Апокалипсисѣ явленіе антихриста отнесется къ времени раздѣленія имперіи между десятью

царями, обозначаемыми десятью рогами (17, 7. 12. 16). Но чрезъ открытіе антихриста Римская имперія не совершенно ниспровергается, а только потрясается и истощается. Какъ только имперія на Западъ начала колебаться, начала усиливаться и поэтому болѣе обнаруживаться тираннія Римскаго папы; и въ какой степени падали императоры, въ той же мѣрѣ возвышались Римскіе первосвященники. И во-первыхъ, лишь только Константинъ Великій, покинувши Римъ, перенесъ тронъ имперіи на Востокъ, Римскіе первосвященники, воспользовавшись этимъ случаемъ, выдвинули тираннію свою на Западъ, отняли у императоровъ различныя привиллеги, стали пользоваться титуломъ вселенскаго епископа, истребованнаго отъ бунтовщика Фоки и быстро пошли къ той вершинѣ власти, на какой они стоятъ и теперь. Отсюда ясно, что словомъ удерживающее, два раза повтореннымъ, предвозвѣщено препятствіе не бытію антихриста, а полному его открытію. Это открытіе послѣдовало послѣ Григорія Великаго.

Тронъ антихриста въ Писаніи указывается двоякій; одинъ общій и неопредѣленный, другой спеціальныи или мѣстный. Общій тронъ его—храмъ Божій. Подъ храмомъ Божиимъ должно разумѣть Церковь Христіанскую, которая есть домъ Божій, а также души христіанъ, которыя антихристъ наполнилъ своими нечестивыми ученіями. Антихристъ сидитъ не въ храмѣ Іерусалимскомъ, а вообще въ церквахъ, во всякомъ храмѣ Божиемъ.

Мѣстный тронъ антихриста въ Римѣ, въ семихолмномъ городѣ (Апок. 17. 9).

Всѣ признаки, которые Священное Писаніе приписываетъ антихристу великому, принадлежатъ папѣ: слѣдовательно папа—великій антихристъ. Этихъ признаковъ шестнадцать. Папа Римскій—1) человекъ грѣха, 2) сынъ погибели, 3) соперникъ Христа, 4) противникъ Христа, 5) отпалъ отъ истинной вѣры и отъ чистоты религіи, 6) сидитъ въ храмѣ Божиемъ и выдаетъ себя за Бога, 7) превозносится надъ всѣми, что называется Богомъ, 8) отвергаетъ Христа, 9) поклоняется идоламъ, 10) творитъ ложныя чудеса, 11) налагаетъ на подчиненныхъ своихъ печать въ таинствѣ священства и въ миропомазаніи,

12) изрыгаетъ хулы на Бога и рабовъ Его, 13) преслѣдуетъ святыхъ, 14) жилище свое поставилъ между двухъ морей, 15) сидитъ въ семихолмномъ и царственномъ городѣ, 16) достигъ главенства не сразу, а постепенно.

Раскрывая эти признаки въ частностяхъ, Квенштедтъ говорить объ ученіи, жизни, дѣятельности и свойствахъ папы приблизительно то же, что Лютеръ, только кратко и спокойно ¹⁾).

Въ ученіи Квенштеда есть замѣтное противорѣчіе въ томъ, что когда онъ объясняетъ слово антихристъ, тогда онъ, называя еретиковъ антихристомъ въ широкомъ смыслѣ, отличаетъ ихъ отъ великаго антихриста, а когда объясняетъ слова о тайнѣ беззаконія, тогда онъ утверждаетъ, что великій антихристъ былъ уже во времена апостоловъ, только дѣйствовалъ прикровенно въ лицѣ своихъ предтечей—еретиковъ.

Еще, многоличность антихриста Квенштедтъ доказываетъ тѣмъ, что царствованіе антихриста началось еще во времена Апостоловъ, а продолжится оно до кончины міра, т. е., очень долго, и тѣмъ, что одно лице не можетъ сдѣлать всего того, что произведетъ антихристъ. Слѣдовательно, заключаетъ онъ, антихристъ не единоличенъ. Но Квенштедтъ, какъ и прочіе протестанты, приводитъ здѣсь такія основанія, которыя приняты только протестантами, да и то не всѣми, а не суть признанныя всѣми истины, которыя даже прямо ложны и во всякомъ случаѣ нуждаются въ подтвержденіи. Ученіе о томъ, что одно лице не можетъ сдѣлать всего, что сдѣлаетъ антихристъ, есть ни на чемъ не основанное предположеніе: и оно опровергается тѣмъ соображеніемъ, что страшная разрушительная дѣятельности антихриста, какъ ни велика и обширна она будетъ, можетъ быть произведена и въ краткое время жизни одного человѣка, даже въ нѣсколько лѣтъ, потому что, во—первыхъ, она будетъ подготовлена предшествующимъ широкимъ и глубокимъ упадкомъ вѣры и благочестія, нравственнымъ развращеніемъ, политическимъ и социальнымъ разложениемъ и всякими бѣдствіями и беспорядками въ человѣческомъ родѣ, во—вторыхъ, антихристъ будетъ дѣйствовать силою ді-

¹⁾ Theologia didactico-polemica. Pars quarta. Cap. XVI, Pag. 1679—1695.

авола и чудесами, а сила эта очень велика, въ третьихъ—у него будетъ великое множество сильныхъ споспѣшниковъ, въ четвертыхъ, при быстролетныхъ путяхъ сообщенія и способахъ сношенія можно сразу произвести переворотъ на всей землѣ.

Иоаннъ Вильгельмъ Байеръ (род. въ 1647 г. ум. въ 1695 г.) ученикъ и послѣдователь своего старшаго современника Иоанна Музея, утверждаетъ, что антихристомъ въ широкомъ значеніи называются еретики, и въ этомъ смыслѣ Иоаннъ Богословъ говорить о многихъ антихристахъ, а въ особенномъ смыслѣ и по преимуществу антихристомъ называется великій врагъ Христовъ, о которомъ говорится во Второмъ Посланіи къ Тессалоникійцамъ. Этотъ антихристъ не есть одно опредѣленное лице. Это видно изъ того, что онъ долженъ придти по устраненіи препятствія для его царствованія, именно древней Западной Римской Имперіи, столицею которой былъ Римъ, и имѣть существовать до славнаго пришествія Христа, т. е., въ теченіи многихъ вѣковъ. Кромѣ того, возникновеніе и распространеніе царства антихристова и все долженствующее въ немъ совершиться изображается въ Писаніи такъ, что не можетъ осуществиться въ теченіе жизни одного человѣка, а именно, что это царство воздвигнется сначала скрытно, и не столько оружіемъ и открытою силою, сколько хитростію, будетъ оно не въ одномъ народѣ, а въ большей части земли, сообществомъ его будутъ пользоваться цари и народы и будутъ помогать ему въ преслѣдованіи святыхъ и т. п. Антихристъ есть рядъ многихъ людей, сохраняющихъ преемство въ одномъ и томъ же нечестіи, присвоющихъ себѣ особенное царство въ Церкви Христовой и на это указываютъ слова: сядетъ въ Храмъ Божіемъ, присвоющихъ какъ бы божественную надъ всѣми власть, имѣющихъ престолъ особенно въ городѣ Римѣ, вносящихъ различныя извращенія въ ученіе и общественное Богослуженіе и распространяющихъ ихъ обманомъ и насиліемъ; это и означаетъ отступленіе или великое отпаденіе отъ истины, подавляя исповѣдниковъ истинной вѣры, доголь, пока наконецъ нечестіе это не обнаружится явно и не будетъ изобличено и пока антихристъ не будетъ истребленъ Христомъ, пришедшимъ на судъ. Открытіе или явленіе антихриста означаетъ

то, что онъ будетъ узнанъ; но не сейчасъ послѣ этого наступитъ день Христовъ, когда онъ будетъ уничтоженъ блескомъ пришествія Христова. Открытіе антихриста вѣрующимъ должно предвозвѣщать имъ о грядущемъ судѣ, когда антихристъ уже обваруженный, будетъ истребленъ ¹⁾.

Давидъ Голлазій (род. въ 1648 г. въ Помераніи, ум. въ 1713 г.) даетъ такое-же ученіе объ антихриствѣ какъ и Квенштедтъ, только излагаетъ его гораздо короче: тотъ же схоластическій способъ изложенія, тѣ же пункты разсматриваются, тѣ же мысли и доказательства приводятся. Не важныя особенности есть только въ подробностяхъ: напримѣръ,—по поводу мнѣнія, что Мухаммедъ есть восточный антихристъ Голлазій, говоритъ, что только нѣкоторыя черты антихриста осуществились въ немъ, и какъ бы не довѣряетъ справедливости этого мнѣнія ²⁾.

Богословъ и философъ Іоаннъ Францъ Будей (род. въ 1667 г., ум. въ 1729 г.) излагаетъ ученіе объ антихриствѣ въ своей догматической системѣ. По его мнѣнію, отъ антихристовъ—еретиковъ отличается особый антихристъ, антихристъ *хат' ѣзох'у*, въ ученіи котораго сосредоточатся различныя ереси. Тѣмъ не менѣе это не одно лице, а цѣлый рядъ преемственно слѣдующихъ другъ за другомъ лицъ, которыя по одинаковости ихъ свойствъ принимаются за одно лице, или изображается царство ихъ, какъ единое. Этотъ антихристъ—Римскіе папы; потому что въ нихъ проявилось все то, что въ Писаніи сказано объ антихриствѣ; а именно, ученіе, свойства и дѣйствія папъ, мѣсто ихъ трона, время ихъ царствованія, широта ихъ власти и силы, проявленіе ихъ нечестія, ослабленіе имперіи и грядущее разрушеніе ея—все это даетъ основаніе безошибочно признать въ папахъ антихриста.

Въ частности, *отступленіе* означаетъ отпаденіе отъ вѣры въ самомъ антихриствѣ и во множествѣ людей, даже въ цѣлыхъ народахъ.

¹⁾ Compendium theologiae positivae secundum editionem anni 1691. Ed. Praeuss. Berolini. 1864. Pag. 276 et 620—628.

²⁾ Examen theologicum acroamaticum universam theologiam thetico-polemicam complectens. Ed. Rom. Tellerus. Lipsiae. 1763. Pars IV. Cap. I. Quest. 53—56. Pag. 1326—1380.

Удерживающее—тѣ причины, которыя препятствовали сѣменамъ нечестія, уже бывшимъ въ сердцахъ многихъ, открыто проявиться, обнаружиться тайнѣ беззаконія. Главная изъ этихъ причинъ—авторитетъ Римскихъ императоровъ, особенно языческихъ, который не давалъ простора честолюбію Римскихъ епископовъ. А когда Римскіе императоры стали христіанами и когда потомъ Римская имперія разрушилась, для Римскихъ епископовъ настало благопріятное время, чтобы захватить власть въ городѣ Римѣ, и затѣмъ открыто стало проявляться нечестіе ихъ ¹⁾).

Шомеръ приводитъ изъясненіе ученія Апостола Павла объ антихристѣ историческое и полемическое, не отдавая ни одному изъ нихъ предпочтенія. Антихристъ есть или Симонъ Магъ, или Мухаммедъ, или папство. Храмъ Божій означаетъ или Іерусалимскій храмъ, или всякій храмъ, или церковь. *Удерживающее*—Апостолы въ томъ случаѣ, если антихристомъ признается Симонъ Волхвъ ²⁾).

По мнѣнію Эразма Шмида антихристъ—Римскій папа, *удерживающее*—Римская имперія ³⁾).

Себастьянъ Шмидъ подъ *отступленіемъ* разумѣетъ отпаденіе отъ истиннаго Евангелія, подъ *тайною беззаконія*—живое и горделивое ученіе антихриста, подъ *удерживающимъ* его—величіе Римской имперіи ⁴⁾).

По объясненію Георга Михаила Лаврентія антихристъ во одно лице, а, вѣроятно, папство; *удерживающее* означаетъ пребываніе Апостоловъ въ живыхъ и любовь въ христіанахъ, или тогдашнее состояніе Римской имперіи, или вѣчный, неизмѣнный совѣтъ Божій ⁵⁾).

Христофоръ Вольфъ, изъясняя ученіе Апостола Павла объ антихристѣ, приводитъ различныя мнѣнія другихъ толкователей, при чемъ нѣкоторымъ отдаетъ предпочтеніе, а именно подъ *отступленіемъ* онъ разумѣетъ идолослуженіе, подъ *храмомъ*—

¹⁾ Institutiones Theologiae dogmaticae. Lipsiae. MDCCXXIII. Pag. 1678—1687 Lib. V. Cap. III. §§ 23—25.

²⁾ Bornemann. A. a. O. S. 640.

⁴⁾ Bornemann. A. a. O. S. 638.

³⁾ Bornemann. A. a. O. S. 636.

⁵⁾ Bornemann. A. a. O. S. 638, 641.

Божіимъ—Христіанскую Церковь, подъ челоѣкомъ грѣха—папство, а *державицѣй* есть Римская имперія ¹⁾.

Іоаннъ Давидъ Михаелисъ (род. въ Галле въ 1717 г., ум. въ 1791 г.), самый знаменитый изъ трехъ богослововъ семьи Михаелисовъ, въ толкованіи на Второе Посланіе къ Фессалоникійцамъ утверждаетъ, что антихристъ есть Римская церковь и папство, а *удерживающее*—Римская имперія ²⁾.

Но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ заявляетъ, что Римская церковь стала лучше, чѣмъ была прежде, и высказываетъ опасеніе, какъ бы протестантскимъ ученымъ, изъ которыхъ уже и теперь нѣкоторые стали въ дружественное отношеніе къ папамъ, не пришлось въ будущемъ изъ деликатности и дружбы отказаться отъ своихъ взглядовъ на папство ³⁾.

Карлъ Августъ Газе (род. въ 1800 г.), строгій приверженецъ стариннаго лютеранскаго ученія, изложеннаго въ символическихъ книгахъ и у старинныхъ строго-лютеранскихъ догматистовъ, говоритъ объ антихристѣ словами Шмалкалденскихъ членовъ и Голлазія и признаетъ папу великимъ или западнымъ антихристомъ ⁴⁾.

Важно то, что это ученіе изложено въ краткой Догматикѣ, которая предназначена быть учебникомъ, и въ 1888 г. вышла уже 12-мъ изданіемъ. Это даетъ основаніе полагать, что ученіе о папѣ, какъ настоящемъ антихристѣ, и по нынѣ входитъ въ программу Догматическаго Богословія въ евангелическо-протестантскихъ школахъ.

Генрихъ Шмидъ (род. въ 1811 г., ум. въ 1885 г.) объ антихристѣ и о признакахъ его пришествія и дѣйствованія повторяетъ кратко мысли Квенштедта, Голлазія, Байера и выво-

¹⁾ Curae philologicae et criticae. Tom. IV. In X posteriores Pauli epistolas Basileae. MDCCXLI. In II Epistolam ad Thessalonicenses. Pag. 390—396.

²⁾ Bornemann. A. a. O. S. 657.

³⁾ Bornemann. A. a. O. S. 648.

⁴⁾ Hutterus redivivus oder Dogmatik der evangelisch—lutherischen Kirche. Ein dogmatisches repertorium für studirende. Neunte, verbesserte Auflage. Leipzig. 1858. §§ 127, 130. Газе назвалъ свой учебникъ Догматическаго Богословія *Hutterus redivivus* въ честь Леонарда Гуттера (род. въ 1563 г., ум. въ 1616 г.), ревностнаго поборника строго-лютеранскаго ученія. Гуттеръ былъ названъ *Lutherus redonatus, Lutherus redivivus*.

дить заключеніе, что Римскій папа есть великій предвозвѣщенный Святымъ Духомъ антихристъ ¹⁾.

Пасторъ Фердинандъ Филиппи издалъ въ 1877 г. книжку подъ заглавіемъ: *Die biblische und kirchliche Lehre vom Antichrist* (Библейское и церковное ученіе объ антихристѣ). Основываясь на своемъ изъясненіи ученія Писанія объ антихристѣ, Филиппи утверждаетъ, что антихристъ есть не одно лице, а принципъ, духъ, сила, относящаяся къ интеллектуальной области, враждебная Богу и народу Божію, присвоющая себѣ божественный авторитетъ, проявляющаяся въ лжеучителяхъ, дѣйствующая ложью, обобщеніемъ, чудесами; короче—антихристъ есть лживое боговраждебное и антихристіанское ученіе, проявляющееся во многихъ людяхъ и издавна существующее въ мірѣ. Антихристъ существовалъ уже и при Апостолахъ въ тогдашнихъ лжеученіяхъ и лжеучителяхъ. Но Апостолы предвозвѣстили также, что ложное ученіе особенно успливается и разовьется въ концѣ дней и въ этомъ они видѣли призывакъ послѣдняго времени ²⁾.

Поэтому есть основаніе искать антихриста *каг' ѣхзофу* тамъ, гдѣ ложное ученіе систематически развито и организовано въ созвательномъ противодѣйствіи истинѣ. А этого нигдѣ нѣтъ, какъ только въ папствѣ. Въ папствѣ повторяется черта въ черту все, что Писаніе изрекаетъ объ антихристѣ: здѣсь есть не только отступленіе и ложное ученіе вообще, но и поставленіе человѣка въ Храмъ Божіемъ на мѣсто Бога, пусть только подумаютъ о двухъ новѣйшихъ догматахъ—непорочнаго зачатія и непогрѣшимости; здѣсь выступаетъ человѣческой авторитетъ на мѣсто Священнаго Писанія (запрещеніе библейскихъ обществъ), человѣческая праведность вмѣсто правды Иисуса Христа, здѣсь человѣческія заповѣди возвышаются надъ закономъ Божіимъ; здѣсь мѣста Писанія, относящіяся ко Христу (напр. Іез. 28, 16; Псал. 71, 11; Матѹ. 28, 18; Апок. 5, 5), примѣняются къ человѣку, къ папѣ; здѣсь человѣкъ

¹⁾ Die Dogmatik der evangelisch—lutherischen Kirche. Zweite Auflage. Erlangen 1847. S. 65. S. 517—520. Въ 1887 г. вышло четвертое изданіе этой, составленной по стариннымъ лютеранскимъ сочиненіямъ, Догматики.

²⁾ Die biblische und kirchliche Lehre von Antichrist. S. 3—66.

присвоаетъ себѣ верховную власть не только на землѣ, но чрезъ индульгенціи, канонизацію умершихъ, пресуществленіе и т. п., даже и на небѣ; здѣсь человѣкъ *jure divino* признаетъ себя законнымъ и единственнымъ обладателемъ всей духовной и свѣтской власти на землѣ, такъ что онъ изъ собственнаго безусловнаго полновластія не только учреждаетъ Богослуженіе и провозглашаетъ члены вѣры, но даже и спасеніе вѣрою поставляетъ въ зависимость отъ своего Божественнаго авторитета; здѣсь находится презрѣніе къ божественному установленію брака (делибатъ), посягательство на всемірное господство, заигрываніе съ свѣтскою властію, пользованіе свѣтскою властію для эгоистическихъ цѣлей, употребленіе не святыхъ средствъ для мнимосвятой цѣли (наприм., миссіонерство съ деньгами и мечемъ); здѣсь находятся потоки пролитой мученической крови; здѣсь имѣютъ ложныя знаменія и чудеса (пусть вспомнать только о Лувзѣ Лато, о Лурдѣ и Мартингенѣ, о чудотворныхъ изображеніяхъ Маріи и святыхъ и т. д.) и т. д. и т. д. Все это столь характерныя черты, что мы не напрасно можемъ сказать: *папа—антихристъ*.

Остатокъ христіанской истины, который еще находится въ католической церкви, не служитъ опроверженіемъ этого, потому что оставшіяся еще въ ней частицы истины на столько подавлены пересиливающимъ ихъ заблужденіемъ, что онѣ не идутъ въ счетъ. Въ собственно католическихъ странахъ свѣта божественной истины мало или и совсѣмъ его не найдешь. Притомъ не слѣдуетъ смѣшивать папство и католическую церковь. Рѣчь о ложномъ ученіи, господствующемъ въ католической церкви, о принципѣ лежащемъ въ основѣ католицизма и достигшемъ вершины въ папствѣ ¹⁾.

Что папа есть антихристъ, этимъ не исключается то, что мы и въ другихъ враждебныхъ Богу и Христу направленіяхъ и стремленіяхъ признаемъ антихристовы духъ и сущность. Въ особенности это можно сказать о деспотизмѣ и соціальной демократіи, потому что въ обоихъ нихъ желаютъ поставить человѣка вмѣсто Бога. Но собственнымъ антихристомъ остается папа.

¹⁾ Die biblische und kirchliche Lehre vom Antichrist. S. 66—68.

Если мы по экзегетическимъ, историческимъ и, принимая въ соображеніе ложное папистическое ученіе, догматическимъ основаніямъ признаемъ папу за антихриста, то вмѣстѣ съ тѣмъ мы можемъ однако допускать по крайней мѣрѣ отвлеченную возможность, что предсказаніе объ антихристѣ можетъ исполниться предъ концомъ еще и инымъ образомъ, нежели въ папствѣ. Но такъ какъ папство съ начертаннымъ въ Писаніи образомъ совпадаетъ черта въ черту, то эта отвлеченно допущенная возможность очень невѣроятна; а если бы церковно-историческое изъясненіе Апокалипсиса было правильно, то она и совсѣмъ была бы исключена. Не иначе учать и лютеранскіе символы и догматисты и не много чего хочетъ Миссурійскій соборъ ¹⁾).

И такъ мы остаемся, заключаемъ свою книжку Филиппи, при согласномъ съ Писаніемъ и исповѣданіемъ положеніи, что антихристъ Священнаго Писанія—не индивидуумъ, а духовный принципъ, и что пророчество о немъ въ папствѣ уже воплотѣ и окончательно осуществилось, и что поэтому мы не имѣемъ призванія измѣнять или развивать старинную гѣсню Лютера, что-бы приноровляться къ новѣйшей эсхатологической наукѣ, а скорѣе не перестанемъ молиться и взывать: Удержи насъ, Господи, при Твоемъ словѣ и убей папу и Турокъ ²⁾).

Но точно-ли папа совершенно равенъ антихристу? Филиппи, какъ и другіе протестанты, сходство принимаютъ за тождество, въ этомъ ихъ заблужденіе.

Нельзя согласиться съ Филиппи и въ томъ, что онъ не имѣетъ призванія измѣнить ученіе Лютера объ антихристѣ.

Летеръ не отождествлялъ антихриста съ духомъ антихриста, съ духовнымъ принципомъ, съ живымъ антихристіанскимъ ученіемъ, а просто признавалъ антихристомъ папу. По ученію Лютера царство антихриста началось съ 7-го вѣка, а по смыслу ученія Филиппи оно существовало уже и при Апостолахъ; ибо и тогда было ученіе, отрицавшее воплощеніе Сына Божія, и были люди, державшіеся такого ученія, были антихристы. Съ точки зрѣнія Филиппи нельзя найти существенной разности между антихристами, о которыхъ говоритъ Іоаннъ

¹⁾ А. а. О. S. 70—71.

²⁾ А. а. О. S. 79.

Богословъ, и папами, а между тѣмъ Филиппи безъ достаточнаго основанія называетъ папу антихристомъ по преимуществу.

Подъ *отступленіемъ* Филиппи разумѣть не политическое, а только религиозное отпаденіе и полагаетъ, что одновременно съ отступленіемъ открылся и человекъ грѣха ¹⁾.

Но при взглядѣ Филиппи на антихриста, какъ на боговраждебное ученіе, трудно даже допускать различіе между отступленіемъ и антихристомъ.

Слова о *таймѣ беззаконія*, по мнѣнію Филиппи, показываютъ, что человекъ грѣха существовалъ уже и при Апостолахъ, и даже дѣйствовалъ, но только не явно, не обнаружился въ полной своей дѣятельности.

Тайному его дѣйствованію противопоставляется его явленіе въ свое время, т. е., во время, указанное Богомъ.

Явленіе его замедляется *удерживающимъ* или, что то же, *держашимъ*. Подъ удерживающимъ или держащимъ должно разумѣть силу Божію устрояющую, назначающую каждому время и часъ и полагающую предѣлъ какъ появленію, такъ и обращенію боговраждебности.

Взятіе отъ среды означаетъ не смерть, а вообще устраненіе дѣятельности съ арены ²⁾.

Родственникъ Фердинанда Филиппи, Ростовскій профессоръ Фридрихъ Адольфъ Филиппи (род. въ Берлинѣ въ 1809 г. отъ евреевъ и двадцати лѣтъ принялъ христіанство, ум. въ 1882 г.), говоритъ объ антихристѣ въ шестомъ и послѣднемъ томѣ своей догматической системы ³⁾.

Какъ во всей своей системѣ, такъ, въ частности, въ ученіи объ антихристѣ Филиппи возстановляетъ со всею строгостію старинное лютеранское богословіе, содержащееся въ сочиненіяхъ Лютера, въ символическихъ книгахъ протестантскаго исповѣданія и въ системахъ схоластическо-протестантскихъ богослововъ 16-го и 17-го вѣковъ.

Направляя свою рѣчь противъ Лютера и нѣкоторыхъ дру-

¹⁾ А. а. О. S. 30.

²⁾ А. а. О. S. 38—38.

³⁾ Подъ заглавіемъ *Kirchliche Glaubenslehre* (церковное вѣрученіе). Догматическое Богословіе Филиппи начато печатаніемъ въ 1854 г., а окончено въ 1879 г. Вышло нѣсколько изданій.

гихъ протестантскихъ богослововъ, не признающихъ папу антихристомъ, Филиппи признаетъ не излишнимъ привести нѣкоторыя мѣста изъ символическихъ книгъ, чтобы напомнить Лютеранской церкви настоящаго времени, съ какою святою ревностію и твердою основательностію отцы вѣры защищали положеніе, что папа—антихристъ.

Выписавши нѣсколько такихъ мѣстъ, Филиппи говоритъ: „Если неоспоримо, что исповѣданія правильно оцѣнили сущность папства, и что оно, хотя и ограниченное въ своихъ правахъ, однако, не измѣнило своего характера и не убавило своихъ притязаній, то можно-ли утверждать, будто папѣ дѣлаютъ несправедливость, называя его антихристомъ, и не правы въ отношеніи къ апостольскимъ словамъ? Рѣчь идетъ не объ отдѣльныхъ лицахъ, а о принципѣ. Папа называется антихристомъ не въ иномъ какомъ, а въ томъ смыслѣ, что папство есть совершенное антихристіанство, и лютеранія не долженъ позволять изглаждать изъ этого ученія ни одной іоты“¹⁾.

Изясняя слова Апостола Павла о человѣкѣ грѣха, Филиппи полагаетъ, что *отступленіе* означаетъ или самого отступника, при чемъ допускается, что отвлеченное понятіе употреблено вмѣсто конкретнаго *ἀποστασία* вмѣсто *ἀποστάτης*, или отпаденіе, произведенное самимъ человѣкомъ грѣха.

Удерживающее означаетъ древнюю Римскую имперію, которая препятствовала наступленію папскаго всевластія, какъ позже сопротивлялась ему постоянно и Римско-германская имперія, хотя и съ переменнымъ счастіемъ.

Говоря о дѣйствующей уже *тайнѣ беззаконія*, Апостоль усматриваетъ въ пробывавшихъ уже въ апостольское время росткахъ, въ разрастающихся плевелахъ начало конца. Требовалось еще только паденіе Римской имперіи и присвоеніе себѣ свѣтской власти со стороны папства, чтобы антихристіанское лжеученіе внутри самой христіанской Церкви возвысилось до господствующей силы. Поэтому и Іоаннъ въ лжеученіи своего времени находить уже того антихриста и лжеца, который, по ученію Апостола Павла, все полное обнаруженіе долженъ по-

¹⁾ Kirchliche Glaubenslehre. B. VI. Die Vollendung der Gottesgemeinschaft. Gütersloh. 1879. S. 176—179.

лучить въ будущемъ. Иоаннъ говоря о многихъ оболъстителяхъ, что они суть оболъститель и антихристъ, даетъ самъ сильное доказательство, что антихристъ есть собирательное понятіе ¹⁾.

Не менѣ Фердинанда и Адольфа Филиппи относится враждебно къ папству пасторъ Штеркель, какъ это видно изъ самаго заглавія его брошюры ²⁾.

Эта брошюра научнаго достоинства не имѣеть, и служить проявленіемъ фанатической ненависти къ папству. Отождествляя Римъ съ Римскою имперіею, понимая подъ Римскою имперіею не языческое, а христіанское царство, примѣняя къ папскому Риму апокалипсическія видѣнія звѣрей, называя его апокалипсическимъ Вавилономъ, Штеркель, подобно Лютеру, утверждаетъ, что воздать Риму по дѣламъ его можетъ только Богъ.

Профессоръ А. Бьялевъ.

¹⁾ Kirchliche Glaubenslehre. B. VI. S. 176—183.

²⁾ Der grösste Feind Deutschland! 31 apokalyptische Thesen wider Rom. Auf Grund von Offenbarung Iohannis. Kap. 13 u. 17. Emden. 1893.

Ученіе о богодухновенности св. Писанія въ средніе вѣка.

ОТДѢЛЪ VI *).

Несогласныя съ обще-церковнымъ ученіемъ взгляды на богодухновенность св. Писанія (IX—XIII в.в.).

I. Такъ какъ неоспоримое превосходство откровенной вѣры препятствовало явному обнаруженію свободно-религіозныхъ мнѣній, то оппозиція противъ Церкви въ средніе вѣка облекалась въ мастико-теософическую и отчасти гностическую одежду.

Нѣкоторое, по крайней мѣрѣ, теоретически-противорѣчащее обще-церковному ученію представленіе о вдохновеніи встрѣчается въ прикровенной формѣ въ сочиненіяхъ Іоанна Скота Эригены (ок. 880). Этотъ многосторонне образованный философъ, обладавшій даже знаніемъ греческаго языка, въ своемъ замѣчательномъ трудѣ: „de divisione naturae“ обнаруживаетъ уже явную склонность схоластическаго метода къ смѣшенію истинъ разума съ истинами вѣры.

Должно, однако, замѣтить, что понятіе о вдохновеніи Эригены является правильнымъ во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, когда онъ разсматриваетъ св. Писаніе само по себѣ, безъ его отношенія къ разуму.

Духъ Святый говорилъ въ св. писателяхъ и пророкахъ. То, что предсказалъ, напр. пр. Исаія, собственно возвѣщено чрезъ него Духомъ Божіимъ. Поэтому, Эригена вполне присоединяется къ словамъ блаж. Августина: „Никто не видитъ Духа, какъ же мы можемъ слышать голосъ Духа? Мы слышимъ псаломъ, это—голосъ Духа; мы слышимъ Евангеліе, это голосъ Духа; слышимъ слово Божіе,—это голосъ Духа“¹⁾. Слова про-

* См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1897 г., № 24.

¹⁾ Comment. in ev. Ioann. cap. III. v. 8.

роковъ и апостоловъ суть слова самого Бога, потому что они говорили именно Его слова. Слова св. книгъ, слѣдовательно, нужно приписывать не людямъ, хотя они и произносили ихъ, но должно почитать словами истиннаго Бога. Намъ, облеченнымъ плотію, невозможно видѣть Бога, поэтому мы и обращаемся къ образнымъ представленіямъ, которыя даровалъ намъ въ св. книгахъ несобный Отецъ ¹⁾).

Изъ повѣствованій св. Писанія часто можно видѣть, что многое предлагается въ немъ, какъ историческій фактъ, но многomu усваивается и духовное значеніе. На первомъ мѣстѣ должно поставлать, конечно, букву, такъ какъ, если наставники истины недостаточно научили своихъ воспитанниковъ въ низшихъ ступеняхъ религіознаго знанія, въ простомъ пониманіи буквы Писанія, то они, конечно, не сумѣютъ возвести ихъ и на высоту духовнаго созерцанія. Буква, слѣдовательно, есть какъ бы первая низшая ступень къ достиженію вершины добродѣтели. Вслѣдствіе неисчерпаемо—глубокаго содержанія богодуховенныхъ книгъ, Эригена сравниваетъ ихъ съ павлиньими перьями, которыя даже въ малѣйшихъ своихъ частяхъ переливаются разнообразнѣйшими цвѣтами. По этой причинѣ изъясненіе одного толковника не исключаетъ другого, если только оба они согласны съ здоровою вѣрою. Изслѣдовать и уразумѣвать таинственное содержаніе Писанія есть величайшее счастье для человѣка и цѣль совершеннаго созерцанія. Съ молитвою объ этомъ обращается Эригена ко Христу: „Никакой другой награды, никакаго счастья, никакой другой радости не прошу я у Тебя, кромѣ того, чтобы вѣрно и безошибочно понимать слова Твои, вдохновенныя чрезъ Твоего же св. Духа“ ²⁾. Во всемъ нужно слѣдовать авторитету св. Писанія, потому что въ немъ, какъ бы на таинственномъ тронѣ, царствуетъ совершенная истина. Св. Писаніе не можетъ противорѣчить разуму (*vera auctoritas rectae rationi non obsistit*), между

¹⁾ Migne, ser. Lat. T. 122. In divinas visiones, quas Pater nobis tradidit in sacris scripturis, quantum possibile est adhuc carne circumscriptis, respiciemus. Expos. sup. hierarch. caelest. c. I.

²⁾ De divis natur. V, 37.38. Vebra tua, quae per tuum sanctum Spiritum inspirata sunt.

тѣмъ какъ преданіе должно подчиняться и согласоваться съ разумомъ ¹⁾. Кто осмѣлится дерзновенно утверждать, что онъ открылъ что-либо новое о неизреченной природѣ Божіей сверхъ того, что уже высказано о ней чрезъ священные органы, чрезъ людей, говорившихъ по божественному вдохновенію? Короче сказать: всѣ явленія видимыхъ и невидимыхъ созданій, всѣ аллегоріи, въ дѣйствіяхъ ли или въ словахъ, которыя найдутся въ книгахъ обоихъ Заветовъ, служатъ только покрывалами исходящаго отъ Отца Небеснаго божественнаго Луча (т. е. Сына Божія ²⁾). Такимъ образомъ, св. Писаніе есть неисчерпаемый источникъ всѣхъ знаній и какъ бы бездна, пучина идей и безконечной божественной мысли ³⁾.

Неправильно бы было полагать, что св. Писаніе употребляетъ слова и имена всегда въ ихъ собственномъ значеніи, когда, напр., желаетъ приблизить существо Божіе къ нашему пониманію; скорѣе оно употребляетъ извѣстныя подобія и различные образы изъ переносныхъ словъ и именъ, такъ какъ оно снисходитъ къ нашей слабости и чрезъ простое наставленіе возвышаетъ вашу дѣтскую способность пониманія. Объ этомъ говоритъ и ап. Павелъ: „молокомъ я питалъ васъ, а не твердою пищею“ (I Кор. III, 2).

Послѣ такого столь выразительнаго указанія на вдохновенный характеръ св. Писанія кажется страннымъ, когда Эригена, съ другой стороны, старается возвысить надъ нимъ авторитетъ разума. Эго обнаруживается, между прочимъ, въ словахъ Эригены одному ученику, который опасался принять философское ученіе, противорѣчившее многимъ мѣстамъ Слова Божія. „Не бойся, такъ какъ мы уже теперь слѣдуемъ разуму, который изслѣдуетъ истину вещей и не побѣждается никакимъ авторитетомъ“. Это выраженіе, очевидно, стоитъ въ рѣзкомъ противорѣчій съ только—что изложеннымъ ученіемъ Эригены о вдохновеніи. На сколько же вообще были патки и неудовлетворительны сужденія его въ этомъ отношеніи, свидѣтель-

¹⁾ Ibidem. I. 66. Omnis auctoritas, quae vera vatione non approbatur, infirma videtur esse.

²⁾ De divis. nat. Lib. I. n. 64.

³⁾ Ibidem. Lib. III, 24. Сравни: III, 26; IV, 5 и друг.

стуетъ уже тотъ фактъ, что въ другихъ мѣстахъ онъ столь же рѣшительно утверждаетъ, что Писаніе и разумъ другъ другу противорѣчить не могутъ ¹⁾; а гдѣ это, повидимому, кажется, тамъ Писаніе должно понимать образно. Однако, это легко могло повести къ произволу въ пользованіи св. Писаніемъ, что, повидимому, и рекомендуетъ Эригена, когда говорить, что люди, плотски мыслящіе, могутъ легко удовлетвориться и простою исторіею, тогда какъ духовные (*spirituales*) собираютъ драгоценныя частицы божественнаго значенія этой исторіи ²⁾.

Подобное же внутреннее противорѣчіе, соединенное съ гностическими чертами, обнаруживаетъ ученіе Абеяра (1142). Совершенно иной духъ выражается въ сужденіяхъ славнаго діалектика, когда онъ съ своимъ обычнымъ любимымъ искусствомъ начинаетъ говорить о высочайшихъ тайнахъ откровенія, чѣмъ тогда, когда словами св. отцевъ убѣждаетъ своихъ многочисленныхъ учениковъ къ усердному чтенію и изученію богодухновенныхъ книгъ. Въ послѣднемъ случаѣ его пониманіе вдохновенія вполне соответствуетъ общецерковному ученію немъ.

Писанія, по Абеяру, называются святыми какъ потому, что написаны для наставленія людей въ святости, такъ равно и потому, что служатъ руководствомъ религіи и составлены подъ диктантъ (*dictante*) св. Духа. Въ частности о посланіи къ Римлянамъ онъ говоритъ: „Духъ Святой вдохновлялъ то, что апостоль диктовалъ, или подсказывалъ, и что собственноручно записывалъ человекъ, который носилъ имя: Тертій, что примѣчательно“. Въ этомъ именно Абеяръ былъ склоненъ видѣть нѣкоторую черту Провидѣнія, такъ какъ „именемъ Тертій (*Tertius*, третій) названъ тотъ, кто и при самомъ трудѣ былъ третьимъ“ ³⁾.

Вслѣдствіе своего божественнаго происхожденія, св. Писаніе является для Абеяра какъ бы зеркаломъ, въ которомъ каждый долженъ читать, по которому каждый долженъ жить и преуспѣвать въ своемъ знаніи, чтобы потомъ, узнавъ красоту сво-

¹⁾ De divis. nat. Lib. I, cap. 66.

²⁾ Comment. in ev. Joh.—Simplici historia pascuntur carnales divinos ipsius historiae intellectus quasi quaedam fragmenta colligunt spirituales cap. VI v. 14.

³⁾ Migne, T. 178 p. 976. Fortasse divino quodam factum est praesagio, ut videlicet ille tertius diceretur nomine, qui tertius erat in operatione.—Expos. in epist. ad Roman. cap. XVI.

его нравственнаго поведенія или же имѣя предъ глазами всю его гнусность, могъ увеличить одну и уничтожить другую. Немало удивляется Аделаръ, какое внуженіе злого духа производятъ въ монастыряхъ то, что тамъ заботятся не о разумнѣйш св. Писаніа, а только о пѣніи, не о пониманіи словъ, а только о выговорѣ и произношеніи ихъ: *quasi ovium balatus plus utilitatis habeat, quam pastus* ¹⁾. Разумнѣе божественнаго Писанія есть пища души для успокоенія духа; богодухновенныя книги доставляютъ, притомъ, нѣкоторое вѣншнее наслажденіе. Какіе роды рѣчи, какія украшенія слова не предлагаютъ читателямъ священныя стравицы, всюду наполненныя таинственными притчами и аллегоріями, ведаѣ преисполненныя мистическимъ содержаніемъ ²⁾.

Прежде всего Аделаръ совѣтуетъ читать св. Писаніе на первоначальномъ языкѣ, въ подлинникѣ. Счастлива та душа, которая день и ночь поучается въ законѣ Господнемъ и старается всякое Писаніе заимствовать изъ первоначальнаго источника, какъ бы чистую прозрачную воду. Въ церкви ничего не должно читать или пѣть такого, что не взято изъ подлиннаго Писанія—прежде всего Новаго Завѣта, а потомъ также и Ветхаго. Оба Завѣта должны быть раздѣлены по чтеніямъ такъ, чтобы въ теченіе года прочитывалось въ Церкви все Писаніе.

Духъ Святый для нашей же пользы придаѣлъ такую форму св. книгамъ, что чрезъ ясныя свои мѣста оно идетъ на встрѣчу необходимомъ, неотложномъ нашимъ нуждамъ, а чрезъ темныя препятствуетъ пресыщенію. Чѣмъ болѣе трудятся читатели надъ разрѣшеніемъ трудностей Слова Божія, тѣмъ болѣе получаютъ пользу. Это и есть характерная черта, отличающая книги каноническаго авторитета какъ Ветхаго, такъ и Новаго Завѣта отъ книгъ позднѣйшаго происхожденія. Если же въ св. книгахъ на первый взглядъ покажется что-либо страннымъ и неудобовразумительнымъ, то это не значитъ, что самый виновникъ ихъ не остался вѣренъ истинѣ; скорѣе должно

¹⁾ Буквально: какъ будто блеваніе приноситъ больше пользы овцамъ, чѣмъ кормленіе.

²⁾ Migne, T. 178, p. 1210. Theolog. Christ. Lib. II.

предположить вмѣстѣ съ Августиномъ, что „текстъ неправиленъ, или переводчикъ ошибся, или же ты невѣрно понялъ“¹⁾.

Смыслъ св. Писанія можетъ быть трехъ родовъ: буквальный, мистическій и моральный, и сообразно этому должно происходить и самое толкованіе его. Однако, толковникъ нуждается еще въ помощи благодати св. Духа, подѣ диктантъ котораго написаны св. книги, чтобы Тотъ, Кто даровалъ слово пророку, открылъ намъ и самый смыслъ его. Иногда Писаніе не излагаетъ христіанскую вѣру во всѣхъ подробностяхъ,—это съ тою цѣлю, чтобы впоследствии символы и соборы разъяснили и опредѣлили то, что въ словѣ Божіемъ не выражено полно и подробно. Да и вообще уже послѣ евангелія апостолами и апостольскими мужами сдѣланы многія необходимыя дополненія къ вѣрѣ, которыя не могутъ быть доказаны изъ евангельскаго текста²⁾.

Соврешенно другимъ языкомъ говорить Абельяръ, когда старается выставить въ свѣтѣ преимущества философской діалектики, каковымъ искусствомъ онъ владѣлъ съ недостижимымъ для другихъ совершенствомъ. Эту цѣль онъ преслѣдовалъ въ первый періодъ своей ученой дѣятельности. Вполнѣ присоединяясь къ словамъ св. Писанія: „ищите и обращете“, которыя часто цитовались еще гностиками, онъ начинаетъ тѣмъ, что выставляетъ преимущества діалектики для изслѣдованія и обсужденія вопросовъ, относящихся къ области св. Писанія, подобно тому, какъ это еще раньше его дѣлалъ блаж. Августинъ. Хотя Абельяръ видитъ въ діалектическомъ искусствѣ лучшее средство противъ заблужденій, расколовъ и обмановъ³⁾, однако уже простое обозрѣніе его собственной жизни, отравленной продолжительными спорами, могло бы сдѣлать его болѣе сдержаннымъ въ подобныхъ сужденіяхъ.

Не менѣе высокаго мнѣнія Абельяръ о философской спекуляціи, сравнительно съ Отроченіемъ: онъ утверждаетъ даже,

¹⁾ Migne. T. 178 p. 1347. Sic et non. prolog.

²⁾ Migne, T. 178. p. 1076. Multa profecto fidei necessaria post Evangelium ab apostolis, vel apostolicis viris addita sunt, quae ex verbis evangelicis minime comprobantur. Introd. ad theol. Lib. II. c. 14.

³⁾ Migne, T. 178. p. 354. Epistol. 13.

что послѣ пророковъ Платонъ и его послѣдователи вполне ясно и открыто учили всѣмъ тайнамъ тринности Лицъ въ Богѣ. Поэтому будто бы уже отцы Церкви не сомнѣвались что эти философы говорили въ томъ же самомъ духѣ, какъ и вдохновенные пророки. Въ то время, какъ здѣсь даже античнымъ философамъ Алебаръ усволяетъ даръ вдохновенія въ своемъ знаменитомъ трудѣ: „Sic et non“, онъ допускаетъ возможность ошибокъ не только у отцевъ Церкви, но даже у апостоловъ и пророковъ. Онъ думаетъ, что пророки по временамъ лишались божественной благодати и по долгой привычкѣ къ пророчествованію, воображая, что они вдохновлены, по своему собственному усмотрѣнію примѣшивали къ истинѣ ложное ¹⁾. Въ томъ же сочиненіи онъ старается указать противорѣчіе въ церковномъ преданіи и подорвать уваженіе къ церковнымъ учителямъ.

Противорѣчіе, въ которое ставитъ себя здѣсь Абельяръ съ только что изложеннымъ понятіемъ о вдохновеніи, только отчасти смягчается тѣмъ обстоятельствомъ, что къ преувеличенному сужденію о философской діалектикѣ его побуждало стремленіе блеснуть своими діалектическими побѣдами надъ противниками. Кромѣ того, ошибки, къ которымъ онъ считалъ способными апостоловъ и пророковъ, онъ относилъ болѣе къ нравственной жизни, чѣмъ къ ихъ писаніямъ. Въ частности погрѣшности ветхозавѣтныхъ пророковъ, по мнѣнію Абельяра, допускались Провидѣніемъ для ихъ собственнаго смиренія, чтобы они черезъ это удостоивались еще большихъ даровъ благодати, а въ текстуальныхъ ошибкахъ онъ обвиняетъ переписчиковъ.

Нѣкоторый несомнѣнный отголосокъ взглядовъ Абельяра на вдохновеніе философа Платона, представляетъ подобное же ученіе Амальриха Бэна (1204) и его послѣдователей, будто св. Духъ вдохновлялъ античныхъ поэтовъ, напр. Овидія, точно такъ же, какъ и отцевъ христіанской Церкви. Секта амальриціанъ, осужденная на Парижскомъ соборѣ 1210 года, съ крайними пантеистическими чертами соединяла фантастическую идею о личномъ вдохновеніи каждаго въ отдѣльности и даже о нѣкоторомъ новомъ вѣкѣ подъ господствомъ св. Духа.

¹⁾ Т. 178 р. 1345 Cum se spiritum prophetiae habere crederent, per spiritum suum falsa protulisse (constat).—Sic et non prolog.

Амазриціане думали, что всѣ люди скоро могутъ сдѣлаться настолько духовными, что каждый будетъ имѣть право сказать о себѣ: я самъ—святѣй Духъ. Для болѣе легкаго ослѣпленія своихъ слушателей сектанты основывались на нѣкоторыхъ искусно подобранныхъ мѣстахъ св. Писанія, чтобы затѣмъ постепенно соблазнить въ свою секту ¹⁾).

II. Еще болѣе крайніе взгляды на богодуховенность св. Писанія встрѣчаются у средневѣковыхъ сектантовъ: павликіанъ, богомиловъ, казаръ, альбигойцевъ, вальденсовъ, бегуардовъ и и др. Едва-ли возможно съ полною вѣроятностью сказать, изъ какого именно источника древнихъ сектъ произошли павликіане, оставшіеся не безъ значенія въ исторіи ученій о богодуховенности. Несомнѣнна—историческая связь ихъ съ остатками восточныхъ сектъ, особенно же секты манихеевъ. Первоначально имя павликіанъ, которые со времени шестого столѣтія упоминаются наряду съ маркіонитами, мессалианами и фундагантами, не обозначало какую-либо существенно новую секту или новое ученіе. О времени, когда они подъ этимъ именемъ впервые появляются въ Европѣ, сообщаетъ Анва Коменъ, въ своемъ историческомъ сочиненіи „Αλεξιας“. Она рассказываетъ здѣсь, что императоръ Цимисхій переселилъ ихъ изъ страны халивовъ и армянъ во Фракію, чтобы удалить ихъ изъ прежнихъ мѣстъ и воспользоваться ими для защиты противъ славянъ сѣверныхъ предѣловъ имперіи. Павликіане поселились въ городѣ Филиппополѣ и его окрестностяхъ.

Характерною чертою этой секты служитъ именно ея отношеніе къ Слову Божію. Павликіане не только отвергали весь Ветхій Завѣтъ, не только утверждали, что книги Моисея написаны по вдохновенію діавола, но даже отвергали и большую часть писаній новозавѣтныхъ. Хотя для обозначенія каноническихъ писаній послѣдовательный повликіанинъ все еще употреблялъ выраженія: „Евангеліе и Апостолъ“ ²⁾, однако на

¹⁾ Caesar Heisterbac. Dial. Lib. V. См. Cl. Bäumer: Ein Traktat gegen die Amalricianer, in Jahrb. für Philos. und Theol. 1893. Seit 346. Dicunt, quod usque ad quinque annos omnes homines erant spirituales, ita ut unusquisque poterit dicere: ego sum Spiritus sanctus. Loc. cit. Jahrb. p. 412.

²⁾ Фотій см. Migne, ser. Graeca T. 104 p. 20.

самомъ дѣлѣ сектантами признавались только евангеліе Луки и посланія ап. Павла. Съ особеннымъ нерасположеніемъ они относились къ ап. Петру ¹⁾. Они говорили: „Мы любимъ Павла и проклинаемъ Петра; „даже Моисей видѣлъ не Бога, а сатану“.

Изъ сочиненій церковныхъ писателей, боровшихся противъ павликіанъ, мы узнаемъ, что сектанты необыкновенно искусно и хитро умѣли подбирать отдѣльные мѣста изъ евангелія и скоро уловляли въ свои сѣти людей легковѣрныхъ. Своими живыми толкованіями они совершенно измѣняли смыслъ слова Божія и нисколько не страшились противиться открыто и рѣшительно церковному авторитету. Утверждая, что всѣ люди сами должны испытывать божественный оракулъ, что всѣ безъ исключенія должны быть посвящены въ тайны св. Писанія, они вмѣняли въ строгую обязанность чтеніе св. книгъ даже людямъ необразованнымъ. Петръ Сикулъ рассказываетъ, что павликіане съ большимъ рвеніемъ старались о томъ, чтобы всѣ у нихъ, мужчины и женщины, городскіе и сельскіе жители, одинаково могли приводить на память изреченія изъ Евангелія и Апостола. Особенно удивительно было то, что даже жившіе среди нихъ скиѣскіе славяне могли диспутировать изъ св. Писанія, хотя говорили не чистымъ греческимъ языкомъ, а только неправильнымъ и ломанымъ ²⁾.

Совершенно подобное же ученіе о происхожденіи Ветхаго Завѣта, точно такъ же, какъ и произвольный подборъ отдѣльныхъ изреченій изъ Новаго, встрѣчается у богомиловъ (XI в.). Эти сектанты, какъ кажется, непосредственно произошли изъ секты мессалианъ, хотя во многихъ пунктахъ соприкасаются съ павликіанами. Богомилы приобрѣли важное значеніе на востокѣ, не столько благодаря трудамъ своихъ собственныхъ наставниковъ, сколько чрезъ простое усвоеніе ученій прежнихъ сектантовъ ³⁾.

Въ исторической связи съ богомилами Болгарія находится

¹⁾ Migne T. 102. Фотій: Contra Manich. Lib. I cap; 8 Μαλιστα δὲ τὸν κορυφαῖον τῶν ἀποστόλων Πέτρον δυσφημοῦσιν.

²⁾ Migne, ser Graec. T. 104 p., 1333. Ἐκ τούτων διαλέγονται, μὴ πῶ τῆς γλώττης αὐτῶν πρὸς τὴν Ἑλληνίδα διὰ λέκτον καθαρῶς ἀπαυθυσίσης κ. τ. λ.— Sermo II. adv. Man. cap. III.

³⁾ Евоній ѿгабень. Migne T. 131. (ser. Graec.) p. 4153; T. 130 p. 1292. 1322.

кавары и альбигойцы, появившіеся на западѣ въ началѣ XII вѣка. Нельзя поэтому удивляться, что у нихъ встрѣчаются довольно сходныя возрѣнія на вдохновенное Писаніе. Кавары также произвольно отвергали извѣстную часть св. книгъ, особенно же Пятикнижіе Моисея и также, въ случаѣ нужды, прибѣгали къ аллегорическому толкованію тѣхъ мѣстъ, которыя почему-либо казались имъ неудобными. Альбигойцы южной Франціи (приблизительно около 1115 г.) также учили, что злой духъ посылалъ пророковъ Ветхаго Заветъ, что пророки иногда писали по своему усмотрѣнію, но иногда, хотя и не сознавая того, вдохновенные св. Духомъ, пророчествовали и о Христѣ. Поэтому, кавары различали въ писаніяхъ пророковъ то, что они говорили изъ своего собственнаго духа, что внушалось отъ злого духа и что отъ Духа Святаго¹⁾. Одинъ изъ послѣдователей и даже учителей альбигойцевъ Бонакуръ, впоследствии порвавшій связи съ сектою и возвратившійся въ католическую церковь, написалъ сочиненіе: „Vita haereticorum“, въ которомъ подробно излагаетъ ошибки сектантовъ. Объ отношеніи ихъ къ книгамъ Моисея онъ говоритъ слѣдующее: „Они утверждаютъ, что всѣ слова и дѣла Авраама, Исаака и Иакова были произнесены и совершены демономъ“.

Вальденсы, появившіеся какъ секта около 1170, приписывали себѣ способность изымать вдохновенное Писаніе по личному усмотрѣнію и сужденію. Они строго и часто до смѣшного придерживались бумвального изъясненія, съ которымъ старались согласовать и собственное ученіе. Все, что нельзя было доказать непосредственно и буквально изъ св. книгъ, было для нихъ значеніе простой фавулы. Чтеніе св. Писанія они считали, подобно павликіанамъ, главною обязанностью всякаго человѣка, и потому ревностно заботились о распространеніи переводовъ Библіи на національномъ языкѣ. Фактически многіе изъ вальденсовъ знали наизусть различныя части св. Писанія. Въ защиту того, что на ихъ тайныхъ собраніяхъ миряне и женщины получили право проповѣдывать слово Божіе, вальденсы ссылались на извѣстное изреченіе ап. Павла:

¹⁾ Denzinger. Vier Bücher religiöser Erkenntnisa. Band II. 118. Seit 215 Spas. 1. 306.

„Я желаю, чтобы всѣ говорили языками,... чтобы Церковь получила назиданіе“ (I Кор. XIV, 5).

Въ противоположность пренебреженію Ветхимъ Завѣтомъ у вышеуказанныхъ жеучителей, таинственная секта пассаганъ, подобная вальденсамъ, но только возникшая раньше ихъ, придерживалась Моисеева закона даже по буквѣ. Послѣдователи этой секты, желавшіе возвратиться въ католическую церковь, должны были съ клятвою подтверждать исповѣданіе вѣры, написанное папою Иннокентіемъ III въ 1210 году. Въ этомъ исповѣданіи особенно выразительно высказалась та мысль, что Богъ есть виновникъ обоихъ завѣтовъ какъ Ветхаго, такъ и Новаго ¹⁾).

Появившіеся почти одновременно въ Нидерландахъ бегуарды, или бегуины (1215), родственные со школою амальриціанъ, сначала твердо держались церковнаго общества и ученія, но въ послѣдствіи обнаружили рѣшительно еретическія стремленія. Соборъ вѣнскій въ 1311 году и папа Іоаннъ XXII опровергали разнообразныя ошибочныя положенія въ ученіи бегуардовъ. Изъ актовъ этого собора можно видѣть, что бугуарды утверждали, будто въ евангеліи много вымышленнаго и ложнаго, почему люди должны болѣе довѣрять собственнымъ представленіямъ и мыслямъ, рождающимся въ ихъ душахъ отъ соединенія съ Богомъ, чѣмъ евангелію. Іорданъ изъ Кведлинбурга написалъ въ 1336 году разсужденіе противъ одного бегуарда въ Эрфуртѣ, который въ числѣ другихъ жеученій утверждалъ, что евангелія Марка и Луки вымышлены, что онъ самъ столько же сынъ Божій, сколько и Христосъ и пр. ²⁾).

Очевидно, какъ всегда, такъ и теперь крайнее увлеченіе мистическими мечтаніями производило перемѣну и въ отношеніяхъ къ самому слову Божію.

III. Къ разряду ученій о богодухновенности, несогласныхъ и даже противорѣчащихъ церковнымъ взглядомъ, относятся и теоріи средневѣковыхъ раввиновъ. Въ раввино-схоластическихъ взглядахъ на Библию вполнѣ выражается традиціонное господство раввинизма и талмудизма: мѣсто изученія Библии, заступаютъ занятія талмудическими баснями. „Библия“, учать сред-

¹⁾ Professio fidei praescr. Valdensib. ad eccl. red. ab Innoc. III.

²⁾ Cruel. R. Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter. 1879. Seit 421.

небѣковые равнины, „есть только вода, Мишна—вино, а Гемара—самое благовонное ароматическое вино. Кто занимается Библиєю, тотъ дѣлаетъ нѣчто малозначительное, кто изучаетъ Мишну—заслуживаетъ похвалу, а кто—Гемару, тотъ совершаетъ самое достойное изъ всѣхъ дѣлъ“¹⁾). Экзегесисъ св. Писанія въ аггадическомъ толкованіи потерялъ всякій научный характеръ и въ послѣдствіи, со времени 14 столѣтія, превратился въ простую мистико-каббалистическую игру, при которой совершенно было забыто библейское ученіе о св. Духѣ, вдохновившемъ ветхозавѣтныя писанія. Конечно противъ такихъ крайностей сама собою должна была начаться реакція. Какъ еще гораздо ранѣе саддукеи чрезъ односторонне-буквальный экзегесисъ впали въ противоположную крайность, такъ и въ схоластическій періодъ іудейской теологіи противъ крайней ортодоксіи выступаетъ раціонализмъ въ научныхъ формахъ и дѣлается передовымъ бойцомъ спиновизма (т. е. ученія Спинозы). Переходъ къ этому направленію образуетъ ученіе іудейскихъ раввиновъ о пророчествѣ или теорія ихъ о Божественномъ Откровеніи.

Въ этомъ ученіи необходимо различать понятіе о пророческомъ вдохновеніи вообще, а въ частности: о условіяхъ его происхожденія, психологическомъ состояніи пророковъ, ихъ свойствахъ и степеняхъ вдохновенія.

Пророчество, по взгляду средневѣковыхъ раввиновъ, имѣетъ ту же самую основу, какъ и простое умозрѣніе съ одной стороны, и гениальность въ законодательствѣ и государственномъ управленіи,—съ другой. Главнымъ дѣятелемъ вдохновенія они считаютъ „живой умъ“, разумѣніе (*intellectus agens*), отъ соединенія съ которымъ производятъ и всѣ различныя явленія вдохновенія. Когда „*influentia intellectualis*“ соединяется съ разумомъ въ мѣрѣ достаточной для того, чтобы связать силу воображенія, то происходятъ дарованія мудрецовъ, изслѣдователей и теоретиковъ (*sapientum, speculatorum, theoreticorum*), т. е. умозрительные таланты. Если наоборотъ, *influentia* дѣйствуетъ на фантазію, такъ что разумъ, отъ природы слабый и недостаточный, становится дѣятельнымъ, то происходятъ ду-

¹⁾ Cod. Sopherim, cap. 15. Справ. Lemann Die Messiasfrage. Seit. 38.

ховные таланты государственныхъ людей, законодатель, прорицатель, сновидецъ (politicozum, jatisperitogum, legistalorum, divinatorum, somniatorum) и т. п. Наконецъ, когда этотъ высшій принципъ дѣйствуетъ на объ основныя способности человѣческаго духа, именно совершеннѣйшимъ образомъ, то въ этомъ собственно и состоитъ вдохновеніе пророковъ (prophetazum). Всѣ эти опредѣленія принадлежатъ Моисею Маймониду (1208), и ихъ почти безъ перемѣны усвоили и другіе іудейскіе учителя ¹⁾.

Если устранить нѣкоторые неточныя и неосторожныя термины, то мысль Моисея Маймонида будетъ сама по себѣ ясна. Конечно, излишне доказывать, что психологическое обоснованіе пророческаго вдохновенія по главному понятію „геніальность“ далеко не исчерпываетъ ни понятія „слуги Божія“, усвояемаго св. Писаніемъ всѣмъ вообще пророкамъ, ни понятія „слова Божія“, ими проповѣданнаго и бывшаго существеннымъ элементомъ ихъ жизни. Должно, однако, замѣтить, что одинъ изъ догматистовъ, къ которому съ уваженіемъ относится вся протестантская Германія, совершенно согласенъ съ іудейскими учителями въ основномъ взглядѣ на богодуховенность св. Писанія. Мы разумѣемъ Шлейермахера, который рѣшительно утверждаетъ, что „понятіе вдохновенія точно также встрѣчается во всякомъ благочестивомъ обществѣ, имѣющемъ письменное основоположеніе, какъ и при возникновеніи гражданскаго устройства“ ²⁾. Это достаточно показываетъ, какія глубокія ошибки могутъ допускать даже лучшіе изъ протестантскихъ богослововъ.

Спекулятивный характеръ теорій о богодуховенности средневѣковыхъ раввиновъ обнаруживается также при указаніи условій пророческаго вдохновенія. Касательно этого въ Талмудѣ встрѣчается весьма много выразительныхъ мѣстъ, общій смыслъ которыхъ тотъ, что „Духъ Божій не почиетъ ни на коя, кромѣ того, кто мудръ, могущественъ, богатъ и смиренъ“ ³⁾. Насколько своеобразно и невѣроятно усвоеніе подоб-

¹⁾ Mosis Maimonidis. More Nebuchim. Pars II, cap. 37.

²⁾ Schleiermacher. Der christliche Glaube Bd. I. 115.

³⁾ Nedarim, fol. 38, a. (Dixit R. Iochanan: Deus O. M. Schechinam non facit habitare, nisi super sapiente, potente, divite et himili). Schabbath fol. 22. a.

ныхъ свойствъ вдохновенному лицу, настолько же, съ другой стороны, замѣтна здѣсь насмѣшка надъ всеми истинами св. Писаній и домостроительствомъ Бога, который именно показлъ свое промышленіе и могущество въ избраніи „неудрыхъ и немощныхъ“, чтобы „посрамить сильное“ (1 Кор. I, 27). Между тѣмъ основанное на подобныхъ выраженіяхъ ученіе считается у іудеевъ ортодоксальнѣе: Моисей Маймонидъ, писавшій въ своихъ сочиненіяхъ „More Nebuchim“ и „Jesode ha-Torah“ пространной комментарий на это мѣсто ¹⁾, перечисляетъ три взгляда на условія происхожденія пророчества: простого народа, закона и философовъ. По первому взгляду, Богъ не обращаетъ вниманія на возрастъ, состояніе, полъ или дарованія, когда привываетъ къ пророчеству какое-либо лицо и влагаетъ въ его уста свое слово. Таково же въ сущности и ученіе закона, выраженное въ слѣдующемъ пожеланіи Моисея: „О, если бы всѣ въ народѣ Господнемъ были пророками, когда бы Господь послалъ Духа Святаго на нихъ“ (Числ. XI, 29). У пророковъ Іереми (XXXI, 31 и слѣд.) и Іоила (III, 1 и др.) подобное ученіе уже совершенно приближается къ евангельскому взгляду. Самъ Маймонидъ держится, однако, философской точки зрѣнія и не скрываетъ этого ²⁾. Онъ вполне соглашается съ философами, что для пророческаго вдохновенія необходимо естественное расположеніе духа и совершенство сколько во внѣшнихъ свойствахъ и обычаяхъ жизни, столько же и въ свойствахъ духа ³⁾. Различіе ученія Маймонида отъ философскихъ теорій состоитъ только въ слѣдующемъ: вопреки утвержденію философовъ, что пророчество необходимо должно послѣдовать при означенныхъ условіяхъ, Маймонидъ утверждаетъ, что Богъ возбуждаетъ къ пророчеству только того, „кого

¹⁾ Mosis Maimonidis More Nebuchim P. II, cap. 32 jesode ha Torah cap. VII, 1.

²⁾ Mosis Maimonidis. More Nebuchim, Pars II, cap. 32: „Fundamentum enim legis nostrae plane cum sententia philosophorum convenit, unica tantum re excerpta, hoc videlicet, quod credimus, fieri posse, ut quis sit idoneus ad prophetiam, et se ad illam decenter praeparet, et tamen non prophetet propter voluntatem et beneplacitum divinum.

³⁾ Mosis Maimon. Tore Nebuchim Par. II, cap. 32. Fundamentum namque hujus rei et principium, quod nos quoque requirimus, est dispositio vel dexteritas naturalis, et perfectio tam in moribus et qualitatibus externis, quam in rationalibus et intellectualibus.

самъ пожелаетъ и когда пожелаетъ, если только онъ совершенъ“ („quod Deus ad prophetandum excitet eum, quem ipse vult, et quando vult, si modo perfectus fuerit et excellat“ ¹⁾). Очевидно, этотъ философскій образъ разсужденія въ той формѣ, какъ онъ являлся еще гораздо ранѣе, въ классическое время, напр., у Аммонія ²⁾, удовлетворялъ своей цѣли, между тѣмъ какъ у иудейскихъ учителей онъ заключаетъ многія очевидныя противорѣчія. Слабы также и другіе иудейскіе учителя: Р. Ниссимъ (1040), Р. Хасдай, и другіе, которые пытались разрѣшить эти противорѣчія, желая спасти талмудическое опредѣленіе пророческаго вдохновенія. Нельзя считать серьезными искусственныя предположенія этихъ учителей, будто выраженные въ Талмудѣ требованія относительно пророковъ указываютъ только на послѣдствія пророческаго вдохновенія и призванія, на средства для большаго успѣха ихъ посланничества къ народу ³⁾. Только тѣ учителя могли спасти, хотя отчасти, библейское пониманіе вдохновенія, которые совершенно отказывались отъ философской точки зрѣнія Маймонида. Такъ Іосифъ Альбо справедливо удивляется, почему не всѣ философы могутъ быть пророками, если пророчество принадлежитъ къ разряду естественныхъ дарованій (ענין נבואה=dvar tave); онъ не сомнѣвается поэтому что пророчество обусловливается милостивою волею Божіею ⁴⁾.

Указанныя колебанія между двумя принципами: естественнымъ и сверхъестественнымъ, обнаруживаются также въ опредѣленіяхъ средневѣковыми раввинами состоянія пророческаго духа во время вдохновенія. Оно описывается ими не только какъ страдательное, но и какъ экстатическое въ строгомъ значеніи этого слова. Всякое видѣніе (חזיון=hasin), по словамъ Маймонида, соединено съ паническимъ страхомъ; всѣ чувства при этомъ успокаиваются отъ своихъ отравленій и только тогда начинаетъ свое дѣйствіе „intellectus agens“ ⁵⁾. Въ доказа-

¹⁾ Mosis Maimou. More Nebuchim. loc. cit. (pag. 266 edit. Buxtorf.).

²⁾ Plutarch de defectu oraculorum, cap. 40; inspir. c. 46.

³⁾ Срав. Seder Olam: Commentario perpetuo illustravit Jo. Meuer in cap. XV, § p. 721 и др.

⁴⁾ Joseph Albo Ikkarim. Par. III, cap. 8 (fol. m. 69).

⁵⁾ Mosis Maimonidis More Nebuchim Par. II, cap. 41. „Est terror quidam

тельство этого, Маймонидъ ссылается на описаніе экстаза у пророка Давида (Дан. X, 8—9): „И остался я одинъ смотрѣть на великое видѣніе, но во мнѣ не осталось крѣпости и видъ лица моего чрезвычайно измѣнился, не стало во мнѣ бодрости... и въ оцѣпененіи пальъ я на лицо мое“. Безъ сомнѣнія, здѣсь идетъ рѣчь объ экстазѣ, но нѣтъ рѣшительно никакихъ основаній смотрѣть на него, какъ норму для всякаго вообще пророческаго состоянія и даже для видѣній. Въ очевидномъ противорѣчій съ этимъ стоитъ другое, заимствованное изъ Талмуда, опредѣленіе, по которому всѣ пророки предсказывали только тогда, когда находились въ спокойствіи и радостномъ состояніи, а не при разстройствѣ чувствъ и печали ¹⁾. Оба опредѣленія можно разсматривать, какъ несовершенныя попытки разъединить то, что въ св. Писаніи соединено подъ общимъ именемъ „пророкъ“. Въ средніе вѣка было еще третье опредѣленіе пророческаго состоянія, основанное на узкомъ пониманіи пророчества; по нему, откровеніе сообщалось пророкамъ только въ образахъ и аллегорическихъ формахъ, при чемъ немедленно же объясненіе, смыслъ ихъ запечатлѣвались съ сердцахъ пророковъ ²⁾.

Для того, чтобы опредѣлить свойства всѣхъ вообще пророковъ и превосходство надъ ними Моисея, какъ жизненнаго корня всякаго пророчества во Израилѣ, средневѣковые равнины ссылались на слова Іеговы къ Моисею (Числ. XII, 6—8). „Если бываетъ у васъ пророкъ Господень, то я открываюсь ему въ видѣніяхъ, во снѣ говорю съ нимъ; но не такъ съ рабомъ Моимъ Моисеемъ; онъ вѣренъ во всемъ дому Моемъ. Устами къ устами говорю Я съ нимъ и явно, а не въ гаданіяхъ; и образъ Господа онъ видитъ“. Изъ этихъ выраженій дѣлаютъ тотъ выводъ, что, кромѣ указанныхъ здѣсь двухъ формъ пророческаго вдохновенія: видѣнія и сновидѣнія,—третьяго нѣтъ ³⁾. Въ обо-

panicus, qui occupat prophetam inter vigilandum... in tali autem negotio sensus omnes a suis functionibus quiescunt“.

¹⁾ Mosis Maimonidis. Iesode ha—Torah cap. VII. 5.

²⁾ Ibidem. Iesode—ha—Torah cap. VII, 4 More Nebuchim, Pars II, cap. 43.

³⁾ Mosis Maimonidis More Nebuchim Par. II cap. 43. „Praeterea non datur modus aliquis tertius praeter illos, quos Lex in decantato illo loco reccuset: In visione me notum faciam ei, in somnio loquar cum eo“.

ихъ этихъ формахъ пророчество имѣеть различныя степени ясности, но никогда не возвышается до того совершенства, которое было удѣломъ одного Моисея. Только онъ одинъ говорилъ съ Богомъ устами къ устамъ (Числ. XII, 8), лицомъ къ лицу (Исх. XXXIII, 11), какъ человѣкъ бесѣдуетъ съ друзьями¹⁾; только онъ одинъ видѣлъ подобіе Господа (Числ. XII, 8); только о немъ одномъ и говорится: „И не было болѣе у Израиля пророка такого, какъ Моисей, котораго Господь зналъ лицомъ къ лицу“ (Втор. XXXIV, 10). На немъ почивало пророческое вдохновеніе постоянно, такъ что ему не было нужды предрасполагать себя къ нему (Числ. IX, 8); во вдохновеніи Моисея не имѣло мѣсто отчужденіе мысли и прекращеніе чувствованій (*abalienatio mentis, deliquium sensum*), что было существеннымъ свойствомъ всякаго вдохновеннаго пророка. Онъ понималъ слова пророчества, когда они ему предлагались, и однако пребывалъ въ полномъ покоѣ; познанія его утверждались на свѣтѣ вѣчности²⁾. Подобное ученіе, очевидно, заключаетъ въ себѣ не мало крайностей, такъ какъ всѣ приведенныя мѣста имѣють отношеніе не только къ Моисею, но и прообразовательное ко Христу, что вполне подтверждается христіанскимъ объясненіемъ словъ Іеговы: „Я воздвигну пророка изъ среды братьевъ ихъ такого, какъ и ты“ (Втор. XVIII, 18). Едва ли далѣе справедливо полагать въ основу ученія о вдохновеніи опредѣленіе состоянія пророка, а не болѣе широкое понятіе о Божественномъ Откровеніи и домостроительствѣ спасенія человѣка. Наконецъ, допуская различныя степени ясности въ пророческомъ вдохновеніи, іудейскіе раввины и учителя обнаруживаютъ явную склонность къ злоупотребленію этимъ: меньшую степень ясности они усвояютъ именно тѣмъ частямъ пророчествъ, которыя наиболѣе выразительно говорятъ о Лицѣ и царствѣ Христа.

Основываясь на вышеизложенномъ понятіи о пророчествѣ,

¹⁾ Слѣдовательно, заключаютъ отсюда іудейскіе учителя, безъ посредства ангела. Объ ангелахъ (или *Ischim*), которые были посредниками пророчествъ, См. *Iesode ha-Torah* сар. VII, 2.

²⁾ Всѣ эти опредѣленія особенно пространно излагаются у Моисея Маймонда. *Iesode ha-Torah*; сар. VII, 6—9. Срав. *Iebamoth*, fol. 49, b. (*Mosen prophetae per speculum lucidum*).

его происхожденіи, состояніи вдохновенныхъ лицъ и ихъ свойствахъ, іудейская теорія допускаетъ нѣсколько степеней вдохновенія. Такъ Моисей Маймонидъ насчитываетъ ихъ до одиннадцати, при чемъ первыя двѣ степени причисляетъ къ пророчеству въ не собственномъ смыслѣ ¹⁾; Иосифъ Альбо ограничивается четырьмя ²⁾; Исаакъ же Абарбавель принимаетъ только три, включая сюда и пророчество Моисея ³⁾. Съ этимъ дѣленіемъ они ставятъ въ связь и раздѣленіе Ветхаго Завета на три части: *Torah*, *Nebiim* и *Ketubim*. *Torah* свойственна самая высшая степень пророческаго вдохновенія, и эта часть Библии есть собственно источникъ откровенія; *Nebiim*—представляетъ чистое явленіе пророчества чрезъ видѣніе и сновидѣніе; *Ketubim*—образуетъ двѣ первыя степени вдохновенія, которыя опредѣляются Маймонидомъ особымъ терминомъ, чрезъ *Ruach hakeidesch* (רוח הקודשׁ). Подобная искусственность въ раздѣленіи вдохновенія по родамъ запутываетъ іудейскую теорію въ неразрѣшимыя противорѣчія. Не только Давидъ и Соломонъ, но даже Даніиль, книга котораго „запечатана до послѣдняго времени“, когда многіе прочитаютъ ее, и умножится вѣдѣніе (Дан. XII, 4), отнесены къ низшей степени вдохновенія, ограниченной естественными предсказаніями, и все это исключительно по спекулятивнымъ основаніямъ!! Самый *Ruach hakeidesch* (רוח הקודשׁ), этотъ движущій принципъ *Ketubim*, опредѣляется Маймонидомъ какъ „способность человѣка изрекать слова мудрости, святости, увѣщанія и хвалы,—вообще все то, что разумѣется подъ нравственною областью—изрекать въ бодрственномъ состояніи и съ несмущенными чувствами“ ⁴⁾ Здѣсь, такимъ образомъ, низшая степень вдохно-

¹⁾ Mosis Maimonidis. More Nebuchim, P. II, cap. 45. „Primus gradus est, cum quis auxilio divino ita instructus est et praeditus, ut eo moveatur et animetur ad magnum et heroicum aliquod facinus perpetrandum (hic est gradus Iudicium Israelis omnium). Secundus gradus est, cum homo in se sentit rem vel facultatem aliquam exoriri et super se quiescere, quae eum impellit ad loquendum, ita ut loquatur vel de scientiis et artibus, vel Psalmos et Hymnos, vel utilia ac salutaria recte vivendi praecepta, vel res politicas et civiles, vel denique divinas“.

²⁾ Ioseph Albo Ikkarim. P. III, cap. 8.

³⁾ Iсаак Aбарбан. Commentar. in Daniel Font. IV, pal. I.

⁴⁾ Mosis Maimonidis loc. cit. Js. Aбарбанел Comment. in Daniel, Font. XVII.

венія смѣшивается съ высшею, которая описывается какъ видѣніе. Для уничтоженія неразрѣшимыхъ трудностей іудейская теорія вынуждается иногда прибѣгать къ крайне-искусственнымъ толкованіямъ св. текста. Если Давидъ часто свидѣтельствуеъ, что Господь сообщилъ ему откровеніе или говорилъ ему, (какъ, напр., въ знаменательномъ изреченіи 2 Цар. XXIII, 2), то это будто бы не обозначаетъ дѣйствительнаго пророчества, а скорѣе указываетъ, что Господь наставлялъ его чрезъ другого пророка или даже даровалъ ему какое-либо благо ¹⁾. Понятно, что слабость этой теоріи не могла укрыться отъ взоровъ позднѣйшихъ учителей и прежде всего Абарбанеля. Въ своемъ комментарий на книгу пр. Даніила онъ старается частью спасти понятіе „Ruach hakeidesch“, частью ослабить слѣдующій изъ этой теоріи выводъ, будто пророчество Даніила основывалось единственно на его естественныхъ силахъ ²⁾. Изъ одного мѣста Талмуда, гдѣ именно обозначается отношеніе Даніила къ остальнымъ пророкамъ ³⁾, нѣкоторые изъ іудейскихъ раввиновъ дѣлаютъ слѣдующій выводъ: принятое дѣленіе Библии на *Torah*, *Nebiim* и *Ketubim* въ двухъ послѣднихъ своихъ членахъ имѣетъ совершенно другія основанія, нежели различіе степеней вдохновенія. Они именно отличаютъ пророковъ, которые проповѣдывали народу послѣ выразительнаго посланничества Іеговы, отъ тѣхъ, которые такого порученія отъ Него не получали, но обладали, однако, даромъ пророчества въ высшей степени, какъ напр. Даніиль ⁴⁾. Благодаря такому разрѣшенію вопроса, эта теорія вступаетъ уже на христіанскій путь, но тогда необходимо принять совершенно иную точку зрѣнія и другое основаніе.

Д. Леонардовъ.

¹⁾ Mosis Maimonidis. More Nebuchim Par. II cap. 45 (pag. 316 edit. Buxtorf).

²⁾ Isaac Abarbanel Comment. in Daniel, Font. III, palm 1—3.

³⁾ Megillah fol 3, a. „Illi (Haggaeus, Zacharias et Malachias) erant ipso (Daniele) praestantiores, et ipse erat praestantior illis. Illi erant Daniele praestantiores, quia erant prophetae, Daniel vero non erat propheta; et tamen illis praestantior erat, quia ipse videbat visionem, illi vero non videbant.

⁴⁾ Степень вдохновенія Даніила названа Талмудистами: Spiritus Dei et visio Omnipotentis. Справ. Io. Meyer къ Seder Olam Ioc. cit p. 990 f.

Салтооточеское воззрѣніе на значеніе научнаго и фило- софскаго образованія и на отношеніе вѣры къ знанію.

(Продолженіе *).

5. Взглядъ на образованіе и отношеніе между вѣрой и знаніемъ Оригена.

Образованіе Оригена. Взглядъ Оригена на философію, гдѣ содержащую въ себѣ много обидѣхъ съ христіанствомъ истинъ. Причины познанія истинны значеніями, по мнѣнію Оригена. Отношеніе Оригена къ общему и философскому образованію. Взглядъ на отношеніе между вѣрой и знаніемъ. Необходимость и разумность христіанской вѣры. Тѣсное взаимосообщеніе между вѣрой и разумомъ. Принципъ, дающій Оригену хотѣлъ (въ теоріи) руководиться при созданіи христіанской науки. Недостатки этого принципа и происшедшія вслѣдствіе сего печальныя результаты къ самой Оригеновой системѣ христіанскаго знанія. Заслуга Оригена.—Заключеніе ко взгляду всѣхъ восточныхъ аполлогетовъ II—III вв. на значеніе образованія и отношеніе между вѣрой и зданіемъ.

Намъ нѣтъ нужды останавливаться на біографіи Оригена: рѣдко кому неизвѣстна его поразительная энергія и обширная ученость, его многотрудная и страдальческая жизнь, его плодотворнѣйшая для христіанской Церкви дѣятельность. Мы должны здѣсь лишь упомянуть о его философскомъ образованіи. Отъ природы одаренной геніальнѣйшими способностями, Оригенъ получилъ отличное и обширнѣйшее образованіе. Первымъ преподавателемъ, подъ руководствомъ котораго началъ онъ изучать греческія науки и Св. Писаніе, былъ его отецъ, александрійскій риторъ Леонидъ ¹⁾. Но особенно благотворное вліяніе на философское развитіе отъ природы спекулятивнаго ума

* См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1898 г., № 15.

¹⁾ Евсевій, Церк. Ист. кн. VI, гл. 2, стр. 295—298 (СПБ., 1858 г.).

Оригена имѣли его послѣдующіе учителя: Климентъ Александрійскій и знаменитый неоплатоникъ Аммоній Саккасъ. Подъ ихъ руководствомъ Оригенъ въ совершенствѣ изучилъ энциклопедическія науки—арифметику, геометрію, музыку, грамматику, реторику, діалектику, и особенно философію. По словамъ Порфирія (ученика Плотина), онъ „постоянно обращался съ Платономъ, много занимался книгами Нуменія и Кронія, Аполлофана, Лонгина и Модерата, Никомаха, знаменитѣйшихъ пифагорейцевъ; пользовался также сочиненіями стоиковъ—Дидарона и Корнута“¹⁾. Благодаря разумному чтенію сочиненій, подобныхъ писателей, Оригенъ достигъ такой учености, что къ нему съ уваженіемъ относились самыя враги христіанства; нѣкоторые изъ нихъ присылали ему для просмотра и оцѣнки свои сочиненія, а иногда даже посвящали ихъ его имени²⁾. Получивъ такое то солидное образованіе, пылкій и энергичный отъ природы³⁾, Оригенъ и рѣшилъ осуществить на дѣлѣ великую мысль своего наставника Климента—соединить вѣру съ знаніемъ. Въ возможности такого соединенія вѣры и знанія Оригенъ не сомнѣвался. Вѣдъ онъ держался совершенно одинаковыхъ съ Климентомъ возрѣній на отношеніе знанія, или, лучше, философіи—его представительницы—къ христіанству. Чтобы убѣдиться въ этомъ, изложимъ здѣсь взглядъ Оригена на отношеніе философіи къ христіанству; но, въ виду согласія этого взгляда со взглядомъ Климента, изложимъ съ возможною краткостію.

Подобно Клименту, Оригенъ видѣлъ въ языческой философіи много истинъ, сходныхъ съ христіанскимъ ученіемъ. „Правда“, говоритъ онъ въ одномъ мѣстѣ, „философія была источникомъ многихъ недоразумѣній и ересей, но тѣмъ не менѣе она далеко не во всѣхъ своихъ пунктахъ расходится съ истиною, открытою Богомъ въ Законѣ и Евангеліи“⁴⁾... Въ

1) Ibid. VI, 19, стр. 322.

2) Евсевій, Церк. Ист. кн. VI, гл. 18—19, стр. 319—320; Ср. Hieron. De viris illustribus, с. 54.

3) Евсевій, Церк. Ист. VI, 2 гл., стр. 295—296.

4) „Philosophia enim neque in omnibus legi Dei contraria est, neque in omnibus consona. Multi enim philosophorum unum esse Deum, qui cuncta creaverit scribunt. In hoc *consentium* legi Dei. Aliquantum etiam hoc addiderunt, quod Deus

другомъ мѣстѣ Оригенъ, приведа выдержку изъ Платона, говоритъ: „и однако тѣ самыя, которые писали такія слова о первомъ благѣ, ходять въ Пирей молиться Артемидѣ, какъ Богу, и присутствовать при торжествѣ, совершаемомъ людьми простыми; тѣ, которые такъ философствовали о душѣ и изображали блаженство добродѣтельной жизни, оставивъ великіе предметы, которые Богъ возлюбилъ имъ, мудрствуютъ о низкомъ и ничтожномъ и привосятъ плѣтуха въ жертву Эскулану; тѣ, которые презрѣли въ невидимое Божіе и въ идеи оныя созданія міра и сѣвозъ видимыя вещи, отъ которыхъ они восходили къ умосовершаемому, и не худо совершали въ чужую силу Его и Божество, тѣмъ не менѣе осуетились въ умствованіяхъ своихъ и несмысленно сардице ихъ вращается во мракѣ и невѣдѣніи истиннаго благопочтанія“¹⁾. Но особенно много сходныхъ съ христіанскими истинъ было высказано, по мнѣнію Оригена, философами о нравственной и добродѣтельной жизни²⁾. Въ этомъ отношеніи Оригенъ уже не довольствуется простымъ указаніемъ на существованіе истины въ философскихъ ученіяхъ, но даже старается доказать нравственную необходимость такого явленія. Если бы каждый человѣкъ, думаетъ онъ, не имѣлъ возможности познавать нравственно доброе, то Богъ не имѣлъ бы права ни награждать, ни наказывать за человѣческіе поступки³⁾, а тогда, слѣдовательно, не могло бы быть рѣчи и о мздовоздавніи... Но какъ же, спрашивается, слѣдуетъ объяснять это сходство философіи съ христіанствомъ? Откуда въ первой, мысли послѣдняго?

На этотъ вопросъ Оригенъ отвѣчаетъ своимъ ученіемъ, съ одной стороны, о томъ общемъ чувствѣ истины, которое врождено каждому человѣку, съ другой,—о высшемъ, божественномъ озареніи и просвѣщеніи этого чувства Самимъ Богомъ. По мнѣнію Оригена, человѣческой природѣ вредены нѣкоторыя всеобщія идеи, какъ-то: идеи Бога и Его совершенствъ, *cuncta per Verbum suum effecerit, et regar, et Verbum Dei sit, quo cuncta moderentur. In hoc non solum legi, sed etiam Evangelііis consona scribunt. Moralіs vero et physica, quae dicitur philosophia, pene omnia quae nostra sunt sentiant*“ (In Genesisim homil. XIV. Migne t. XII, 237—238 col.).

¹⁾ Contra Cels. VI, 3, 4.

²⁾ Ibid. VIII, 52; Cp. I, 5; VII, 49; VII, 59.

³⁾ Ibid. I, 4.

идей нравственных и т. п. ¹⁾ Какъ начертанныя въ человѣческомъ сердцѣ божественнымъ перомъ ²⁾, эти идеи иногда не исчезаютъ въ человѣческомъ духѣ совершенно, но лишь иногда на время помрачаются, чтобы потомъ, подымяніемъ божественнаго же озаренія ³⁾, снова возникнуть въ самомъ зломъ и чистомъ свѣтѣ ⁴⁾. Оба указаннаго способа божественнаго вспоможенія челоѣку при познании истины, — и наследіе въ челоѣческомъ умѣ общины идей и первоначальныхъ истинъ, и постоянно продолжающееся просвѣщеніе ума, при раскрытіи челоѣкомъ этихъ идей, — Оригенъ, подобно своимъ предшественникамъ восточнымъ апологетамъ, относитъ не къ кому иному, какъ къ Божественному Слову, Логосу, дѣйствовавшему чрезъ патриарховъ, пророковъ и Иисуса Христа ⁵⁾.

Но, подобно своимъ же предшественникамъ восточнымъ апологетамъ, и Оригенъ не удовлетворился лишь приведеннымъ объясненіемъ способа познания истины философами. Такъ какъ враги христіанства, съ которыми приходилось Оригену имѣть дѣло, упрекали христіанъ въ заимствованіи ученія изъ Платона, то Оригенъ пытался доказать, что не христіанство заимствовало что-либо у философіи, а наоборотъ, сама философія — у иудейскаго Откровенія ⁶⁾. Не нужно замѣтить, что глубокой умъ и обширная ученость Оригена, вѣроятно, подталкивали ему, что утверждать мысль о заимствованіи философами истины изъ Откровенія значитъ въ некоторомъ смыслѣ противорѣчить ранѣе высказанной мысли — о дѣйствіи Логоса на язычниковъ, какъ способъ познания ими истины. Поэтому-то, вѣроятно, Оригенъ и высказывалъ мысль о заимствованіи язычниками истинъ изъ Откровенія не съ такою твердостью и рѣшительностью, съ какою его предшественники, но въ высшей степени осторожно. „Я не отвергаю“, говоритъ онъ, напр., „что Платонъ, какъ писали некоторые, отъ какихъ-нибудь евреевъ узналъ сказанное имъ въ Федръ и, прочитавъ въ пророческихъ изреченіяхъ, написалъ вотъ что“ и т. д. ⁷⁾. Виро-

¹⁾ Contra Celsum, I, I, c. 5. ²⁾ Ibid. I, I. ³⁾ Ibid. lib. XIII. ⁴⁾ De Orat. p. 2.

⁵⁾ Cont. Cels. I, I, c. 4; IV, 3—4; Cp. Migne, t. XII col. 714, in numer homil. XVIII, 8, гдѣ говорится, что „omnis sapientia a Deo sit“.

⁶⁾ Cont. Cels. VI, 47; IV; II; VII, 30.

⁷⁾ Ibid. VI, 19.

чемъ, какъ бы въ данномъ случаѣ Оригенъ ни выразался, для насъ важно собственно не столько такое или иное объясненіе имъ ея свобода познанія истины язычниками, сколько признаніе присутствія истины и въ языческихъ писаніяхъ. Въ самомъ дѣлѣ, если въ языческихъ произведеніяхъ содержатся въ себѣ не мало истины, входящихъ съ христіанскими; то, спрашивается, не имѣютъ ли и они (сочиненія) какого-либо значенія для христіанства, не слѣдуетъ ли христіанину изучать ихъ?

На этотъ вопросъ Оригенъ отвѣчалъ утвердительно. Это видно, прежде всего, изъ того, что такъ называемому общему энциклопедическому образованію онъ отводилъ самое широкое мѣсто въ своихъ школахъ. Такъ какъ изъ разсмотрѣнія того, что преподавалъ Оригенъ въ своихъ школахъ, видно, какіе именно предметы Оригенъ почиталъ полезными и необходимыми для чело-вѣка вообще и христіанина, въ частности, и чего именно онъ хотѣлъ достигнуть отъ преподаванія извѣстнаго предмета, то мы и остановимъ свое вниманіе на самомъ преподаваніи Оригена. Свѣдѣнія объ этомъ преподаваніи сообщаетъ намъ одинъ изъ его учениковъ, св. Григорій Чудотворецъ. Изъ свидѣтельства послѣдняго видно, что Оригенъ, глубоко цѣнившій общее философское образованіе, старался придать ему религіозную, истинно-христіанскую подкладку. Прежде, чѣмъ приступить къ преподаванію, онъ, обычно, немысливалъ своихъ учениковъ при помощи различныхъ вопросовъ, старался, съ одной стороны, опредѣлить ихъ способности, съ другой, — исправить замѣченные недостатки. Этимъ Оригенъ располагалъ и „подготовлялъ ученика къ воспринятію слова истины, и только тогда уже, какъ бы въ хорошо воздѣланную и разрыхленную почву, «пособную сторицею возвратитъ вѣренное ей зерно, сѣялъ въ изобиліи и благоверно сѣмена»¹⁾ (истины). Самое преподаваніе Оригенъ начиналъ съ реторики и діалектики, имѣя въ виду „изострить силу мышленія“²⁾ ученика. За діалектикой слѣдовало естественствѣдніе. Оригенъ обращалъ вниманіе учениковъ на отдѣльные предметы, на ихъ части, на измѣненія и соотношенія самыхъ

¹⁾ Gregorii in Orig. Orat. panegyrica VII. Patrologiae cur. compl. t. X, col. 1074; Справ. „Строматы“ кн. I, гл. 1 (у Мина въ t. VIII, col. 696).

²⁾ Migne, Patr., t. X, p. 7 и 8.

частей, рассматривалъ предметы по группамъ и т. п. Все это дѣлалъ онъ съ тою цѣлю, чтобы „ясностию ученія и разъясненіемъ причинъ сдѣлать болѣе осмысленнымъ и разумнымъ удивленіе и вумзленіе предъ зрѣлищемъ высокаго совершенства, царствующаго въ мірозданіи“. ¹⁾ Далѣе слѣдовали: геометрія, какъ наука, представляющая самыя точныя и неопровержимыя доказательства, ²⁾ и астрономія, чрезъ которую Оригенъ приводилъ учениковъ „къ самой вершинѣ, какъ по нѣкоторой лѣстницѣ, касающейся небесъ, приготовивъ, такимъ образомъ, удобный путь къ небу“. ³⁾ Послѣ этого, такъ сказать, предварительнаго образованія Оригенъ знакомилъ учениковъ съ ученіемъ о нравственности ⁴⁾, причемъ особенно убѣждалъ учениковъ углубляться духомъ самимъ въ себя и проникаться страхомъ Божіимъ ⁵⁾. И только уже послѣ знакомства со всѣми указанными предметами рассматриваемый нами знаменитый учитель приступалъ къ чтенію древнихъ философовъ и поэтовъ, кромѣ, однако, тѣхъ, которые отвергали Бога или Провидѣніе и потому не могли гармонировать съ благочестиво настроеннымъ чувствомъ вѣрующаго ⁶⁾. Заниматься философіей Оригенъ убѣждалъ своихъ учениковъ съ особенной настойчивостию ⁷⁾, съ большими похвалами отвѣчаясь объ этомъ предметѣ: „она (философія) ведетъ къ самопознанію“, говорилъ онъ ученикамъ, „и научаетъ различенію добра и зла; она внушаетъ благоговѣніе къ Творцу вселенной и развиваетъ въ человѣкѣ способности, которыя составляютъ его главное отличіе и достоинство“. Ему даже казалось, что неприлично, неблагочестиво предъ Господомъ ⁸⁾ человѣку, надѣленному разумомъ, этому господину природы, обходиться безъ философій ⁹⁾. Правда, въ едчиненіяхъ

¹⁾ Ibid. п. 8, col. 1077—1078.

²⁾ По словамъ св. Григорія, она была „какъ бы фундаментомъ, самымъ надежнымъ базисомъ“.

³⁾ „βρατόν ἡμῶν τὸν οὐρανὸν παρασκευάσας“—ibid.

⁴⁾ Ibid. IX, col. 1079; также гл. XI.

⁵⁾ „Ἐαυτοῦς γινώσκειν ἐθέλειν τε καὶ πειρᾶσθαι τοῦτο δὴ τὸ ἀριστόν φιλοσοφίας ἔργον“—ibid. col. 1084.

⁶⁾ Ibid. п. XIII, col. 1088.

⁷⁾ Ibid. п. XI, col. 1081: „οὗτός με πρῶτος καὶ μόνος καὶ τὴν ἐλλήνων φιλοσοφίαν προτρέψατο“.

⁸⁾ „ὄλιως γὰρ οὐδ' εὐσεβεῖν εἰς τῶν ὄλων Δεσπότην“. ⁹⁾ Ibid. п. VI col. 1069.

же Оригена мы находимъ одно мѣсто, гдѣ онъ, повидимому, отвергаетъ значеніе философіи въ христіанствѣ. Въ III кн. *Contra Celsum**, опровергая упрекъ Цельса христіанамъ въ ихъ невѣжествѣ и презрѣніи къ наукѣ, Оригенъ замѣчаетъ: „если посмотрѣть на языческую философію, какъ на науку, которая сообщаетъ положительныя свѣдѣнія и изощряетъ умъ въ мышленіи, если разсмотрѣть ее въ ея главныхъ системахъ, тогда невольно придешь къ убѣжденію, что она—жалкая медицина для душъ и жалкихъ врачей доставила человѣчеству. По этому настоятельная нужда предстоить отнять у этихъ врачей больныхъ, которыхъ она никогда не можетъ исцѣлить. Не оказываютъ ли христіане услуги человѣку, когда его освобождаютъ отъ философіи Эпикура... отъ перипатетической... отъ гордаго стоицизма... отъ бредней переселенія душъ ученика Платона? Поступаютъ ли христіане несправедливо, прилагая свои средства исцѣленія послѣ того, какъ въ частности всѣ системы оказались несостоятельными произвести доброе вліяніе на исправленіе человѣческой природы, когда онъ способенъ былъ только вредно дѣйствовать на нее. Но въ приведенномъ мѣстѣ говорится собственно о несостоятельности философскихъ системъ въ матеріальномъ отношеніи сравнительно съ христіанствомъ и о необходимости обращать въ христіанство, какъ абсолютно истинную религію, и философовъ, ученіе которыхъ, на ряду съ частицами истины, все же содержитъ очень много заблужденій. Что Оригенъ не отвергаетъ въ приведенномъ мѣстѣ значенія философіи, какъ средства къ лучшему уясненію самаго христіанскаго ученія, видно изъ его словъ, только что предъ этимъ сказанныхъ: „если хотятъ говорить о истинно-философскомъ обученіи, то христіане *опираются* на немъ и весьма далеки отъ того, чтобы отвергать его; если христіане находятъ, что юности уже достаточно упражнялись въ изученіи предуготовительныхъ наукъ, то стараются именно благодаря этому упражненію поднять ихъ міросозерцаніе до той высоты евангелія, которая для большинства недоступна. Отъ философіи Оригенъ ожидалъ такой большой пользы, что не затруднился даже прямо сказать, что „еслибъ можно было всѣмъ, оставивъ житейскія дѣла, заниматься философіею, то не слѣ-

довало бы никому идти инымъ путемъ, какъ только этимъ¹⁾. Но изученіе философіи, по мысли Оригена, не было цѣлью само по себѣ, а лишь приготовленіемъ, „преддверіемъ“ къ высшимъ занятіямъ—объясненію св. Писанія и раскрытію догматовъ вѣры. „Послѣ остановки въ преддверіи“, говоритъ св. Григорій, „Оригенъ вводилъ насъ въ святилище и раскрывалъ предъ нами священныя книги, какъ садъ, который мнѣ должны были обрабатывать, истинный рай земной, мѣсто отрады и счастья“²⁾. Можно даже сказать, что потому-то Оригенъ и цѣнилъ такъ высоко какъ образованіе вообще, такъ, въ частности и преимущественно, философію, что они были прекраснѣйшимъ средствомъ къ наилучшему пониманію св. Писанія, къ наиболѣе ясному раскрытію христіанскаго ученія. Мысль о такомъ именно значеніи образованія, особенно философіи, для христіанина выражается у Оригена неоднократно. Такъ, въ одномъ своемъ письмѣ, сохраненномъ историкомъ Евсевіемъ, Оригенъ проводитъ мысль, что онъ началъ изучать философію не столько для нея самой, сколько какъ средство къ распространенію и утвержденію христіанской вѣры, къ чему его побуждалъ и примѣръ его предшественниковъ по александрійской школѣ—Пантена и Иракла³⁾. Въ другомъ письмѣ къ своему ученику св. Григорію чудотворцу Оригенъ уже прямо утверждаетъ, что философія служитъ такимъ же отличнѣйшимъ вспомогательнымъ средствомъ при объясненіи св. Писанія, какимъ науки энциклопедическія для самой философіи: „Я желалъ бы“, пишетъ Оригенъ св. Григорію, „чтобы ты всѣми силами твоего таланта совершенно предался христіанскому вѣроученію, какъ такой цѣли, для достиженія которой ты воспользовался бы и греческой философіей и ἐχούλια μαθημάτων, которыя послужили бы для тебя пособіемъ къ христіанскому ученію, и изъ геометріи и астрономіи ты извлекъ бы полезное для объясненія Св. Писанія“⁴⁾. Какъ ученики философовъ говорятъ о геометріи, музыкѣ, грамматикѣ, риторикѣ и астрономіи, какъ о служанкахъ философіи, такъ и

¹⁾ Струнниковъ, Вѣра, какъ увѣренность ч. II, стр. 76, 145.

²⁾ Migne, t. X, n. XIV, XV и XVI.

³⁾ Евсевій, Церк. Истор., VI, 19, стр. 323.

⁴⁾ „χρήσιμα ἑσόμενα εἰς τὴν τῶν ἱερῶν γραφῶν διήγησιν“.

мы скажемъ объ этой самой философіи по отношенію къ христіанскому ученію ¹⁾. Съ меньшей ясностію выражается Оригенъ о роли философіи въ христіанствѣ и въ слѣдующихъ словахъ, которыя для большей точности мы приведемъ въ латинскомъ переводѣ: „Qui tres, ut ego arbitror, imaginem totius philosophiæ tenent, quæ apud eos in tres partes dividitur, logicam, physicam, ethicam, id est rationalem, moralem... Ni ergo omnes in hujuscemodi eruditionibus instituti *veniant ad legem Dei et dicunt: videntes vidimus quia est Dominus tecum*“ ²⁾... Такимъ образомъ, философія и другія науки, по взгляду Оригена, служатъ незамѣнимымъ средствомъ къ наилучшему изученію Св. Писанія и болѣе основательному уясненію христіанской вѣры и божественнаго закона: въ этомъ-то и состоитъ ихъ величайшее значеніе для христіанина.

При такомъ возвышенномъ взглядѣ Оригена на образование, при такомъ твердомъ убѣжденіи въ его несомнѣнной пользы, естественно ожидать, что и при рѣшеніи вопроса объ отношеніи между вѣрой и разумомъ Оригенъ предоставитъ разуму большое значеніе въ области вѣры. Такъ въ дѣйствительности и было. Чтобъ видѣть это, рассмотримъ ученіе Оригена объ отношеніи между вѣрой и знаніемъ. Оно раскрывается намъ преимущественно въ сочиненіи „Противъ Цельса“. Прежде всего, Оригенъ съ замѣчательною находчивостію доказываетъ здѣсь, вопреки взглядамъ Цельса, необходимость вѣры и ея разумность. По мнѣнію Оригена, актъ вѣры или довѣренности обычно предшествуетъ почти всякому человѣческому предпріятію. Безъ вѣры, напр., не рѣшились бы ни на плаваніе, ни на бракосочетаніе, ни на рожденіе дѣтей, ни на посѣвъ. Но если, какъ видно изъ этихъ примѣровъ, вѣра служитъ необходимымъ условіемъ даже для сохраненія человѣческой жизни; то не тѣмъ ли болѣе необходима она тамъ, гдѣ дѣло идетъ о несравненно важнѣйшихъ всѣхъ приведенныхъ примѣровъ дѣлахъ, тамъ, гдѣ говорится о познаніи Того, Кто все сотворилъ, Кто предать себя всякимъ лишеніямъ и даже смерти? Съ другой стороны,

¹⁾ „τοὺθ' ἡμῶς εἰπαμεν καὶ περὶ αὐτῆς φιλοσοφίας πρὸς χριστιανισμόν“ (Orig. *epist. ad Gregorium*, n. 1; Migne, t. XI, col. 88).

²⁾ Migne, t. XII, col. 238.

если каждый вступающій въ какую-либо философскую школу сначала свидѣтельствуетъ свое довѣріе къ ея представителю и безъ такого довѣрія даже не принимается въ школу, то разумно-ли не вѣрить въ То Высшайшее Существо, которое научаетъ всякаго, что только Оно-то и достойно человѣческаго почитанія ¹⁾? Отсюда ясно, что, когда христіанство требуетъ отъ своихъ послѣдователей вѣры, то оно не занимаетъ этимъ какого-либо исключительнаго положенія, но слѣдуетъ общему, самымъ разумомъ указанному, правилу. Впрочемъ, христіанская вѣра не только не противорѣчитъ разуму, но имѣетъ для себя и твердое основаніе и сама вполне разумна. Вѣдь христіанинъ вѣруетъ въ Того, Кто безусловно достоинъ вѣры ²⁾. Такъ какъ предметомъ христіанской вѣры служатъ то проповѣданное пророками и Спасителемъ ученіе, которое Господь еще издавна напечатлѣлъ въ человѣческой душѣ, то, очевидно, христіанская вѣра стоитъ въ полномъ согласіи съ этими прирожденными человѣку идеями ³⁾. Поэтому-то стоитъ только одаренной разумомъ душѣ человѣческой спросить о Богѣ свою натуру, и послѣдняя немедленно отвергнетъ ложно почитаемыхъ боговъ и отыщетъ прирожденное стремленіе къ своему Творцу ⁴⁾. Но если такъ велика связь человѣческой души съ истиной, составляющей предметъ христіанской вѣры, то не очевидно ли, до какой степени разумна и основательна эта вѣра? Не только не противорѣча разуму, но и сама будучи разумной, христіанская вѣра, естественно, не отвергаетъ и научнаго изслѣдованія. Мало того. Она даже требуетъ его, возбуждая своими пророчествами, символами, прообразами и проч. духъ изслѣдованія сильнѣе любой философской системы ⁵⁾. Совершенно несправедливо, поэтому, Цельсъ и его единомышленники считаютъ христіанство врагомъ человѣческой мудрости. Напротивъ, само Св. Писаніе заповѣдуетъ вѣрующимъ стремиться къ мудрости. Оттого-то Ап. Павелъ, перечисляя сообщаемыя Богомъ дары благодати, и поставляетъ на первомъ мѣстѣ слово премудрости, на второмъ, какъ уже нѣчто подчиненное, слово знанія и только на третьемъ—вѣру ⁶⁾. Что Апостолы желали

¹⁾ Contra Celsum, 1. I.

²⁾ Ibid. lib. I, III и VIII.

³⁾ Cont. Cels. lib. III. и I.

⁴⁾ Ibid. 1. I.

⁵⁾ Ibid. lib. III.

⁶⁾ Ibid. III, 46.

имѣть среди вѣрующихъ лицъ разумныхъ, видно также изъ того, что они проповѣдывали истины вѣры Христовой безъ всякихъ основаній и доказательствъ, часто даже одно прикрывая загадкою, другое облакая въ чувственные образы и подобія: „вѣдь они дѣлали это, несомнѣнно, для того“, говоритъ Оригенъ, „чтобы оставить преемникамъ своимъ возможность и мѣсто для упражненія ума ихъ, и чтобы тѣмъ больше возбудить въ нихъ желаніе и исканіе высшей мудрости“¹⁾. Правда, и Ап. Павелъ въ одномъ мѣстѣ (1 Кор. I, 19) называетъ мудрость глупостью, но онъ разумѣетъ тамъ мудрость міра сего. Но вѣдь эта мудрость, дѣйствительно, и есть глупость, такъ какъ относится только къ чувственному, вѣруетъ лишь въ матерію и не восходитъ выше чувственнаго. Но ту мудрость, которая возвышаетъ душу отъ земныхъ вещей къ блаженству въ Богѣ и къ Его царству..., такую мудрость и Апостолъ называетъ мудростію Божію“²⁾. Изъ всѣхъ этихъ разсужденій Оригена видно, что, по его взгляду, какъ и по взгляду Климента, между вѣрой и знаніемъ не только нѣтъ никакого противорѣчія, но существуетъ даже самое тѣсное и живое взаимоотношеніе: вѣра, не подавляя знанія, имѣетъ разумныя основанія, знаніе жъ, не отвергая вѣры, въ высшихъ областяхъ само основывается на вѣрѣ. Отсюда для Оригена была совершенно очевидна возможность и даже необходимость соединенія христіанской вѣры съ знаніемъ, или возведенія христіанскаго ученія въ строго-логическую систему знанія. Какимъ же критеріемъ, принципомъ слѣдовало руководиться, по его взгляду, при выполненіи этой, самой исторіей указанной александрійской школы, задачи?

Принципъ, какого хотѣлъ держаться Оригенъ при своей великой работѣ, былъ совершенно вѣрный, строго-православный. Именно: разногласіе мнѣній относительно не только второстепенныхъ, но и главнѣйшихъ вопросовъ знанія побуждало Оригена искать непоколебимую основу для испытующаго разума

¹⁾ „ut studiosiores quique ex posteris suis qui amatores essent sapientiae exercitium habere possent, in quo ingenii sui fructum ostenderent, hi videlicet, qui dignos se et capaces ad recipiendam sapientiam praeperarent“ („De principiis“, Migne, col. 116—117, t. XI; Справ. Contr. Cels. III, 46.

²⁾ Cont. Cels. III, 47.

въ св. Писаніи, „cujus eruditio atque industria incorporabilibus omnes reliquas disciplinas supereminet modis“¹⁾, которое „a Spiritu Sancto inspirata est“²⁾, и въ св. Преданіи³⁾. Но, къ сожалѣнію, удержать Оригена на строго-христіанской точкѣ зрѣнія этотъ принципъ все-таки не могъ. Дѣло въ томъ, что Оригенъ, желавшій получить разумный отвѣтъ на *сѣи* вопросы ума о вѣрѣ, нѣсколько своеобразно понималъ какъ св. Писаніе, такъ и св. Преданіе. Какъ мы уже видѣли, по его взгляду, христіанскія истины изложены въ св. Писаніи безъ всякихъ основаній и доказательствъ, отыскивать которыхъ долженъ самъ человѣкъ. Критеріемъ, какимъ нужно руководиться при отыскиваніи *внѣшнихъ* основаній и доказательствъ, должно служить, по мнѣнію Оригена, преданіе. Но, разумѣется, и преданіе,—особенно существовавшее то времена Оригена, когда церковь еще не успѣла высказать о многихъ пунктахъ христіанскаго ученія своего рѣшительнаго мнѣнія,—не могло дать отвѣта *на всѣ* вопросы человеческого ума, испытующаго ученіе вѣры. Поэтому Оригенъ, во что бы то ни стало, желавшій получить отвѣтъ на вопросы „почему“ и „для чего“ христіанство учить о томъ или другомъ предметѣ такъ, а не иначе, могъ достигнуть этого; очевидно, только признавъ разумъ и знаніе *внѣшнимъ* критеріемъ истины и самой вѣры. Такимъ рационалистическимъ критеріемъ, вопреки своимъ теоретическимъ разсужденіямъ, Оригенъ, къ сожалѣнію, действительно, и воспользовался на практикѣ—при созданіи своей системы христіанскаго ученія. Это видно, прежде всего, изъ того способа толкованія Св. Писанія, къ которому прибѣгалъ Оригенъ. Стараясь объединить христіанство съ наукой, Оригенъ, конечно, не могъ не замѣтить, что Св. Писаніе и наука въ нѣкоторыхъ пунктахъ совершенно между собою расходятся, такъ что прямой и ясный смыслъ св. Писанія иногда вовсе не даетъ права на соединеніе этихъ двухъ элементовъ. Желая,

¹⁾ Peri archōn, t. I, c. 4 (Migne, t. XI, col. 156).

²⁾ Peri archōn, t. I, c. 8 et lib. IV, p. 1—8; Praefatio, p. 10.

³⁾ „Servetur vero ecclesiastica praedicatio per successionis ordinem ab apostolis tradita, et usque ad praesens in Ecclesiis permanens: illa sola credenda est veritas, quae in nullo ab ecclesiastica et apostolica discordat traditione“.—(Ibid. Praefat. p. 2, Migne, t. XI, cl. 116.

не смотря на это, все-таки объединить христіанство съ наукой, Оригенъ, очевидно, долженъ былъ подыскать въ св. Писаніи другой, болѣе широкій и глубокій смыслъ, который бы подтверждалъ все, что хотѣлось подтвердить изслѣдователю. Такъ Оригенъ и поступалъ, пользуясь, подобно своимъ предшественникамъ и соотечественникамъ Фидону, Пантену и Клименту, аллегорическимъ толкованіемъ св. Писанія. Развивъ цѣлую теорію объ аллегорическомъ способѣ толкованія св. Писанія ¹⁾ и пользуясь этимъ способомъ съ болѣею неумѣренностію и крайностію, Оригенъ, естественно, и въ свою систему христіанскаго ученія внесъ много ошибокъ и заблужденій. Горячо почитая Платона, видя въ немъ предвѣстника христіанства и въ то же время обладая и самъ замѣчательнымъ спекулятивнымъ умомъ, Оригенъ развилъ въ этой системѣ идеализмъ Платона до недопустимой въ христіанствѣ крайности. Унижая иногда, въ слѣдъ за Платономъ, не только тѣлесность, но и реальность, и отрѣщаясь отъ дѣйствительности, Оригенъ не рѣдко погружается здѣсь всецѣло въ міръ идеальный, поставляя на мѣсто дѣйствительности пустую химеру, мечту. Оттого-то въ общемъ его система болѣе походитъ на какую-нибудь философскую систему идеалиста, чѣмъ на религиозную систему христіанскаго вѣроученія. Такъ какъ примѣръ Оригена показываетъ, къ какимъ печальнымъ результатамъ приводитъ въ ученыхъ занятіяхъ извѣстное пристрастіе къ разуму, то, не излагая всей его догматической и нравственной системы, укажемъ вкратцѣ хотя тѣ ея пункты, въ которыхъ съ особенной ясностію отразилось пагубное вліяніе мажорнаго довѣрія автора системы къ разуму. На этихъ злополучныхъ пунктахъ лежитъ печать древней философіи, особенно Платоновой, ея пантеистическимъ духомъ вѣетъ отъ нихъ. Платоновское вліяніе видно у Оригена уже въ самомъ понятіи о Богѣ, который является у него какою-то абстракціей, существостію, неспособною войти въ непосредственное отношеніе съ міромъ явленій ²⁾. Такое неопредѣленное понятіе о Богѣ по-

¹⁾ Краткое изложеніе этой теоріи можно видѣть, напримѣръ, у Дмитревскаго, въ его книгѣ „Александрійская школа“, стр. 90—94.

²⁾ Περὶ ἀρχῶν I, 6.

вело Оригена къ философской окраскѣ ученія и о Логосѣ, который является у Оригена посредникомъ между Богомъ и міромъ и иногда понимается даже въ смыслѣ Платонова міра идей ¹⁾. То же платоновское понятіе неизвѣняемости Божіей заставило Оригена допустить если не вѣчность міра, то—міровъ, а также вѣчность творенія ²⁾. Всѣ разумныя существа, по взгляду Оригена, были сотворены по достоинству равными между собою и одинаково способны и къ добру и къ злу. Когда нѣкоторые изъ этихъ существъ отпали отъ Бога, то они были низведены въ низшія сферы бытія и сдѣлались, смотря по степени своего удаленія отъ Бога, одни ангелами, другіе—душами людей, иные—демонами и приняли на себя болѣе или менѣе тонкія тѣла ³⁾. Такъ образовался видимый матеріальный міръ, въ который падшіе духи были посланы для очищенія ⁴⁾. Когда очищеніе духовъ окончится, они снова возвратятся въ первобытное состояніе, а поэтому не будетъ и вѣчности адскихъ мученій ⁵⁾. Вотъ наиболѣе выдающіяся особенности философско-догматической системы Оригена. Они съ очевидностію свидѣлствуютъ, что Оригенъ, не разъ заявлявшій на словахъ объ ограниченности человѣческаго ума ⁶⁾, предпринявшій грандіознѣйшую попытку создать науку богословія на прочномъ основаніи церковнаго преданія ⁷⁾, на самомъ дѣлѣ не устоялъ на этой почвѣ, слишкомъ увлекся довѣріемъ къ разуму и далъ ему преобладающее значеніе въ своей системѣ. Такъ, вслѣдствіе рационалистическаго принципа, положеннаго Оригеномъ въ основу его богословской системы, разошлась практика Оригена, какъ и его учителя Климента, съ его теорією.

Но какъ бы ни были велики ошибки Оригена, не смотря на это, его заслуга для Церкви почти неизмѣрима. Рано или поздно, но кто-нибудь изъ ученыхъ представителей христіанской Церкви долженъ былъ осуществить самой жизнью поставленную послѣдователямъ христіанства задачу—привести хри-

¹⁾ Ibid. Lib. 1; II; Contra Cels. lib. V и VI.

²⁾ Περὶ ἀρχῶν, I, II, с. 3 и 9; III. 5 и др.

³⁾ Περὶ ἀρχῶν, II, 9. ⁴⁾ Ibid. II, 3.

⁵⁾ Ibid. III, 5.

⁶⁾ Ibid. I, с. 6, п. 4; II, 2, 2 и мн. др.

⁷⁾ Ibid. praefat. п. 2. (t. XI, col. 115—116).

стіанское вѣроученіе въ одну стройную, логически развивающуюся изъ одного общаго начала, систему и тѣмъ показать на самомъ дѣлѣ, что христіанство дѣйствительно можетъ стать средоточіемъ и основою всего человѣческаго знанія, стать выше всѣхъ другихъ міросозерцаній. Оригенъ, хотя и съ нѣкоторыми недостатками, но первый выполнилъ эту задачу, показавъ въ то же время тотъ путь, которымъ должна идти христіанская наука, чтобы христіанство могло сдѣлаться всемірною религіею. До какой степени въ этомъ отношеніи велика заслуга Оригена, видно изъ того, что его догматическая система стоитъ совершенно одиноко во всей христіанской письменности четырехъ первыхъ вѣковъ: лишь въ V в. появилось превосходящее Оригеново „*Περὶ ἀρχῶν*“ знаменитое сочиненіе бл. Августина „*De civitate Dei*“.

Изъ изложеннаго нами взгляда восточныхъ апологетовъ, отцевъ и учителей Церкви II—III в.в. на образованіе, мы видимъ, что всѣ они, кромѣ такихъ исключительныхъ личностей, какъ Таціанъ и Ермій, благосклонно относились къ образованію и особенно философіи: усердно занимались изученіемъ языческихъ писателей до своего обращенія въ христіанство, нѣкоторые не оставляли философской мантии и по обращеніи, а нѣкоторые даже содержали и философскія школы для преподаванія философіи христіанскому юношеству и всѣмъ желающимъ. Выстъ съ этимъ мы видимъ, какъ разсмотрѣнные нами писатели постепенно, какъ бы по частямъ, выясняли вопросъ о значеніи образованія и его отношенія къ вѣрѣ. Такъ, апологеты II в., желая доказать мысль о совмѣстности образованія съ христіанствомъ, старались лишь раскрыть и обосновать мысль о нѣкоторомъ сходствѣ философіи и христіанскаго Откровенія и указать причины этого явленія (всѣ кромѣ Таціана и Ермія); признавъ же эту мысль, они, хотя еще и не дѣлали изъ нея въ теоріи прямыхъ выводовъ къ значенію образованія въ христіанствѣ, но на дѣлѣ уже пользовались этимъ образованіемъ, какъ наилучшимъ апологетическимъ и полемическимъ орудіемъ въ борьбѣ со врагами христіанства и незамѣнимымъ средствомъ для раскрытія и уясненія самого христіанскаго ученія (Иустинъ,

Аенинагоръ, Теофилъ Антиохійскій и др.). Въ концѣ II и началѣ III в., знаменитый Александрійскій наставникъ Климентъ обосновалъ съ особенной обстоятельностью тѣ пункты въ вопросѣ о значеніи образованія и его отношеніи къ вѣрѣ, которые были уже нѣсколько уяснены и въ трудахъ предшествовавшихъ восточныхъ писателей, подвергъ вмѣстѣ съ тѣмъ обстоятельному теоретическому обсужденію и вопросъ о значеніи образованія для христіанина; вмѣстѣ съ тѣмъ, желая примирить вѣру и знаніе, онъ же создалъ цѣлую теорію и объ отношеніи между вѣрой и знаніемъ, хотя еще и не успѣлъ построить на этой теоріи самой христіанской науки. Наконецъ, его гениальный ученикъ и преемникъ Оригенъ, совершенно раздѣляя почти всѣ мысли своего учителя о значеніи образованія и отношеніи вѣры къ знанію, представилъ и самую систему христіанской науки, какъ результатъ соединенія вѣры и знанія. Всѣми этими трудами вполнѣ было доказано, что образованіе не только совместиимо съ христіанствомъ, но можетъ быть для него и очень полезнымъ. Послѣ этого отцамъ IV в., оставалось лишь примкнуть къ этому взгляду на образованіе и постараться исправить тѣ неровности и шероховатости, тѣ преувѣдченія и крайности, которыя на ряду съ вѣрными сужденіями, были внесены разсмотрѣнными нами писателями III в. въ обсужденіе вопроса о значеніи образованія и отношеніи вѣры къ знанію. Конечно, такъ бы отцы IV в. и постудили, если бы, на ряду и одновременно съ разсмотрѣннымъ взглядомъ восточныхъ отцевъ II—III вв. на образованіе не существовало и другого, чуть не противоположнаго, взгляда на этотъ же предметъ,—взгляда, съ которымъ отцамъ IV вѣка приходилось невольно считаться. Мы разумѣемъ взглядъ отцевъ и учителей Церкви такъ называемаго строго-церковнаго направленія. Къ его разсмотрѣнію и перейдемъ.

П. Смирновъ.

(Продолженіе будетъ).

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ ВОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1898.

№ 18.

СЕНТЯБРЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.

1898.

Пістаті вообрен.
Върою разумъваемъ.

Евр. XI. 8

Дозволено цензурою. Харьковь, 30 Сентября 1898 года.

Цензоръ Протоіерей Павел Солтисовъ.

РѢЧЬ

Преосвященнаго Амвросія, Архієпископа Харьковскаго,

въ день Святаго Апостола и Евангелиста Іоанна Богослода ¹⁾).

О высшемъ началѣ христіанской любви и благотворительности.

*Возлюбленніи! возлюбимъ другъ
друга, яко любви отъ Бога есть
(1 Іоан. 4, 7).*

Одно изъ утѣшительныхъ явленій современной жизни во всемъ христіанскомъ мірѣ представляетъ любовь къ ближнимъ, проявляющаяся въ безчисленныхъ и разнообразныхъ видахъ помощи и благотворенія страждущему человѣчеству: въ просвѣщеніи невѣдущихъ истины, во врачеваніи больныхъ, въ призрѣніи нищихъ, въ облегченіи участи осужденныхъ преступниковъ, въ защитѣ гонимыхъ, въ утѣшеніи скорбящихъ и т. п. Всѣ эти движенія и дѣйствія любви вызываются разнообразіемъ бѣдствій нашей земной жизни, а способы облегченія бѣдствій изыскиваются столь же разнообразными благородными склонностями и способностями духа человѣческаго. Но для мыслящаго наблюдателя человѣческой жизни здѣсь представляются два вопроса, трудно разрѣшимые для ума нашего: первый,—гдѣ же общее начало и основаніе страданій человѣческихъ, отъ кото-

¹⁾ Пронесена въ актовомъ залѣ Харьковской Духовной Семинаріи, по случаю храмоваго праздника 26 Сентября.

раго исходить все это разнообразіе бѣдствій? Второй,— гдѣ основаніе разнообразныхъ склонностей къ благо-твореніямъ, сообщающее дѣйствіямъ любви большую или меньшую цѣлесообразность и порядокъ? Не входя въ обсужденіе разнообразныхъ философскихъ рѣшеній этихъ вопросовъ, мы, какъ христіане, руководимые Божественнымъ Откровеніемъ, признаемъ единствен-нымъ основаніемъ и причиною бѣдствій человѣческихъ *грѣхъ прирожденный и произвольный*, развѣдающій и разрушающій всѣ основы и силы человѣческой жиз-ни; а началомъ любви—образъ Божій, напечатлѣн-ный въ насъ при сотвореніи Создателемъ нашимъ и сохранившійся въ насъ, хотя и въ чертахъ затем-ненныхъ и раздробленныхъ нашими нравственными слабостями и пороками. Итакъ, наши бѣдствія про-исходятъ отъ родоначальника грѣха—*исконнаго чело-вѣкоубійцы діавола* (Іоан. 8, 44), а цѣлебныя дѣйствія любви—отъ Бога Спасителя нашего. *Возлюбленніи!* говоритъ Апостоль любви, *возлюбимъ другъ друга, яко любви отъ Бога есть.*

Итакъ, Богъ есть начало и источникъ любви. По другому изреченію Св. Іоанна Богослова—„Богъ есть любовь“ (8), т. е. сама Любовь—самосушая, всесовер-шенная, безконечная. И такъ какъ Богъ есть Творецъ міра, такъ какъ всѣ свойства сотворенныхъ Имъ су-ществъ, составляющія ихъ достоинства и красоту, да-рованы Имъ изъ безконечной полноты Его совершенствъ. то и любовь, какъ способность и сила, сообщена Имъ же каждому созданію въ его мѣру и согласно съ цѣ-лю его бытія: тварямъ разумнымъ—сознательная, не-разумнымъ—инстинктивная. Съ удивительною попечи-тельностью Богъ внушаетъ намъ эту истину, чтобы мы поняли и приняли движеніе и направленіе къ намъ Его любви и отвѣчали ей данною намъ способностію

любить, и въ союзѣ любви съ Нимъ обрѣли наше вѣчное блаженство. Онъ называетъ Себя Отцемъ нашимъ, научаетъ насъ обращаться къ Нему, какъ къ Отцу, въ молитвѣ со всѣми нашими нуждами, и непостижимую для умовъ сотворенныхъ полноту и силу Своей любви Онъ явилъ намъ въ ниспосланіи Сына Своего Единороднаго для спасенія нашего: *такъ возлюби Богъ міръ* (человѣчество), *яко и Сына Своего Единороднаго далъ есть, да всякъ вѣрующій въ Онъ, не погибнетъ, но имать жизнь вѣчный* (Іоан. 3, 16). И за эту жертву, данную Имъ для спасенія нашего, Онъ ничего отъ насъ не требуетъ, кромѣ любви къ Нему и другъ къ другу: *возлюбите Господа Бога вашего всѣмъ сердцемъ вашимъ, и всею душою вашею, и всѣмъ умомъ вашимъ, и всею крѣпостію вашею.... и ближняго своего, яко самъ себе* (Марк. 12, 30, 31). Что же для Бога всесовершеннаго и всеблаженнаго можетъ составлять любовь къ Нему нашихъ слабыхъ и немощствующихъ душъ?—Удовлетвореніе Его собственной любви къ Его созданіямъ при видѣ ихъ участія въ блаженной жизни съ Нимъ,—подобно испытываемой нами радости о счастіи нашихъ дѣтей: *радость будетъ на небеси о единѣмъ грѣшницѣ кающемся* (Лук. 15, 7). И Сынъ Божій говоритъ Отцу Своему предъ своими страданіями: „нынѣ къ Тебѣ иду и сіе говорю въ мірѣ, чтобы они имѣли въ себѣ радость Мою совершенную“ (Іоан. 17, 13).

Только изъ этого высочайшаго начала любви правильно опредѣляются и изъясняются источникъ и свойства нашей любви и богоугодные способы проявленія ея въ дѣлахъ благотворительности.

По новѣйшимъ философскимъ ученіямъ источниками любви къ ближнимъ признаются: прирожденная намъ склонность и расположеніе къ людямъ, чувство справедливости въ раздѣлѣ благъ житейскихъ, и наконецъ

взаимныя выгоды, доставляемыя отъ однихъ людей другимъ разнообразными природными ихъ способностями и трудами. Матеріалисты учатъ, что человѣкъ есть „стадное животное“ и находить свою безопасность и удобства для жизни только въ обществѣ себѣ подобныхъ. Но при опытныхъ наблюденіяхъ оказывается, что въ царствѣ животныхъ законы природы соблюдаются вѣрно и постоянно въ теченіе тысячелѣтій; между тѣмъ какъ въ родѣ человѣческомъ высшіе законы природы— нравственные, а затѣмъ и низшіе— физическіе, нарушаются непрестанно изъ вѣка въ вѣкъ возрастающими и умножающимися пороками и преступленіями. Потому наше „человѣческое стадо“, вопреки даннымъ ему законамъ, постоянно представляетъ печальныя явленія грубаго эгоизма и своекорыстія, лжи и обмана, безсердечія и жестокости, насилія и грабежа, хищеній и убійствъ, такъ что только усилія внѣшней власти и кары закона поддерживаютъ въ немъ порядокъ. Очевидно, что въ немъ скуденъ естественный источникъ любви, что этотъ источникъ загрязняется нашими пороками и иссушается страстями; онъ требуетъ очищенія и восполненія. Это и достигается возрожденіемъ нашей природы благодатію Христовою, возстановленіемъ силъ и способностей данныхъ намъ при сотвореніи и восполненіемъ недостающаго благодатію Божіею. Въмѣстѣ съ возстановленіемъ нашихъ душевныхъ силъ—ума и воли,—и любовь истинная даруется сердцу нашему отъ Бога, по слову Апостола: *любви Божія излился въ сердца наша Духомъ Святымъ, даннымъ намъ* (Рим. 5, 5). Отсюда происходятъ въ насъ, руководимыя ученіемъ и примѣромъ Христовымъ: безкорыстіе, самоотверженіе, безмездные труды и страданія для блага ближняго, уступка собственныхъ правъ въ пользу другихъ, терпѣніе обидъ, всепрощеніе, молитва за враговъ и пр.

Итакъ, внутренняя теплота нашей любви сохраняется и возрастаетъ въ пламень огненной ревности о благѣ ближнихъ до пожертвованія для нихъ своею жизнію только въ общеніи съ Богомъ при непрестанномъ притокѣ ея изъ безконечной полноты Его всеживотворящей любви.

Отъ любви Божіей сообщается намъ любовь, *какъ чувство*, влекущее насъ къ участию въ жизни ближнихъ нашихъ и къ служенію ихъ благу и ечастию; отъ нея же даруются и *средства* для воплощенія этого чувства въ дѣлахъ благотворенія. Мы сами ничего своими силами для потребностей собственныхъ и ближнихъ нашихъ создать не можемъ: все, что имѣемъ,—Божіе и отъ Бога намъ даруется. Поэтому мы не должны отдѣлять себя отъ Бога, и какъ себя самихъ, такъ и ближнихъ нашихъ должны ставить подъ покровъ любви Божіей. Повелѣвая помогать нуждающимся, Онъ обѣщаль давать намъ на это средства и увеличивать ихъ по мѣрѣ нашего усердія къ благотворенію. Еще ветхозавѣтнымъ членамъ церкви было сказано: *иже дасть убоимъ, не оскудѣетъ, а иже отвращаетъ око свое, въ скудости будетъ мнози* (Притч. 28, 28); *весь день милуетъ и взаимъ дасть праведный и стѣня его во благословеніи будетъ*, говоритъ Псалмопѣвецъ (Пс. 36, 26). А Господь Иисусъ Христосъ обѣтованіе Божіей помощи благотворителямъ выразилъ съ особенною ясностью и силою: „давайте, и дастся вамъ: мѣрою доброю, утрасенною, нагнетенною и переполненною отсыплютъ вамъ въ лоно ваше; ибо какою мѣрою мѣрите, такою же отмѣрится и вамъ“ (Лук. 6, 38). А достоинство милостыни Господь опредѣляетъ не количествомъ и цѣнностію ея, а любовью и соответствіемъ ея съ состояніемъ благотворящаго, какъ оцѣнилъ лепту вдовицы (Мар. 2, 44). Начинай благотворить, если ничего не имѣешь, возо-

ромъ состраданія, словомъ любви, личнымъ трудомъ; давай самое малое отъ своихъ скудныхъ средствъ, но постоянно, какъ говоритъ Псалмопѣвецъ, — *весь день*, и съ теченіемъ времени, день за день, незамѣтно будетъ возрастать твое благосостояніе: сохранится здоровье, миръ и счастье семьи, будутъ успѣхи въ образованіи и нравственномъ развитіи дѣтей, ниспослется благословеніе Божіе на всѣ труды твои, и не замедлитъ возвышеніе тебя самага въ обществѣ по состоянію и служебнымъ отличіямъ. Наблюдайте за опытами жизни христіанской и вы увидите своими глазами исполненіе Божіихъ обѣтованій и увѣруете въ этотъ нравственный догматъ ученія Христова.

Изъ того же начала любви Божіей исходитъ и указаніе вѣрнаго, находящагося въ рукахъ нашихъ, источника для общественной благотворительности, и этимъ указаніемъ разрѣшается неразрѣшимый для великихъ ученыхъ вопросъ — „объ уничтоженіи нищенства“. Во-первыхъ, Евангеліе даетъ намъ знать, что это притязаніе на совершенное уничтоженіе нищенства — напрасное, и что всѣ наши усилія къ уничтоженію нищихъ, какъ ни будутъ замысловаты, не достигнуть цѣли: слишкомъ велика эта задача для слабыхъ силъ человѣческихъ. И слово Господне останется навсегда истиннымъ и неотмѣннымъ: *всегда нищія имате съ собою* (Мат. 26, 11), потому что никогда совершенно не истребится грѣхъ въ родѣ человѣческомъ, и потому не переведутся люди слаборожденные, больные, малоумные, расточительные, порочные и въ своихъ порокахъ неисправимые. Уничтоженіе нищенства — вопросъ, какъ нынѣ говорятъ, „міровой“, и разрѣшеніе его посильно только всемогущему Богу-Промыслителю. Это-то и разрѣшаетъ намъ Іисусъ Христосъ съ ясностію и простою чистой истины. Онъ раздѣляетъ нищихъ на не-

вольныхъ, поработенныхъ грѣхомъ и его послѣдствіями,—и добровольныхъ, приѣмлющихъ на себя подвигъ добровольной нищеты, умѣренности, воздержанія, смиренія и простоты жизни: *блаженни нищии духомъ, яко тѣхъ есть царство небесное* (Мате. 5, 3). Эта добродѣтель духовной нищеты въ христіанскомъ ученіи опредѣляется однимъ словомъ: „смиренномудріе“. Въ ней заключается средство вѣчнаго спасенія, въ ней же и неисчерпаемое богатство средствъ для благотворенія. У каждаго изъ насъ, при смиренномудріи, останется отъ расходовъ на себя и свою семью вѣчто и для нищихъ, такъ какъ и сострадательные нищіе дѣлаютъ другъ съ другомъ милостыню; а у людей богатыхъ—и большая часть расходовъ можетъ быть сокращена съ великимъ прибыткомъ для нуждающихся. Современная жизнь, съ ея новыми потребностями и удобствами, роскошью, тщеславіемъ, прехотливыми произведеніями и сооруженіями во имя развитія и поощренія искусствъ, —поглощаетъ милліоны, назначаемыя Промысломъ Божиимъ для бѣдныхъ. Соціалисты исказили это божественное ученіе, замѣнивъ добровольную нищету для Бога и ближнихъ—насильственнымъ отнятіемъ состоянія у богатыхъ подъ предлогомъ справедливости въ раздѣлѣ имуществъ, получающимъ характеръ ограбленія. Но если вы обладаете значительнымъ состояніемъ, или только не бѣдны,—разсуждайте о себѣ *смиренно*, и найдете для себя достаточнымъ домъ безъ лишнихъ украшеній, столъ безъ изысканныхъ блюдъ, одежду безъ щегольства, приемъ гостей и число служителей безъ тщеславія, воспитаніе дѣтей безъ причудъ и извѣженности;—и вы удивитесь, какъ много останется у васъ для бѣдныхъ. Не пожалѣете подѣлиться съ ними спасительными сбереженіями,—и разбогатѣете больше. Въ искушеніяхъ и недоумѣніяхъ

подкрѣпляютъ себя вѣрою въ безконечную любовь Божию и надеждою на промышленіе о васъ Божіе,—и вы будете бодры и тверды въ своемъ образѣ жизни. Безъ этого всемірнаго и неизсякающаго источника благотворительности по многолюднымъ городамъ, нынѣ украшающимся съ роскошью, среди великолѣпія зданій, блестящихъ экипажей и нарядныхъ жителей всегда будутъ бродить, а при преслѣдованіи, прокрадываться, нищія и калѣки. Расточая безъ нужды милліоны и урывая бѣднымъ копѣйки, мы никогда не уменьшимъ нищенства. Труднымъ кажется людямъ нашего вѣка это самоограниченіе и добровольная нищета, при общемъ стремленіи къ наслажденіямъ и при слѣпой вѣрѣ въ прогрессъ, или въ безостановочное, самодвижущееся возрастаніе благосостоянія человѣчества. Но Иисусъ Христосъ нигдѣ не сказалъ, что легко совершается дѣло нашего вѣчнаго спасенія и устройство всемірнаго земнаго счастья человѣчества; напротивъ, Онъ упредилъ своихъ учениковъ: „входите тѣсными вратами, потому что широки врата и пространенъ путь, ведущіе въ погибель и многіе идутъ ими; потому что тѣсны врата и узокъ путь, ведущіе въ жизнь, и немногіе находятъ ихъ“ (Матѣ. 7, 13—14). *Многими скорбми подобаетъ намъ внити въ царствіе Божіе*, говоритъ Апостолъ Павелъ (Дѣян. 14, 22).

Какъ однимъ словомъ св. Іоаннъ Богословъ указываетъ истинный источникъ христіанской любви, такъ однимъ же словомъ опредѣляетъ и истинныя ея свойства: *Богъ любви есть и пребывающій въ любви въ Бозѣ пребываетъ и Богъ въ немъ пребываетъ* (1 Іоан. 4, 16). Усвоеніе умомъ божественной истины, ощущеніе сердцемъ таинственнаго дѣйствія въ насъ Божіей благодати, *печаль по Бозѣ*, (2 Кор. 7, 10) или сознаніе нашего недостойнства предъ Богомъ и жажда духовнаго

очищенія и усовершенствованія, *радость о Господѣ* (Ис. 32, 1) при созерцаніи Божіихъ совершенствъ и безчисленныхъ Божіихъ намъ благодѣяній,—что все это значитъ, какъ не пребываніе Бога въ насъ и насъ въ Богѣ? При такомъ настроеніи духа мы понимаемъ, что Богъ *не мой только* Отецъ, но и всѣхъ людей, не только вѣрующихъ, но и невѣрныхъ, что Онъ желаетъ собрать въ Свое блаженное царство, какъ Отецъ въ свое семейство, всѣхъ Своихъ дѣтей и радоваться ихъ блаженству. Отсюда происходитъ христіанское *братолобіе* (Рим. 12, 10), выражающееся въ стремленіи дѣлиться съ другими нашими благами духовными и вещественными. И чѣмъ полнѣе сердце любовью, которая въ существѣ едина, какъ въ направленіи къ Богу, такъ и къ ближнимъ, тѣмъ обильнѣе, какъ вода изъ переполненнаго сосуда, она разливается во всѣ стороны; и какъ благовоспитанное дитя, сохранившее чистоту сердца, принимая отъ родителей подарки или снѣди, дѣлится ими съ своими братьями и сестрами: такъ и христіанская душа, пріемля дары отъ Бога, съ любовью сообщаетъ ихъ другимъ, зная, что и ихъ Богъ любитъ, что и они имѣютъ право на Его милость и нуждаются въ ней. Отсюда происходитъ первое высшее свойство христіанской любви,—это ея способность любить ближнихъ въ Богѣ и для Бога, т. е. въ удовлетвореніе любви Его къ человѣкамъ, и любить ихъ какъ дѣтей Божіихъ и соучастниковъ нашего призванія къ блаженству въ Богѣ. По этому Іисусъ Христосъ вторую заповѣдь закона о любви къ ближнимъ называетъ *подобною первой*—о любви къ Богу (Марк. 12, 31), такъ какъ исполняющій эту вторую заповѣдь чрезъ посредство ближнихъ приближается къ Богу, подобно тому какъ исполняющій первую входитъ непосредственно въ общеніе съ Нимъ. Отсюда происходитъ, возгрѣваемая

любовію и сопровождаемая милостынею, великая сила молитвы благотворителей за себя и за ближнихъ, привлекающая милость Божію не только на живыхъ людей, но и на усопшихъ нашихъ братій, съ несомнѣнною надеждою на прощеніе ихъ согрѣшеній и упокоеніе за гробомъ. Изъ этихъ основаній изъясняется и дивное обѣтованіе особаго благоволенія Божія къ служителямъ любви на всеобщемъ судѣ Его за то, что они послужили Христу въ лицѣ меньшей Его брати (Мѡ. 25, 34). И это совершенно согласно съ ученіемъ христіанскимъ о правдѣ Божіей, такъ какъ истинная любовь, по ученію Апостола Павла, есть „совокупность совершенствъ“ (Кол. 3, 14); въ ней вѣра въ Бога и Его обѣтованія, — трудъ для ближнихъ, самоотверженіе, воздержаніе, смиреніе, терпѣніе и пр., какъ это и объясняетъ св. Апостоль Павелъ въ изображеніи прекрасныхъ свойствъ истинной любви: „любовь долготерпитъ, милосердствуетъ, любовь не завидуетъ, любовь не превозносится, не гордится, не безчинствуетъ, не ищетъ своего, не раздражается, не мыслитъ зла, не радуется неправдѣ, а сорадуется истинѣ; все покрываетъ, всему вѣритъ, всего надѣется, все переноситъ,—любовь никогда не перестаетъ“ (1 Кор. 13, 4—8). Съ другой стороны, не обѣщается помилованіе на судѣ грѣшникамъ не являющимъ въ себѣ добродѣтелей свойственныхъ любви: *судъ безъ милости не сотворимъ милости*, говоритъ св. Апостоль Іаковъ; *хвалится милость на судъ* (Іак. 2, 13), какъ то видимъ и въ предъизображеніи Іисусомъ Христомъ послѣдняго суда и слышимъ гласъ Его къ стоящимъ опуюю: *идите отъ Мене проклятій во огнь вѣчный* (Мате. 25, 41).

Изъ этого ученія Слова Божія объ истинныхъ началахъ и свойствахъ христіанской любви ближайшимъ образомъ опредѣляются и объясняются и всѣ соглас-

ные и несогласные съ волею Божіею способы благо-творенія.

Во-первыхъ, ясно, что безъ религіи, или вѣры въ Бога—нѣтъ и не можетъ быть истинной благотворительности. Она теряетъ свою высшую цѣль и достоинство. Если мы заботимся только о тѣлесныхъ нуждахъ бѣдныхъ, то любовь наша къ нимъ немного превышаетъ попеченіе о животныхъ безсловесныхъ, которыхъ любители часто содержатъ съ большею заботливостію, чѣмъ людей, даже признавая ихъ животными высшаго разряда. Но если съ заботами объ ихъ тѣлесныхъ нуждахъ не соединяется попеченіе объ ихъ нравственномъ усовершенствованіи,—напоминаніе о любви къ Богу благодѣющему имъ чрезъ благотворителей, объ очищеніи грѣховъ, о вѣчной жизни, гдѣ нѣтъ ни печали, ни воздыханія, то для чего имъ жить? Стоитъ ли труда протянуть на нѣсколько лѣтъ жизнь людей не способныхъ ее поддерживать? Если, по ученію матеріалистовъ, они падаютъ въ борьбѣ за свое существованіе,—то пусть и падаютъ; безъ нихъ просторнѣе будетъ на свѣтѣ тѣмъ, которые эту борьбу выдерживаютъ. Таковъ долженъ быть послѣдній выводъ изъ матеріализма относительно бѣдныхъ. Для нихъ и жизнь, хотя и облегчаемая пособіями, безрадостна и тосклива, потому что, смотря на богатыхъ и обеспеченныхъ, они считаютъ себя обойденными и обиженными судьбою и къ самымъ благотворителямъ не чувствуютъ искренней любви и благодарности, всегда желая для себя большаго, чѣмъ получаютъ. Ихъ оставляютъ жить для плоти и питаютъ ихъ плоть; а Господь Іисусъ Христосъ говоритъ: „духъ животворить; плоть не пользуетъ ни мало“ (Іоан. 6, 63). Иное дѣло, когда даютъ имъ понять, что они не брошены, потому что заботятся о нихъ братія ихъ во Христѣ, сами для нихъ

претерпѣвающіе лишенія, что бѣдность постигаетъ ихъ не безъ воли Божіей, что для нихъ открытъ доступъ къ Богу Промыслителю, на Котораго уповаютъ христіане, что терпѣніе лишеній со смиреніемъ обратится для нихъ въ заслугу предъ Богомъ и пріобрѣтетъ имъ воздаяніе въ вѣчной жизни. Понятно, что при такихъ условіяхъ легче переносится бѣдность и попеченіе о бѣдныхъ получаетъ истинную цѣну предъ Богомъ и человечествомъ.

Такъ какъ этотъ родъ благотворенія не превышаетъ, по своему нравственному достоинству, кормленія животныхъ, и явно противорѣчитъ не только ученію христіанскому, но и всѣмъ здоровымъ философскимъ понятіямъ о достоинствѣ человѣка, то не трудно понять его несообразность. Но есть нынѣ пріемы въ дѣлахъ благотворенія, представляющіе такое сплетеніе и смѣшеніе плотскихъ и земныхъ интересовъ съ духовными и нравственными, что отрицать совершенно эти пріемы нельзя, а отдѣлить въ нихъ чистое зерно отъ прилипшей къ нему шелухи—трудно. Можно, вопреки примѣру Христа Спасителя, „переломить трость надломленную и угасить искру тлѣющую во льнѣ“ (Мѡ. 12, 20). Въ опредѣленіи достоинства каждаго изъ частныхъ родовъ благотворительности должны быть для насъ руководителями не столько разсужденія нашего неустойчиваго и спорливаго разума, сколько христіанское чувство, воспитанное въ насъ нашею православною вѣрою,—и совѣтъ, проникнутая страхомъ Божиимъ. По этому, чтобы наша благотворительность была вѣрна основнымъ ея началамъ, указаннымъ намъ ученіемъ Христовымъ, мы должны къ каждому ея виду прилагать вопросъ: соотвѣтствуетъ ли онъ любви Божіей къ намъ и чистой любви нашей къ Богу, иначе сказать: можетъ ли Богъ въ дѣлахъ нашихъ видѣть *Свою*

✠

радость и можемъ ли мы чрезъ дѣла своей любви къ ближнимъ восходить къ блаженному общенію съ Нимъ?

Къ высшему роду благодѣяній относится прежде всего образованіе, по церковному выраженію—*милостыня духовная*, имѣющая цѣлю научить истинѣ невѣдущаго ея. Эта милостыня нынѣ ревнителями образованія раздается и готовится въ такомъ обиліи, что даже превышаетъ требованія нуждающихся. Спѣшать учить всѣхъ, не соразмѣряя ученія ни съ своими силами, ни съ готовностію и способностями учениковъ. И наибольшую ревностію въ этомъ дѣлѣ отличаются именно люди, преслѣдующіе плотскіе житейскіе интересы. У нихъ двѣ цѣли: во-первыхъ,—общая между цѣлями народами—распространять цивилизацію, содѣйствовать прогрессу человѣчества; во-вторыхъ, частная,—давать каждому человѣку въ получаемомъ имъ образованіи средства трудиться для общей житейской пользы и добывать себѣ *кусочекъ хлѣба*. Съ христіанской точки зрѣнія не трудно видѣть, какъ мало даетъ угоднаго Богу научное образованіе, направляемое единственно къ цѣлямъ матеріальнымъ, къ устроенію только внѣшняго благосостоянія, безъ попеченія о внутреннемъ благоустройствѣ душъ человѣческихъ, которое одно можетъ обезпечить прочность и истинную пользу всѣхъ научныхъ пріобрѣтеній и усовершенствованій. Мы видимъ нынѣ своими глазами и въ Западной Европѣ и у себя дома, какъ образованіе, оторванное отъ христіанской вѣры, не созидаетъ новыхъ основаній человѣческаго совершенства и счастія, а разрушаетъ древнія, положенныя предшествовавшими намъ поколѣніями, болѣе чѣмъ мы вѣрными завѣтамъ Христовымъ въ ученіи и жизни. Поэтому, если къ народу христіанскому хотятъ привлечь любовь и благоволеніе Божіе и сдѣлать его мощнымъ нравственною силою и способнымъ

ко всѣмъ родамъ совершенства, нужно менѣе ухищряться въ расширеніи сферы научнаго знанія и утонченныхъ способовъ развитія всѣхъ естественныхъ способностей человѣка, отъ головы до ногъ,—а больше заботиться о пробужденіи въ новыхъ поколѣніяхъ высшихъ силъ духа, стремленія къ нравственной чистотѣ, къ приобрѣтенію твердости воли въ борьбѣ со зломъ и въ побѣжденіи препятствій къ добродѣтели, чтобы они могли быть достойными любви Божіей и въ ней находить свое благо. Если положить на вѣсы, съ одной стороны, по Апостолу, *тѣлесное обученіе, мало полезное*, а съ другой—*благочестіе, на все полезное и имплующее обтѣованіе живота нынѣшняго и грядущаго* (1 Тим. 4, 8); то ясно, что нужно усиливать, и въ чемъ дѣлать уступки: пожертвовать ли наукѣ благочестіемъ народа, или ограничить стремленіе къ естественному многознанію, чтобы дать просторъ и свободу христіанской наукѣ и нравственнымъ упражненіямъ. Скучна духовная милостыня, раздаваемая *еллинскимъ* образованіемъ, сухъ и горекъ *кусокъ хлѣба*, сообщаемый молодымъ людямъ, заключаемымъ въ тѣсномъ умственномъ кругозорѣ специальностей, безъ открытія имъ просвѣта и простора въ область святой вѣры и духовной жизни. Таковъ же *кусокъ хлѣба*, общаемый нынѣ и образованнымъ дѣвницамъ, съ современнымъ многознаніемъ угрожающимъ расхищеніемъ ихъ христіанскаго здравомыслія, сердечной вѣры, горячности, любви, скромности и нравственной чистоты. Велика будетъ міровая заслуга нашего православнаго народа, если онъ подъ руководствомъ своей вѣры, хранимой въ чистотѣ первыхъ вѣковъ христіанства его церковію, отыщетъ въ своихъ памятникахъ утраченную нынѣ нами тайну совмѣщенія пламенной вѣры во Христа съ обширною ученостію, какою обладали великіе Отцы нашей церкви и ученики ихъ.

Въ нашъ вѣкъ получила особенно большое развитіе *общественная* благотворительность. При всемъ убѣжденіи въ достоинствѣ и пользѣ принципа сосредоточенія многихъ силъ для одного задуманнаго благаго дѣла, нельзя не замѣтить, что этотъ способъ благотворенія нынѣ въ образованномъ мірѣ, и особенно у насъ, обнаруживаетъ нѣкоторыя стороны, непримиримыя съ чистымъ ученіемъ христіанскимъ о милостынѣ. Во-первыхъ, благотворительныя общества и братства нынѣ перемѣшались со многими учрежденіями и кружками, составляемыми для цѣлей вовсе не благотворительныхъ, а ремесленныхъ, хозяйственныхъ и даже для развлеченій и увеселеній,—и все ихъ множество объявляетъ притязанія на имя добраго дѣла и радвія о пользѣ ближняго, своеобразно понимаемой. Въ этомъ крайнемъ размноженіи обществъ и кружковъ теряется истинное понятіе о милостынѣ и заслоняются прихотливыми учрежденіями истинно благотворныя и даже великія христіанскія общества. При этомъ развлекаются во всѣ стороны средства благотворенія и утомляются благотворители. Потомъ, безпрестанно появляются *новыя идеи* благотворительнаго характера, изобрѣтаемыя учредителями обществъ, иногда примѣшивающими личныя честолюбивыя виды къ своимъ идеямъ и предпріятіямъ. Идеи являются *модными*, не имѣющими глубокаго нравственнаго значенія и не дающими учрежденіямъ надлежащей прочности и укрѣпленія въ сознаніи и сочувствіи истинныхъ друзей человечества. Такія учрежденія чахнутъ на глазахъ нашихъ и обречены внутреннимъ безсиліемъ на умираніе. Далѣе,—учредители новыхъ заведеній заранѣе дѣлаютъ къ нимъ обширныя приготовленія, постройки, приспособленія, надѣясь на большіе сборы отъ ожидаемыхъ членовъ общества, и не находя ихъ въ достаточномъ числѣ, оказываются въ затрудни-

тельномъ положеніи, а иногда и въ опасности потерпѣть неудачу и возненавидѣть собственное дѣло. Отсюда происходитъ эта *суета благотворительности*, лишающая ее характера спокойной, мирной, твердой и нравственно возвышающей добродѣтели. Затѣмъ, эта публичность дѣятельности, эти собранія, эта молва устная и печатная трудно мирится съ заповѣдію Спасителя: „когда творишь милостыню,—не труби передъ собою, какъ дѣлаютъ лицемеры, а подавай такъ, чтобы лѣвая рука твоя не знала что дѣлаетъ правая“ (Матѣ. 6, 2, 3). Наконецъ, слышны и сѣтованія добрыхъ благотворителей на то, что большею частію съ однихъ и тѣхъ же лицъ дѣлаются непрестанные поборы на множество разныхъ учрежденій; а менѣе ревностные ко благу ближняго считаютъ себя совершенно исполнившими заповѣдь о любви къ ближнимъ, когда доставятъ въ разныя общества свои членскіе взносы. Они поэтому освобождаютъ себя отъ личнаго труда для бѣдствующихъ, иногда даже близкихъ и родныхъ. Положеніе смутное и не естественное. Только возвращеніе нашего общества къ чистому христіанскому образу мыслей и къ исполненію общихъ обязанностей благочестія можетъ указать исходъ изъ этого запутаннаго положенія великой добродѣтели.

Но истинное *нечестіе*, какъ порожденіе ложно поставленной добродѣтели, представляютъ такъ называемыя *благотворительныя увеселенія*. Много о нихъ было написано, много было высказано справедливаго имъ порицанія, и въ духовной, и въ свѣтской литературѣ,—но они не прекращаются; потому что не исправляется образъ мыслей нашего образованнаго общества о высшемъ званіи христіанина, объ его духѣ и обязанностяхъ. Любители этого способа благотворенія не знаютъ даже того, что, по здравому смыслу, изъ зла не происходитъ добра,

изъ веселья и пляски не рождается состраданія къ человѣческимъ бѣдствіямъ. „Не собираютъ, сказалъ Господь, съ терновника виноградъ и съ ренейника смоквы“ (Мате. 7, 16). Они забыли и думать о томъ, что благодѣлатель дѣлаетъ дѣло Божіе, что онъ замѣняетъ Самаго Бога, являясь во имя Его съ милостинею къ бѣдствующему, и что Богъ называетъ Себя „должникомъ Его“ и уготовляетъ ему воздаяніе въ будущей жизни (Притч. 19, 17). Они, называясь христіанами, не помнятъ о томъ, что Христосъ Спаситель благодѣлалъ человѣчеству въ великомъ дѣлѣ нашего искупленія трудами, молитвами *съ воплемъ крѣпкимъ и слезами* (Евр. 5, 7),—уничженіемъ, страданіями и крестною смертію, и намъ, христіанамъ, во всѣхъ добрыхъ дѣлахъ „оставилъ примѣръ, дабы мы шли по слѣдамъ Его“ (1 Петр. 2, 21). Вдумайтесь во все это и потомъ прислушайтесь къ тому, какъ восклицаютъ эти благодѣлатели:—„Какое жалкое семейство! хотя бы спектакль въ пользу его устроить!“ Для христіанскаго чувства противны и возмутительны такія рѣчи и душевныя расположенія.

Говорятъ: „да, во всемъ образованномъ мірѣ приняты благодѣлательныя увеселенія“. Правда,—но это-то особенно и жалко. И всемірный обычай не дѣлаетъ заблужденія истиною и порока добродѣтелию. Было время, когда весь міръ поклонялся вмѣсто Бога тварямъ и идоламъ, и просвѣщеннѣйшіе народы классическаго міра не только исповѣдывали, но и защищали языческую религію, но вѣра Христова побѣдила этотъ міръ и ниспровергла язычество. Кто можетъ изъ христіанъ, кромѣ утратившихъ совершенно здравый разумъ, сказать, что желательно возстановить язычество и упразднить христіанство? Также долженъ смотрѣть и на вторженіе въ жизнь христіанскую вредныхъ обы-

чаевъ и каждый истинный христіанинъ: не отдать же на поруганіе прекраснѣйшую изъ христіанскихъ добродѣтелей, хотя бы и въ весь міромъ усвоенному безумію.

Никто и никогда изъ великихъ христіанскихъ пастырей и учителей не находилъ возможнымъ скоро искоренять утвердившіеся обычаи; а уничтожить всемірныя заблужденія не обѣщаль и Самъ Іисусъ Христосъ. Но не только мы, служители церкви, обязаны возвѣщать истину въ упованіи, что благодатію Божіею она принесетъ свой плодъ, но и всѣ члены церкви обязаны, какъ братья, возвращать другъ друга съ ложныхъ путей на путь правый. Св. Апостоль Іаковъ предлагаетъ всѣмъ христіанамъ такое трогательное увѣщаніе: „братія, если кто изъ васъ уклонится отъ истины, и обратитъ кто его, пусть тотъ знаетъ, что обратившій грѣшника отъ ложнаго пути его спасетъ душу отъ смерти, и покроетъ множество грѣховъ“ (Іак. 5, 19. 20). А святой Апостоль Павелъ оставилъ всѣмъ намъ наставленіе, которое мы не устанемъ повторять: „не сообразуйтесь съ вѣкомъ симъ, но преобразуйтесь обновленіемъ ума вашего, чтобы вамъ познавать, что есть воля Божія, благая, угодная и совершенная“ (Рим. 12, 2).

Ученіе о богодуховности св. Писанія въ средніе вѣка.

ОТДѢЛЪ VII *).

Ученіе о богодуховности св. Писанія во время процвѣтанія схоластики (XIII—XIV).

Въ лицѣ Альберта Великаго, Фоми Аквината и Дунса Скота научно-богословскій методъ среднихъ вѣковъ достигаетъ своего высшаго расцвѣта. Въ XIII—XIV вѣка схоластика сказала свое послѣднее и окончательное слово, чтобы затѣмъ склониться къ постепенному, но вѣрному упадку, подъ вліяніемъ новыхъ научныхъ движеній. Догматъ о богодуховности въ это время подвергся болѣе обстоятельному и глубокому изученію.

Уже Ансельмъ Кентерберійскій склоненъ былъ къ рефлексіи надъ понятіемъ о вдохновеніи (*inspiratio*), въ смыслѣ внутренняго откровенія ¹⁾. Петръ Ломбардъ уже дѣлаетъ рѣшительное различіе между вѣчнымъ исхожденіемъ св. Духа (*processio Spiritus Sancti*) и временнымъ вдохновеніемъ (*inspiratio*), которое сообщалось видимо апостоламъ и невидимо всѣмъ христіанамъ ²⁾. У Альберта Великаго, а главнымъ образомъ у Фоми Аквината ученіе о вдохновеніи вступаетъ въ новую стадию развитія.

Альбертъ Великій (1280) рассуждаетъ о вдохновеніи довольно кратко. Онъ смотритъ на св. Писаніе, какъ на источ-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1898 г., № 17.

¹⁾ Объ этомъ см. Möhler. *Gesammelte Schriften*. Seit 52. Граціанъ также свидѣтельствуетъ о высшемъ характерѣ св. Писанія, о безошибочности и преемственности надъ сочиненіями епископовъ. (См. cap. 5—8. Д. IX).

²⁾ Albert Magnus *Summa theolog.* Tract. I quest. I.

никъ вѣрнѣйшихъ и несомнѣнныхъ теологическихъ знаній. Слово Божіе есть также твердое основаніе универсальной науки, и оно превосходитъ всякое философское знаніе именно тѣмъ, что утверждается на вдохновеніи св. Духа. Ему не причиняетъ ущерба то обстоятельство, что св. Писаніе часто употребляетъ поэтическіе формы и обороты рѣчи, такъ какъ и они въ свою очередь произошли отъ божественной мудрости. Никогда, поэтому, не должно сомнѣваться въ словахъ священнаго текста. Что касается толкованія, то Альбертъ различаетъ въ св. Писаніи четыре рода смысла: историческій, аллегорическій, тропологическій и анагогическій. Главнымъ и основнымъ онъ считаетъ смыслъ историческій (*litteralis*), такъ какъ на немъ, какъ на фундаментѣ, утверждаются всѣ другіе ¹⁾).

Знаменитый ученикъ Альберта Великаго, Тома Аквината касался вопроса о вдохновеніи по различнымъ поводамъ и образомъ въ его отношеніи къ ученію о благодати, какъ *gratia gratis data*. Нельзя, конечно, назвать ученіе Тома Аквината систематическимъ, но у него ставятся въ тѣсную связь понятія: вдохновеніе (*inspiratio*) и пророчество (*prophetia*). Онъ учитъ о вдохновеніи, именно какъ о дѣятельности Божества, производящей пророческій даръ, а такъ какъ пророчество разсматривается съ различныхъ точекъ зрѣнія, то въ этомъ и заключается одна изъ причинъ, почему въ новѣйшее время многіе изъ западныхъ богослововъ несогласны въ пониманіи отдельныхъ выраженій Тома.

Аквинатъ указываетъ пять признаковъ, отличающихъ истинное пророчество отъ ложнаго: во первыхъ, Божественное Откровеніе превосходитъ естественныя силы человѣческаго познанія; во вторыхъ, оно соединяется съ разумніемъ сообщаемыхъ истинъ; слѣдовательно, Навуходносора, который не понималъ дарованнаго ему откровенія, нельзя назвать пророкомъ; въ третьихъ, истинный пророкъ не такъ твердо помнитъ о предметахъ видѣній; чѣмъ какъ о предметахъ реальныхъ; въ четвертыхъ, онъ долженъ поднимать богооткровеніе съ такою

¹⁾ Opera. Lyon, 165. I. T. XVII. tract. I, quaest. V. memb. II. et membr. III. IV.—Unde litteralis sensus primus est, et in ipso fundantur tres alii sensus spirituales.

достоверностью, чтобы могъ подтвердить его разумными доводами; наконецъ, въ пятыхъ, долженъ имѣть рѣшимость проповѣдывать Божественное откровеніе людямъ ¹⁾. Посредникъ (medium), который сообщаетъ пророку увѣренность для отличенія Божественнаго Откровенія отъ естественныхъ произведеній его фантазіи и вообще отъ всякаго безсознательнаго обмана, называется *Омою* иногда „пророческимъ“, а иногда божественнымъ „свѣтомъ“ ²⁾. Этотъ свѣтъ сообщаетъ духу вдохновеннаго лица не только смыслъ и значеніе образовъ, но также и полную увѣренность въ ихъ божественномъ происхожденіи. А такъ какъ актъ вдохновенія по своему существу (quoad substantiam) есть явленіе сверхъестественное, то и природа человѣка, по ученію Аквината, можетъ располагаться къ воспріятію его только пассивно. Въ этомъ смыслѣ будто бы и можно говорить о натуральномъ расположеніи духа: противоположное настроеніе уничтожается въ душѣ пророка благодатію Божіею, а необходимое сообщается при самомъ вдохновеніи ³⁾. Нельзя, конечно, признать подобныя сужденія правильными, такъ какъ богодухновенность ни въ какомъ случаѣ не насилуетъ, не подавляетъ индивидуальныхъ способностей человѣка, во скорѣе возвышаетъ и усовершенствуетъ ихъ.

Какъ геніальный систематикъ, Аквинатъ и самую дѣятельность Божества въ откровеніи рассматриваетъ съ трехъ точекъ зрѣнія ⁴⁾. Она проявляется, во-первыхъ, въ сообщеніи знаній о сверхъестественномъ мірѣ, и это, по терминологіи Аквината, есть пророчество (prophetia) въ тѣсномъ смыслѣ; во-вторыхъ, — въ выраженіи этихъ истинъ въ словѣ, для чего также необходима сверхъестественная способность; въ-третьихъ, онъ объемлетъ и самую дѣятельность пророковъ и служить къ удостоверенію самаго ученія: это — дары чудесъ. Три указаннаго рода дѣятельности Божества въ совокупности называются *Омою* пророчествомъ (prophetia) въ обширномъ значеніи этого

¹⁾ Comment. in Hebr. cap. I lect. I.

²⁾ II II dae, quaest. 174. art. II—quaest. de prophetia articul III. (Summa theologiae).

³⁾ De proph. disp. XII. art. III; Summa theologiae.

⁴⁾ II, II quaest. 171. art. 1 cap. Точно также смотри: Contr. gentil. Lib. III cap. 154 и срав. Quaest. de verit. XII, artic. 13 cap.

слова, такъ какъ пророчество преимущественно и главнымъ образомъ (*primo et principaliter*) состоитъ въ познаніи (*in cognitione*). Однако, сверхъестественное познаніе не есть только простая дѣятельность разума: оно необходимо предполагаетъ нѣкоторое возвышеніе духа къ воспринятію божественнаго (*intentio mentis ad percipienda divina*) ¹⁾. Очевидно, такое опредѣленіе вдохновенія слишкомъ обще и неопредѣленно точно такъ же, какъ и другое, что „вдохновеніе обозначаетъ нѣкоторое возбужденіе извнѣ“ (*inspiratio significat quandam motiōnem ab exteriori*) ²⁾. Въ этихъ основныхъ положеніяхъ Аквината скрывается и ближайшее опредѣленіе откровенія или просвѣщенія, дарованнаго св. писателямъ.

Обозначивъ пророческое вдохновеніе, какъ скоропреходящій временный актъ божественнаго просвѣщенія (*lumen per modum cuiusdam passionis vel impressionis transeuntis*), въ противоположность постоянному и нравственному (*lumen per modum formae permanentis*) ³⁾, указавъ границы пророчества ⁴⁾, Аквинатъ далѣе указываетъ различіе между воплѣтъ яснымъ богооткровеніемъ и такъ называемымъ пророческимъ инстинктомъ (*instinctus propheticus*). Въ первомъ случаѣ пророкъ имѣетъ совершенную увѣренность въ сообщаемыхъ истинахъ, во второмъ—происходитъ только нѣкоторая несовершенная ступень откровенія, когда оно не достигаетъ еще полной ясности въ сознаніи вдохновеннаго лица ⁵⁾. Впрочемъ, хотя пророческій свѣтъ (*lumen propheticum*) просвѣщаетъ души пророковъ временно, а не постоянно, въ умѣ ихъ всегда остается извѣстная воспримчивость къ повторенію духовнаго просвѣщенія.

Съ психологической стороны, пророческое состояніе есть нѣ котораго рода представленіе о вещахъ (*acceptatio sive repraesentatio rerum*) и, съ другой стороны, сужденіе о представляемомъ (*judicium de rebus repraesentatis*). Представленія происходятъ въ пророческомъ духѣ по божественному откровенію тройкимъ образомъ: чрезъ посредство внѣшнихъ чувствъ

¹⁾ II. II. quaest. 171. articul. 1; object. et ref. 4.

²⁾ I, II. quaest. 68. art. 1 in cap. Срав. I, quaest. 27, art. 4 cap.

³⁾ II. II quaest. 171 artic. 2 in corpor.

⁴⁾ Ibidem articul. 3, 4.

⁵⁾ Ibidem artic. 5.

(*formae* или *species sensibiles*), чрезъ дѣятельность воображенія (*formae imaginariae*) и чрезъ духовное познаніе (*formae intelligibiles*)¹⁾. Этому тройному способу дѣятельности Божества соотвѣтствуетъ двойной способъ внутренняго созерцанія пророковъ: чрезъ разумъ и обраамъ, параллельный двумъ первымъ, и чрезъ чисто-духовное созерцаніе, соотвѣтствующій третьему. Послѣдній способъ есть самый высшій, и именно онъ былъ свойственъ пророкамъ, почему они и говорятъ къ народу, какъ бы отъ лица самаго Бога: „такъ глаголетъ Господь“²⁾. Этимъ способомъ также была сообщена сверхъестественная мудрость апостоламъ и Соломону, и на немъ основываетъ Фома и самое вдохновеніе.

Самый пророческій свѣтъ (*lumen propheticum*), по Аквинату, былъ сообщаемъ пророкамъ частью для объясненія видѣнія, частью для познанія естественныхъ истинъ въ откровеніи, частью для практическаго сужденія и рѣшенія³⁾. На вопросъ, всегда ли пророки понимали сообщаемыя имъ сверхъестественныя истины, Фома, на основаніи различія между яснымъ откровеніемъ и пророческимъ инстинктомъ, отвѣчаетъ въ первомъ случаѣ утвердительно, во второмъ отрицательно⁴⁾. Здѣсь опять—крайность, такъ какъ отсюда не далеко до предположенія, что пророкъ иногда могъ быть безсознательнымъ, какъ бы механическимъ орудіемъ св. Духа, а не одушевленнымъ и разумнымъ сокровищемъ Его. По связи рѣчи, Фома Аквинатъ ставитъ далѣе вопросъ, имѣло ли преимущество или нѣтъ познаніе, даруемое пророкамъ чрезъ образныя представленія и чисто духовныя формы (*visiones intellectuales et imaginariae*), предъ тѣмъ, которое сообщалось только чрезъ умственное видѣніе (*visio intellectualis*). Блаженный Иеронимъ въ прологѣ къ пророческимъ книгамъ называетъ собственно пророками тѣхъ, которые имѣли умственные и образныя видѣнія (*visiones intellectuales et imaginariae*), и отличаетъ ихъ отъ агиографовъ, писавшихъ по вдохновенію Святаго Духа (*ex inspiratione Spiritus Sancti*) и слѣдовательно имѣвшихъ только умственное видѣніе (*visio intellectualis*). Отсюда вытекало,

1) II. II. quaest. 173, artic. 2 c.

2) II. II. quaest. 173. art. 2 c.

3) II. II quaest. 174, art. II.

4) Ibidem. artic. 4 c.

какъ слѣдствіе, то положеніе, что откровеніе посредствомъ формъ разума и представленія съ большимъ правомъ можетъ быть названо пророчествомъ, чѣмъ вдохновеніе агіографовъ ¹⁾. Въ противоположность блаж. Іерониму, Тома Аквинатъ старается дать болѣе точное, по его мнѣнію, опредѣленіе вдохновенія ²⁾. Прежде всего онъ доказываетъ, что изъ одного названія нельзя еще заключать къ высшему внутреннему значенію самаго предмета. Поэтому и образное видѣніе (*visio imaginaria*) не даетъ еще преимущества на имя „пророкъ“ однимъ лицамъ предъ другими, имѣвшими только умственное видѣніе (*visio intellectualis*). Последнее строго нужно отличать отъ простаго умственнаго просвѣщенія (*lumen intellectuale*), съ помощью котораго вдохновенные люди познавали только натуральныя истины въ сверхъестественномъ свѣтѣ. Духовное, умственное просвѣщеніе (*lumen intellectuale*) несовершенство, ниже видѣнія образнаго (*visio imaginaria*). Какъ первое сообщалось составителямъ агіографовъ, такъ послѣднее пророкамъ. Однако и агіографамъ, хотя они писали о естественныхъ истинахъ, все же подавалось божественное просвѣщеніе, т. е., по терминологіи Аквината, „*lumen propheticum*“. У нихъ поэтому такъ же, какъ и у пророковъ, было сознаніе божественнаго вдохновенія.

Въ харисмѣ сверхъестественнаго познанія, по системѣ Аквината, заключается даръ слова (*locutio*). Имъ пользовался св. Духъ для внѣшняго выраженія откровенія, благодаря ему было возможно сообщеніе сверхъестественныхъ истинъ другимъ ³⁾. Какъ въ общее понятіе пророческаго откровенія входитъ просвѣщеніе св. писателей, такъ подъ „*gratia gratis data*“, даруемой для сообщенія откровенія, разумѣется у Тома даръ языковъ и слова, премудрости и вѣдѣнія. Въ связи съ этимъ, возникаетъ вопросъ, говорили ли на всѣхъ языкахъ апостолы, получившіе сверхъестественный даръ слова? Аквинатъ отвѣчаетъ на этотъ вопросъ въ утвердительномъ смыслѣ ⁴⁾. Но здѣсь онъ наталкивался на возраженіе: глосса на посланіе

¹⁾ II. II. quest. 174. artic. 2 object. 3.

²⁾ Ibidem ref. 3. Cnfr. Quaest. de verit. XII. De proph. art 12 Cfr. Ibidem ad. 10.

³⁾ II. II. quaest. 176.

⁴⁾ Ibidem artic. I.

къ евреямъ ¹⁾ доказываетъ, что ап. Павелъ, обладая даромъ языковъ, на своемъ родномъ языкѣ писалъ съ большимъ изяществомъ и искусствомъ, чѣмъ на чужихъ. Посланіе къ евреямъ написано на еврейскомъ языкѣ и отличается большимъ краснорѣчіемъ, чѣмъ другія посланія того же апостола, написанныя на греческомъ. Это нисколько неудивительно, такъ какъ каждому вообще человѣку свойственно лучше говорить и писать на отечественномъ языкѣ, чѣмъ на другихъ. Рѣшеніе этого возраженія можетъ служить доказательствомъ, что Аквината отнюдь нельзя причислять къ сторонникамъ вербальной теоріи вдохновенія. Исходя изъ словъ апостола, что „каждому дается проявленіе Духа на пользу“ (I Кор. XII, 7), Тома заключаетъ, что апостолы были наставлены въ языкахъ всѣхъ народовъ пасторскою, насколько этого требовали интересы вѣры. Относительно же родного языка, точно такъ же, какъ и приобрѣтенныхъ чрезъ человеческое искусство украшеній рѣчи, апостолы состояли подъ общими законами человеческого индивидуальнаго развитія. Дары премудрости и вѣдѣнія также простирались не на всѣ вѣтви человеческого знанія, а только на часть ихъ, имѣвшую непосредственное отношеніе къ религіознымъ вопросамъ.

По содержанию область пророчества простиралась прежде всего на откровеніе будущихъ событій, а по объему—на все вообще божеское и человеческое, духовное и тѣлесное. Изъ этого, однако, не слѣдуетъ, что пророкамъ свойственно было всевѣдѣніе. Ихъ познанія ограничивались только тѣмъ, что сообщалось имъ чрезъ божественное откровеніе. По мнѣнію Аквината—даже не безусловно необходимо, чтобы пророкъ совершенно провидѣлъ въ то, о чемъ онъ предсказывалъ ²⁾.

Отъ пророчества въ тѣсномъ смыслѣ Аквинатъ отличаетъ вдохновеніе св. авторовъ, составившихъ агіографы, т. е., по его словоупотребленію книги историческія и дидактическія. Къ нимъ относятся опредѣленія, какія даетъ Аквинатъ о всемъ вообще св. Писаніи безъ ограниченія. Авторъ св. Писанія есть собственно Богъ (*auctor sacrae scripturae est Deus*) ³⁾. Въ

¹⁾ Ibidem artic. I object. I u refut. I.

²⁾ II, II. quaest. 174, art. II.

³⁾ Summa theol. I, quaest. I. art. X.

Его власти—не только примѣнять слова къ выраженію вещей, что можетъ дѣлать и человекъ, но даже и самымъ предметамъ усвоить болѣе основательное, глубокое значеніе. „Лучъ Божественнаго Откровенія“, говоритъ Аквинатъ, „не уничтожается чрезъ чувственныя формы рѣчи, въ которыя оно облекается, но пребываетъ въ своей истинѣ. Мысли, въ которыхъ оно находитъ для себя выраженіе, не остаются только въ образахъ, но возвышаются къ духовному значенію“¹⁾. Первое и главное слѣдствіе такого божественнаго происхожденія есть то, что въ буквѣ св. Писанія не можетъ быть ничего ложнаго, наоборотъ: всему Писанію должно вѣрить, какъ непреложному слову Божію.

Съ большимъ воодушевленіемъ рассуждаетъ Тома Аквинатъ о непогрѣшимости и безошибочности св. Писанія и объ обязанности всякаго христіанина вѣровать въ это²⁾. Въ содержаніи св. Писанія Тома различаетъ то, что относится къ вѣрѣ прямо и преимущественно (*directe et principaliter*) и то, что имѣетъ отношеніе непрямое и посредственное (*indirecte et secundario*). Перваго рода истины имѣютъ догматическій характеръ, какъ напримѣръ, что Богъ есть одинъ по существу и троиченъ въ лицахъ. Второго рода истины не имѣютъ непосредственнаго отношенія къ вѣрѣ: таковы, напримѣръ,— историческія истины и факты, что патріархъ Авраамъ имѣлъ двухъ сыновей, что мертвый ожилъ отъ прикосновенія къ костямъ Елисея и пр. Отрицаніе этихъ истинъ, однако можетъ быть опасно для вѣры. Если, напримѣръ, кто-либо скажетъ, что Самуиль не былъ сыномъ Елканы (1 Цар. I, 1), то изъ этого слѣдовало бы, что Писаніе ложно, а это противорѣчитъ вѣрѣ³⁾. Конечно, такого рода свободныя сужденія не составляютъ еще ереси, если не установлена связь ихъ съ догматомъ. Когда же они очевидно противорѣчатъ вѣрѣ, то уже по одному этому составляютъ ересь. Тома Аквинатъ, слѣдовательно, простираетъ непогрѣшимость не только на религиозную, но и на историческую, фактическую сторону Библіи, что совершенно—правильно. Конечно, многія научныя истины св.

¹⁾ Summa theol. I в II.

²⁾ I. quaestio 32; articul. 4.

³⁾ Ibidem articulum IV.

Писанія, напримѣръ, историческія, хронологическія, географическія, археологическія и другія, не относятся прямо къ вѣрѣ, но все-же онѣ предлагаются въ связи съ основными истинами и служатъ къ объясненію ихъ. На этомъ именно основывается то положеніе, что не все содержаніе св. Писанія вдохновлено именно въ смыслѣ непосредственнаго Божественнаго Откровенія. Многіе св. писатели, особенно составители историческихъ книгъ, говорятъ о такихъ вещахъ, о которыхъ они знаютъ изъ своего личнаго человѣческаго опыта и обыкновеннымъ человѣческимъ разумомъ ¹⁾. Однако, даже тогда, когда агіографы, въ противоположность пророкамъ, отъ своего лица разсказываютъ о событіяхъ, ими видѣнныхъ, все же они говорятъ по божественному вдохновенію, „съ помощью божественнаго свѣта“, который и предохранялъ ихъ отъ ошибокъ ²⁾.

Заслуживаетъ упоминанія также другой указанный Аквинатомъ принципъ непогрѣшимости св. Писанія. Божественное происхожденіе св. книгъ не требуетъ непременно, чтобы слова и поступки упоминаемыхъ въ Библии святыхъ мужей были сами по себѣ вполне истинны и нравственно добры. Иное дѣло, когда св. люди выставляются въ Библии, какъ образцы религіозной жизни, какъ напримѣръ, Авраамъ, Іаковъ, и однако о нихъ говорится, что они лгали ³⁾. Это, повидимому, противорѣчитъ истинности Бога и св. Писанія, а потому Аквинатъ старается уничтожить это противорѣчіе, хотя употребляетъ при этомъ способъ неправильный и напоминающій крайности аллегоризма Оригена ⁴⁾. При своей твердой увѣренности въ томъ, что ложь не можетъ быть приписана св. людямъ, онъ всѣ наиболѣе трудныя мѣста св. Писанія объясняетъ въ мистическомъ или пророческомъ смыслѣ. Іаковъ, напримѣръ, называетъ себя первороднымъ и требуетъ правъ первородства. По Аквинату, слова его нужно понимать въ томъ смыслѣ, что въ будущемъ языческіе народы должны быть избраны, вмѣсто отверженныхъ іудеевъ.

¹⁾ II. II quaest. 174, art. II. Quorum plures loquebantur frequentius de his, quae humana ratione cognosci possunt.

²⁾ Ibidem: (Loquebantur) non quasi ex persona Dei, sed ex persona propria, cum adiutorio tamen divini luminis.

³⁾ II. II quaest. 110. articul. 3; object 3.

⁴⁾ Ibidem refut.

Изъ вдохновенія св. Писанія еще не слѣдуетъ, что всѣ упоминаемые въ немъ законы имѣютъ божественный авторитетъ ¹⁾. Если бы это было такъ, тогда слова ап. Павла: „епископъ долженъ быть одной жены мужъ“ (I Тим. III, 2), имѣли бы значеніе неизмѣннаго правила, чего однако не случилось. Церковь, по ученію Аквината, не можетъ отиѣнать только тѣ законы, которые принадлежатъ или къ праву естественному, или къ членамъ вѣры. Относительно же другихъ законовъ Церкви предоставлены какъ право законодательства, такъ и необходимая сила разрѣшенія.

Непогрѣшимости св. Писанія, повидному, противорѣчитъ то, что въ нѣкоторыхъ книгахъ, какъ напримѣръ, во псалмахъ встрѣчаются проклятія, несогласныя съ любовью къ ближнимъ ²⁾. Аквинатъ полагаетъ, что подобныя выраженія могутъ быть толкуемы трояко; а именно: въ смыслѣ или угрозъ грѣшникамъ, или желанія, чтобы явилась правда Божія, или же, наконецъ, въ смыслѣ просьбы, чтобы была прощена вина грѣха ³⁾. Свободныя цитаты св. писателей изъ другихъ книгъ нисколько не говорятъ противъ непогрѣшимости св. Писанія. „Въ томъ, что въ евангеліяхъ и другихъ св. Писаніяхъ слова многихъ лицъ цитуются въ различной формѣ нѣтъ ни какой лжи“ ⁴⁾.

На форму св. Писанія, по Аквинату, имѣла вліяніе индивидуальность св. писателя, какъ чловѣка. Мы видѣли уже, что болѣе изысканный и утонченный стиль посланія къ евреямъ онъ объясняетъ національнымъ происхожденіемъ апостола языковъ ⁵⁾. употреблеііе въ св. Писаніи фигуръ и метафоръ нисколько не противорѣчитъ цѣли и происхожденію его, такъ какъ тѣ и другія одинаково полезны и необходимы для чловѣка, а происходящая отъ нихъ нѣкоторая темнота рѣчи устраняется послѣ необходимыхъ разсужденій.

Возможность и дѣйствительность многообразнаго смысла Оома Аквинатъ основываетъ на томъ, что виновникъ св. Писанія есть собственно самъ Богъ, который можетъ выражать

¹⁾ In supplem. III. quaest. 66 artic. 5.

³⁾ Ibidem. ad 3.

²⁾ II. II. quaest. 25. articul. 6 sub num. 3. ⁴⁾ II. II. quaest. 110. artic. III.

⁵⁾ Commentar. in ep. ad. Hebr. praef. Ideo magis ornate potuit loqui in idiomate suo, quam in aliquo alio.

свои мысли не только чрезъ слова, но и чрезъ вещи. Въ первомъ случаѣ получается смыслъ буквальный (*sensus litteralis*), во второмъ—духовный (*sensus spiritualis*). Последний основывается на буквальномъ и въ свою очередь подраздѣляется на три рода: аллегорическій, моральный и азагогическій. Тома Аквинатъ допускаетъ возможность и многообразнаго буквального смысла (*multiplex sensus litteralis*), хотя трудно рѣшить относилъ ли онъ его или нѣтъ къ существу вдохновенія. Окончательное рѣшеніе этого вопроса едва-ли возможно, въ виду того, что ученіе и практика Аквината въ толкованіи св. Писанія весьма часто противорѣчатъ другъ другу. Даже самыя теоретическія убѣжденія его нерѣшительны: въ то время, какъ при толкованіи начальныхъ словъ Битія, онъ вмѣстѣ съ Августиномъ утверждаетъ, что каждое выраженіе Писанія можетъ быть объясняемо тройнымъ образомъ ¹⁾, въ другихъ мѣстахъ ²⁾, даже въ своей „*summa theologiae*“ ³⁾ онъ выставляетъ теорію, несогласную съ допущеніемъ многообразія въ буквальномъ смыслѣ.

Какое важное значеніе, впрочемъ, по примѣру своего учителя Альберта Великаго, придаетъ Аквинатъ буквальному смыслу, сравнительно съ другими, видно изъ слѣдующаго: вмѣстѣ съ Августиномъ онъ считаетъ именно буквальный, а не аллегорическій смыслъ средствомъ къ доказательству истины. Даже выраженія, имѣющія тройной духовный смыслъ, по мнѣнію Аквината, не содержатъ въ себѣ ничего необходимаго для вѣры, что бы въ другихъ мѣстахъ не было выражено эъ буквальномъ смыслѣ. Точно также и въ притчахъ, содержа-

¹⁾ I quaest. 46; articul. 3 c. Смотри также ученіе о „*multiplex sensus litteralis*“ въ De potentia Dei quaest. 4 articul. I. Nec aliquis ita Scripturam ad unum sensum cogere velit, ut ali sensus, qui in se veritatem continent, penitus excludatur; hoc enim ad dignitatem Scripturae pertinet.... Unde non incredibile, Moysi et aliis sacris scriptoribus hoc divinitus esse concessum, ut diversa vera, quae homines possunt intelligere, ipsi cognoscerent et sub una serie literae designarent, ut sic quilibet eorum sit sensus auctoris. Unde si etiam aliqua vera ab expositoribus sacrae Scripturae literae aptentur, quae auctor non intellexit, non est dubium, quia Spiritus Sanctus intellexit, qui est principalis auctor divinae scripturae. Unde omnis veritas, quae salva literae circumstantia potest divinae Scripturae aptari, est ejus sensus.

²⁾ Quodlib. VII quaest. 6. art. 14. 15. 16.

³⁾ I quaest. I artic. 10.

щихся во многихъ св. книгахъ, конечная цѣль есть не самая фигура, но буквальное собственное значеніе ея.

Іоаннъ Дунсъ Скотъ (1308), по обширному образованію и остротѣ ума, приближавшійся къ своему знаменитому противнику Аквинату, даетъ понятіе о вдохновеніи св. книгъ по существу въ одинаковыхъ чертахъ. Подобно Аквинату, Дунсъ Скотъ доказываетъ необходимость Божественнаго Откровенія, выраженнаго въ св. Писаніи. Для возвращенія на путь истины и разума многочисленныхъ еретиковъ, навращавшихъ смыслъ св. Писанія, онъ предлагаетъ восемь средствъ, которыя служить въ то же время признаками Божественнаго Откровенія. Эти средства суть слѣдующія: предсказаніе пророковъ, согласіе св. Писанія, авторитетъ его составителей, тщательность лицъ, принимавшихъ Божественное Откровеніе, согласіе его содержанія съ разумомъ, невозможность въ немъ отдѣльныхъ ошибокъ и, наконецъ, блескъ чудесъ ¹⁾. Что касается третьяго средства, а именно авторитета человѣческихъ составителей св. книгъ (*scribentes*), то Дунсъ Скотъ придаетъ ему преимущественное значеніе. Книги св. Писанія или произошли отъ тѣхъ авторовъ, которымъ они приписываются, или не произошли. Въ первомъ случаѣ будетъ противорѣчіемъ утверждать, что св. писатели могли гдѣ и въ то же время говорить: „такъ глаголетъ Господь“, потому что св. писатели всегда осуждаютъ ложь, особенно касательно истинъ вѣры и благочестія. Нельзя принять, и второе предположеніе: св. писанія не были и не могли быть подложными, а писатели не были введены въ заблужденіе. Богъ не можетъ быть ложнымъ свидѣтелемъ, не говоря уже о томъ, что, обнаруживая св. Писанія, Онъ доказываетъ истину его такими дѣлами, которыя Ему преимущественно свойственны, а именно чудесами.

Св. Писаніе имѣетъ четыре рода смысла: анагогическій, тропологическій, аллегорическій и буквальный. Буквальный смыслъ есть самый важный, такъ какъ въ немъ заключаются

¹⁾ *Praenuntiatio prophetica, scripturarum concordia, auctoritas scribentium, diligentia recipientium, rationabilitas contentorum, irrationabilitas singulorum errorum, ecclesiae stabilitas, miraculorum claritas. Duns Scoti opera T. V. Lyon 1639.—Prologi quaest. II. pag. 41.*

и на немъ основываются всѣ другіе. „Если въ одномъ мѣстѣ св. Писанія“, говоритъ Дунсъ Скотъ,—„смыслъ его не буквальный, то онъ буквальный въ другомъ, и если какая-либо часть Писанія имѣеть различные смыслы, то цѣлое Писаніе, однако, имѣеть всѣ эти смыслы, точно такъ же, какъ и буквальный“¹⁾). Нѣкоторыя книги, напр. книги Ветхаго Завѣта, весьма часто темны и прикровенны, но однако не въ такой степени, чтобы нельзя было понять какъ того, что скрывается подъ буквою, такъ и того, что выражено вполне ясно. Одинаково способствуетъ благоговѣнію какъ фигуральная рѣчь Ветхаго Завѣта, такъ и выразительныя, ясныя изреченія Новаго.

Хотя св. Писаніе главнымъ образомъ говоритъ намъ о томъ, что безусловно необходимо человѣку въ его земной жизни, однако оно касается и другихъ истинъ имѣющихъ второстепенное значеніе. Конечно, все, о чемъ сообщаетъ намъ библейскій авторитетъ, безусловно истинно, но нельзя сказать наоборотъ: чтобы было не истинно то, о чемъ въ св. книгахъ не говорится. „Много чудесъ и знаменій“, говоритъ Іоаннь, письмоводитель (secretarius) Христа, „совершилъ Иисусъ, которыя не записаны въ этой книгѣ“²⁾). Слѣдовательно, многія истины не записаны въ Писаніи съ полною выразительностью, хотя по значенію и содержатся въ немъ, какъ заключенія въ послыкахъ. Исслѣдовать и раскрывать эти истины есть обязанность толковниковъ и ученыхъ³⁾).

Схоластическая теологія не могла долго удержаться на той высшей ступени, до которой она достигла, благодаря Аквинату, Дунсу Скоту и Альберту Великому. Въ то время какъ каждый средневѣковый богословъ считалъ своею главною задачею—указать значеніе другъ для друга основныхъ истинъ

1) Prologi quaest. III. pag. 94. Quicumque sensus in una parte scripturae non est literalis, in alia parte est literalis; et ideo licet aliqua pars scripturae habeat diversos sensus, tamen tota scriptura habet omnes sensus istos pro sensu literalis.

2) Lib. sentent. I. dist. 26 quaest. unica.

3) Loc. cit. pag. 68. Unde multae veritates necessariae non exprimuntur in scriptura, etsi ibi virtualiter contineantur, sicut conclusiones in principiis, circa quarum investigationem utilis fuit labor expositorum et doctorum. Prologi quaest. II.

теологіи и философіи и доказать ихъ существенное согласіе, —впослѣдствіи среди самой схоластики образуются два постепенно все болѣе и болѣе расходящіяся направленія: теологическое—ѳомистовъ и философское—скотистовъ. Но ни споры ѳомистовъ и скотистовъ, ни противорѣчія номинализма и реализма не могли принести такой практически-религіозной пользы наукъ и обществу, которая соотвѣтствовала бы затратамъ учености, труда и остроумія схоластиковъ. Общая почва, на которой двигались всѣ эти разнообразныя направленія средне-вѣковой науки, была именно св. Писаніе, вдохновенное Богомъ и объясненное на основаніи преданія и церковно-учительскаго авторитета. Правда, многіе изъ позднѣйшихъ схоластическихъ богослововъ касались понятія о вдохновеніи только поверхностно и бѣгло, за то теперь болѣе рельефно выступаетъ глубоко-жизненное и рѣшающее значеніе вдохновеннаго Писанія въ дошедшихъ отъ того времени проповѣдяхъ. Въ нихъ, соотвѣтственно ихъ цѣли, преимущественно возвышается практическое значеніе Библіи.

Кондрать Брундемсеймъ (1321) въ одушевленныхъ выраженіяхъ восхваляетъ слово Божіе и указываетъ на него, какъ на образецъ для всѣхъ проповѣдниковъ, такъ какъ оно идетъ на встрѣчу многоразличнымъ потребностямъ религіозной жизни. Въ словахъ Господа, какъ бы на богатомъ пиршествѣ, предлагается превзобильный источникъ небеснаго блаженства, изъ котораго насыщаются одинаково какъ совершенные, такъ и несовершенные христіане. Ученые проповѣдники, при возвѣщеніи Слова Божія, должны поэтому обращать особенное вниманіе на свойства слушателей и по состоянію и обстоятельствамъ ихъ предлагать и самый хлѣбъ жизни и святой проповѣди. Иначе должно говорить, съ церковной кафедръ, грѣшникамъ и кающимся, иначе къ идущимъ впередъ, иначе къ близкимъ къ совершенству,—но всѣмъ этимъ многоразличнымъ потребностямъ одинаково удовлетворяетъ неисчерпаемо-глубокое содержаніе богодухновеннаго Писанія ¹⁾.

Петръ Авреоль (1322), извѣстный теологъ изъ ордена миноритовъ и противникъ ѳомистовъ, составилъ введеніе въ кни-

¹⁾ См. А. Linsenmayer: Geschichte der Predigt, in Deutschland. 1886. Seit 379.

ти св. Писанія, выдержавшее нѣсколько изданій. Здѣсь онъ въ мистическомъ духѣ разсуждаетъ о содержаніи, дѣленіи и значеніи отдѣльныхъ частей Библии ¹⁾. Если въ Писаніи, разсуждаетъ Авреола, говорится: „придите и взойдемъ“ (Исаія, II, 3), то этимъ возбуждается вниманіе благочестивой души. Это выраженіе, очевидно, имѣетъ фигуральную форму, такъ какъ далѣе прибавляется: „на гору Господню, въ домъ Бога Іаковлева“. Полнота спасительнаго ученія и божественной благодати возвѣщается здѣсь открыто въ словахъ упованія: „научить Онъ насъ своимъ путямъ“ (Ис. II, 3). Всякая истина св. Писанія, поэтому, имѣетъ отношеніе или къ горѣ Сіону, т. е., къ божественной природѣ, или къ Вевилю, т. е., къ воспринятому Богомъ человѣческому естеству, или къ Синаю, т. е., всему міру созданному, или къ масличной горѣ, т. е., будущему суду, или къ горѣ Ливану, т. е., къ нравственному поведенію человѣка, или къ Галааду, т. е., всемогуществу Божію, или, наконецъ, къ Моріа, т. е., совершенству праведниковъ ²⁾. Св. Писаніе также подобно той святой горѣ, которая нѣкогда пламенѣла огнемъ и предъ которой остановились въ благоговѣйномъ изумленіи Моисей и народъ Израильскій. Оно подобно также горѣ Сіону, покрытой Ермонской росой, о которой радостно поетъ Давидъ въ псалмахъ: „какъ хорошо и какъ пріятно жить братьямъ вмѣстѣ“ (Псал. 132, 1) ³⁾, О, жаждущая спасенія душа, ты насыщаешься пріятною сладостью св. Писанія и услаждаешь себя его росой, не является ли оно поэтому для тебя какъ бы горой безопасности, на которой ты видишь палатку величія Божія ⁴⁾? Подобно Григорію Великому, Авреола въ другихъ мѣстахъ сравниваетъ св. Писаніе съ священною палаткою, домомъ Божіимъ, прорицалищемъ и купительнымъ алтаремъ, изъ котораго Богъ говорилъ Моисею и давалъ отвѣты сынамъ Израиля.

Для вѣрнаго пониманія св. Писанія необходимо основатель-

¹⁾ Compendium liter. sensus totius bibliae. Münchn. Staatshibl. 134.

²⁾ Loc. cit. Artic. II.

³⁾ Loc. cit. Super: Venite ascendamus.

⁴⁾ Loc. cit. O studiosa anima, quae scriptura sacra inebriaris dulcedine, quae ipsius epularis deliciis, quae illius irrigiis oblectaris, nonne videtur tibi scriptura quidam mons protectivus, cum conspicias in ea centubernium dei majestatis?

ное знакомство съ мірскими науками. Все, что говорится въ такъ называемыхъ физическихъ наукахъ о положеніи разныхъ мѣстъ (географія), о природѣ животныхъ, растений и минераловъ (зоологія, ботаника и минералогія) служитъ къ объясненію св. Писанію; кромѣ того, необходимо также знаніе исторіи язычниковъ, механики, геометріи, поэзіи и физики ¹⁾.

При вдохновеніи всѣхъ вообще четырехъ евангелій, они однако различаются по своему содержанію, и это различіе Авреольъ объясняетъ особыми цѣлями каждаго изъ нихъ. Маттеей хотѣлъ показать, что Христосъ былъ обѣщанъ въ законѣ, Іоаннъ, что Онъ есть Сынъ Божій, Лука, что Онъ есть Спаситель людей, Маркъ, что Онъ истинный Богъ и Господь всего. У всѣхъ, однако, евангелистовъ одинаково изображается Христосъ, какъ человѣкъ, жившій и дѣйствовавшій предъ глазами своихъ учениковъ и іудейскаго народа. Слѣдовательно, четыре евангелія различаются между собою не по четыремъ субъектамъ, но по четыремъ предикатамъ въ одномъ и томъ же субъектѣ.

Апокалипсисъ не есть произвольное откровеніе какого-либо частнаго человѣка, но совершенно подлинное, что доказывается авторитетомъ четырехъ свидѣтелей: Иисуса Христа, Бога Отца, апостола Іоанна и ангела. Уже въ первой главѣ, имѣющей значеніе предисловія, находится указаніе не только на содержаніе, но даже и на дѣйствительность и пользу этого Откровенія въ словахъ: „блаженъ, читающій и слушающій слова пророчества сего“ (Апок. 1, 3). Въ той же главѣ указывается и на общую цѣль откровенія: оно обращено не къ какой-либо отдѣльной церковной общинѣ, но къ семи церквамъ Малой Азіи (1, 11), и даже весьма многое въ немъ относится ко всей вообще Церкви Христовой.

Конечная цѣль закона, какъ и вообще божественнаго Писанія, есть любовь ²⁾.

Довольно подробно разсуждаетъ объ отношеніи богодухновеннаго Писанія къ цѣлому содержанію христіанской вѣры

¹⁾ Loc. citat. Articuli. II.

²⁾ Loc. citat. Initium. Finis quidem praecepti et totius scripturae divinae caritas est.

Оккамъ (1343). Прежде всего онъ твердо устанавливаетъ слѣдующее положеніе: всякій, кто утверждаетъ, что гдѣ-либо, въ какой-либо части Новаго или Ветхаго Завѣта говорится ложное, уже по одному этому долженъ быть признанъ еретикомъ. Именно по этой причинѣ въ древней церкви были осуждены еретики манихеи, которые отвергали весь Ветхій Завѣтъ и только отчасти принимали Новый. Нѣкоторыя истины вѣры не содержатся ясно и выразительно (*explicite*) въ св. Писаніи, но однако легко могутъ быть выведены изъ простого и буквального содержанія его. Такого рода истины необходимы для спасенія, и принимать ихъ должно съ несомнѣнною вѣрою¹⁾. Истины, касательно которыхъ христіанину не предоставлена свобода вѣрить иначе, Оккамъ дѣлитъ на пять классовъ. Къ первому классу онъ относитъ истины, ясно и отчетливо выраженные въ св. Писаніи или же такія, которыя можно вывести изъ него съ необходимостью. Истины второго класса церковь получила отъ апостоловъ или чрезъ преданіе, или чрезъ писанія благочестивыхъ христіанъ; въ Писаніи онѣ не выражены ясно.

Къ извѣстнымъ словамъ блаж. Августина: „я не повѣрилъ бы евангелію, если бы меня не побуждала къ этому достовѣрность церкви“, Оккамъ прибавляетъ слѣдующее. Церковь была предметомъ вѣры прежде, чѣмъ св. Писаніе, потому что она обнимала всю массу людей, жившихъ отъ времени пророковъ и апостоловъ до настоящей поры. Хотя никто не можетъ сомнѣваться въ евангеліяхъ, однако цѣлое всегда больше части. Авторитетъ церкви больше и выше авторитета свангелій, такъ какъ составители ихъ были только частными лицами церкви²⁾.

Марсилій Падуанскій, (1343), находившійся подъ влияніемъ Оккама и бывшій главнымъ образомъ по политическимъ со-

¹⁾ Dialogus Lib. II cap. II. *Multae sunt veritates catholicae et fidem sapientes catholicam, quae nec in divinis scripturis habentur explicite, nec ex solis contentis in eis possunt inferri: quibus tamen fidem indubiam explicitam vel implicitam adhibere est necessarium ad salutem.*

²⁾ Loc. cit. pag. 402. Dial. Lib. I cap. IV. *Ecclesia ergo, quae majoris auctoritatis est, quam evangelista, est illa ecclesia, cujus auctor evangelii pars esse dignoscitur. Non est autem mirum, si major est auctoritas totius, quam partis.*

ображеніямъ противникомъ папства, рассуждаетъ о вдохновеніи св. Писанія въ своемъ сочиненіи „Defensor pacis“. Хотя люди не могли заслужить вѣчнаго блаженства, чрезъ простое исполненіе закона Моисея, все же Богъ, по своему безконечному милосердію, даровалъ имъ этотъ законъ, такъ какъ Господь всегда, со времени грѣхопаденія, желалъ возвысить и исправить человѣчскій родъ. Для той же цѣли Онъ чрезъ своего Сына Иисуса Христа, Боторый есть въ одно и то же время истинный Богъ и истинный человѣкъ, при единствѣ Лица, даровалъ людямъ евангельскій законъ, содержащій въ себѣ предписанія, во что нужно вѣровать христіанину и что дѣлать для спасенія. Сначала Господь Самъ училъ этому закону устно, и доказывалъ его Своимъ примѣромъ, а уже впоследствии онъ былъ преданъ письмени евангелистами. Цѣль этого была та, чтобы даже въ отсутствіи апостоловъ люди могли найти путь къ вѣчному спасенію. Для наученія этому закону и раздаянія предписанныхъ въ немъ таинствъ, въ христіанскомъ обществѣ поставлены опредѣленные лица, облеченныя іерархическимъ достоинствомъ ¹⁾. Безусловно необходимо для спасенія вѣровать въ каноническія писанія. При объясненіи ихъ, должно слѣдовать буквальному и ясному смыслу въ тѣхъ случаяхъ, когда нѣтъ нужды въ мистическомъ толкованіи; а гдѣ нельзя избѣжать нѣкотораго рода мистицизма, тамъ слѣдуетъ выбирать наиболѣе вѣроятное мнѣніе потому, что не только обыкновенные толковники, но даже отцы церкви часто расходятся другъ съ другомъ въ пониманіи нѣкоторыхъ выраженій Слова Божія ²⁾. Съ своей стороны, Марселій Падуанскій, когда требуется доказать какое-либо положеніе, ссылается обыкновенно не только на св. Писаніе, но и на отцевъ церкви. Если же изъ какого-либо мѣста св. Писанія уже сдѣланъ рѣшительный выводъ, одобренный какимъ-либо вселенскимъ соборомъ, то его должно принимать какъ самое вдохновенное Писаніе ³⁾.

Николай Лира (1349), принадлежавшій къ ордену францисканцевъ, а впоследствии достигшій сана кардинала, довольно

¹⁾ Defensor pacis I. I. cap. 6 у Goldast'a. Monarchia. II pag. 161.

²⁾ Defensor. pacis. liber II, cap. 28. ³⁾ Defen. pacis Liber III cap. 2.

обстоятельно разсуждаетъ о вдохновеніи св. Писанія въ предисловіи къ извѣстному сочиненію „*Postillae perpetuae*“, которое можно разсматривать какъ нѣкотораго рода введеніе въ св. Писаніе. Кардиналь Лира извѣстенъ своими попытками преобразовать вырождавшуюся схоластику и снова возвратиться къ историко-грамматическому толкованію Библии. Его замѣчательными комментаріями пользовался даже Лютеръ, такъ что враги реформатора впоследствии въ насмѣшку выражались о немъ: „*Si Lira non lygasset, Lutherus non saltasset*“.

Ученіе Николая Лира о вдохновеніи св. Писанія не есть что-либо вполне самостоятельное, такъ какъ оно основывается на ученіи Ѳомы Аквината. Св. Писаніе, учитъ Николай Лира, превосходить всякое другое писаніе не только потому, что говорить о возвышеннѣйшихъ предметахъ, но также и потому, что предлагаетъ самую высшую ступень знанія о путяхъ Божественнаго Откровенія, такого знанія, въ которомъ не можетъ быть ничего ложнаго ¹⁾. При своемъ неоспоримомъ превосходствѣ, св. Писаніе содержитъ въ себѣ всѣ формы теоретической и практической мудрости и ведетъ насъ къ вѣчному благу и вѣчной жизни, которыя составляютъ конечную цѣль Божественнаго Откровенія. Пророки и апостолы передали намъ это писаніе по откровенію св. Духа и, слѣдовательно, главный виновникъ его (*principalis auctor*) есть Богъ. Изъ этого происходитъ то преимущество св. книгъ, что подъ одною буквою онѣ содержатъ многообразный смыслъ, такъ какъ во власти Бога не только употреблять слова для обозначенія предметовъ, что можетъ дѣлать и человѣкъ, но и самими предметами пользоваться для обозначенія другихъ предметовъ. На этомъ основаніи Лира различаетъ въ св. Писаніи четыре рода смысла по слѣдующей схемѣ:

*Littera gesta docet, quod credas allegoria,
Moralis, quod agas, quo tendas anagogia* ²⁾.

Три послѣдніе рода можно объединить подъ однимъ названіемъ: мистическій, или духовный смыслъ, но притомъ такъ, что всѣ они предполагаютъ буквальный смыслъ, какъ свое

¹⁾ Migne. Ser. lat. T. 113. p. 27. Prolog. ad Valafr. Strab.

²⁾ Migne Ser. lat. T. 113 pag. 28.

основаніе. Какъ постройка, лишенная фундамента, клонится къ паденію, такъ точно не соотвѣтствуетъ своей цѣли и должно быть отвергаемо мистическое толкованіе, противорѣчащее буквѣ. Если кто желаетъ имѣть успѣхъ въ занятіяхъ св. Писаніемъ, онъ долженъ необходимо начинать съ буквального смысла: только изъ него, а не изъ мистическаго смысла можно получать разъясненіе всевозможныхъ сомнѣній. Необходимо, однако, имѣть въ виду, что во многихъ мѣстахъ Писанія, на примѣръ въ притчахъ, собственный смыслъ есть параболическій, который здѣсь, поэтому, можетъ быть названъ буквальнымъ. Слѣдовательно, хотя св. Писаніе во всемъ его объемѣ имѣетъ всѣ четыре вышеуказанные смысла, однако о каждой его части въ отдѣльности этого сказать нельзя ¹⁾.

При обращеніи къ еврейскому оригиналу часто возникаетъ опасность оттого, что многія мѣста, особенно мессіанскія, извращены іудеями. Однако, тамъ, гдѣ этого нѣтъ, такое обращеніе не только безопасно, но даже весьма благотворно и полезно ²⁾.

Въ средніе вѣка иногда высказывались довольно здравыя сужденія о формѣ, содержаніи, буквѣ и смыслѣ св. Писанія. Порча латинскаго текста и ограниченная доступность текстовъ греческаго и еврейскаго приводили многихъ западныхъ богослововъ къ признанію, что самое богодухновенное содержаніе св. Писанія должно стоять выше всѣхъ колебаній его внѣшней формы. Эта истина нашла для себя выраженіе въ девятнадцатой книгѣ апологетическаго труда архіепископа Рихарда Армага (1359): „*Contra Armenos*“. Здѣсь говорится, что различія въ буквѣ Библии какъ въ основномъ текстѣ, такъ и въ переводѣ нисколько не уничтожаютъ достовѣрности самаго содержанія библейской вѣры ³⁾. Къ сожалѣнію, это весьма важное догматическое положеніе не подверглось со стороны Армага обстоятельному выясненію и доказательству.

Нидерландецъ Гергардъ Гроотъ (1384) былъ основателемъ

¹⁾ Loc. cit. T. 113. p. 33. Sciendum autem, quod licet sacra scriptura habeat quadruplicem sensum praedictum, hoc tamen non est in qualibet sui parte. Prolog. in moralit.

²⁾ T. 113 pag. 30—Prolog. II.

³⁾ Объ этомъ смотри: Kaulen. Geschichte der Wulgata Seit 293.

религіознаго общества „братъевъ и сестеръ общественной жизни“¹⁾, въ которомъ занятія св. Писаніемъ стояли на первомъ планѣ. Съ величайшею ревностью Гроотъ настаивалъ на благоговѣйномъ пользованіи св. Писаніемъ и не менѣе заботился объ умноженіи и распространеніи списковъ его. Свои познанія онъ считалъ недостаточными, хотя непрерывно занимался изученіемъ св. Писанія. Горячая любовь къ слову Божію и древнимъ рукописямъ побуждала его къ ревностному собиранію первоисточниковъ христіанской древности²⁾, а работа братъевъ на домахъ состояла преимущественно въ списываніи рукописей³⁾. Гроотъ полагалъ, что св. Писаніе и другія религіозныя книги должны быть хорошо переписываемы и тщателью сохраняемы, чтобы принести пользу многимъ. Даже за столомъ, въ домахъ братъевъ, постоянно что-либо говорилось или читалось отъ писанія⁴⁾. По убѣжденію Гроота, изученіе св. Писанія и твореній отцовъ Церкви должно происходить совмѣстно: только при этомъ условіи можно вѣрно понимать слово Божіе. Своимъ братьямъ онъ даетъ совѣтъ читать сначала евангелія, какъ наиболѣе доступныя для уразумѣнія, потомъ творенія отцовъ Церкви и, наконецъ, посланія ап. Павла. „Корень твоего занятія и зеркало жизни составляютъ прежде всего евангелія, такъ какъ въ нихъ находится жизнь Иисуса Христа, потомъ жизнеописанія и изреченія отцовъ, потомъ посланія ап. Павла и исторія апостоловъ“⁵⁾. Изъ подобныхъ выраженій Гергарда Гроота можно заключать, что представленіе о немъ, какъ предтечѣ лютеранскаго ученія о словѣ Божіемъ, не вполне справедливо.

На спасительное и просвѣщающее дѣйствіе на читателей богодухновеннаго Писанія указываетъ далѣе составленный въ Ирландіи въ концѣ XIV столѣтія сборникъ религіозно-нравственнаго содержанія, (подъ заглавіемъ „Lebar Brekk“), древ-

1) Delprat: Die Bruderschaft des gemeinsamen Lebens, deutsch von Mohr. Leipzig. 1840.

2) Ullman: Reform vor der Reform. Band II p. 68.

3) Preger W. Beiträge zur Geschichte der relig. Bewegung in den Niederlanden in der Hälfte des 14. Jahrh. München. 1894. Seit 8 и 9.

4) Ullman: Reform. vor der Reform. Band. II p. 72.

5) Ibidem. pag. 68.

вѣйшій и лучшій источникъ по исторіи ирландской Церкви. „Къ благороднѣйшимъ дарамъ св. Духа“, говорится въ немъ, „принадлежитъ св. Писаніе, чрезъ которое просвѣщается невѣдѣніе, получаетъ утѣшеніе всякая земная скорбь, воспламеняется духовный свѣтъ и укрѣпляется немощь. Чрезъ св. Писаніе устраняется изъ церкви ересь и расколъ, разрѣшаются споры и разногласія. Всѣмъ состояніямъ церкви оно подаетъ совершенный совѣтъ и удаляетъ сѣти сатаны и порока отъ cadaго вѣрующаго. Оно есть какъ бы мать и ласковая кормилица для всякаго, кто погружается въ его изученіе“¹⁾).

Гергардъ Церболтъ въ 1397 году писалъ по вопросу, позволительно ли читать книги св. Писанія въ переводахъ на національные языки. Вопросъ этотъ, вопреки одностороннему пристрастію католической церкви къ латинскому тексту Вульгаты, получилъ окончательное разрѣшеніе со времени реформаціи. Но уже въ XIV вѣкѣ Церболтъ разрѣшалъ его въ томъ смыслѣ, что чтеніе св. книгъ въ переводахъ возможно, но только подъ условіемъ, чтобы эти переводы не содержали въ себѣ никакихъ ересей и ошибокъ. Кромѣ того, они должны быть написаны ясно и вразумительно, не должны отличаться отъ первоисточниковъ ни по способу выраженія, ни по содержанию. Этимъ требованіямъ, по мнѣнію Церболта, не удовлетворяютъ многія книги, въ которыхъ таинственно и загадочно говорится о догматахъ воплощенія, о жизни и смерти Іисуса Христа. Съ другой стороны, нѣкоторыя части Библіи, какъ напр. книги ветхозавѣтныхъ пророковъ и Апокалипсисъ, не вполне доступны пониманію простыхъ вѣрующихъ, по самой глубинѣ своего содержанія и таинственности своихъ образовъ. Книги религіознаго содержанія не должны отступать также отъ ученія св. отцевъ церкви (a libris sanctorum). Въ противномъ случаѣ, при необычномъ образѣ выраженій и необычномъ содержаніи, онѣ могутъ, вмѣсто пользы, принести вредъ, особенно простымъ вѣрующимъ, не способнымъ обсудить ихъ по существу, но принимающимъ только вѣшнюю букву ихъ. Поэтому Гергардъ Церболтъ вполне присоединяется къ словамъ блаж. Іеронима:

¹⁾ А. Bellesheim: Geschichte der kathol. Kirche in Irland. Band I. 1890. Seit 611.

„относительно св. Писанія допускаются разсужденія ученыхъ мужей, но только такихъ, которыхъ вѣра испытана. Тебѣ нѣтъ надобности отыскивать золото среди сора, но изъ многихъ перловъ—нужно избрать одинъ“¹⁾).

Изъ представленныхъ свидѣтельствъ нетрудно видѣть, что въ XIII—XVI вѣкахъ западная теологическая наука неизмѣнно стремилась обосноваться на св. Писаніи, какъ вдохновенномъ словѣ Божиемъ. Несмотря на постоянныя религіозныя смуты, вызванныя злоупотребленіями папъ и ихъ куріи, всюду на западѣ замѣчается потребность не только въ теоретическомъ знаніи св. Писанія, но главнымъ образомъ въ проведеніи его началъ въ жизнь и въ пользованіи имъ, при религіозномъ общеніи съ Богомъ. Въ этомъ именно смыслъ главнымъ образомъ оправдывается сужденіе одного новѣйшаго ученаго о всѣхъ духовныхъ стремленіяхъ того времени: „Въ средніе вѣка разсуждалось главнымъ образомъ о передачѣ и усвоеніи общепризнанныхъ и предложенныхъ въ каноническомъ текстѣ истинахъ“²⁾).

Д. Леонардовъ.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ Preger Wilh. Beitrage zur Geschichte der religios. Bewegung in den Niederlanden in der 2 Häfte des 14 Jahrhun. München. 1894. Seit 54—61.

²⁾ F. Paulsen: Die deutschen Universitäten. 1893. Band I (Lexis).

„РЕНАНЪ ПРЕДЪ СУДОМЪ НАУКИ“

О. ВЛАДИМИРА ГЕТТЕ.

(Или опроверженіе на выдуманную Э. Ренаномъ жизнь
Иисуса Христа).

(Продолженіе *).

V.

Ренанъ, кажется, хотѣлъ, посредствомъ своихъ противорѣчивыхъ мнѣній о евангеліяхъ св. Матѳея и св. Марка, приготовить себѣ нѣсколько лазеекъ, чтобы съ честью и величіемъ выйти изъ всѣхъ затрудненій, которыя могли бы встрѣтиться ему. Поэтому онъ прежде всего доказываетъ, что эти творенія не принадлежатъ тѣмъ писателямъ, коихъ носятъ имена онъ попытался даже доказать это *формулами*, коими обозначаются эти творенія теперь: евангеліе по Матѳею, по Марку и пр.; онъ основывается не на текстѣ Папія, а на *нѣсколькихъ отрывочныхъ словахъ* этого текста, чтобы доказать, что первоначальныя заглавія этихъ твореній по Матѳею и по Марку не были тѣми *формулами*, которыми ихъ обозначаютъ теперь.

На основаніи этихъ мнимыхъ доказательствъ онъ заключаетъ, что евангелія св. Матѳея и св. Марка не дошли до насъ такими, какими были составлены этими апостольскими мужами первоначально; что евангеліе св. Матѳея содержало только *изреченія* или *рѣчи*; а евангеліе св. Марка было лишь сборникомъ *разказовъ и повѣствованій о личности* (стр. XXI). Но Ренанъ не можетъ насъ убѣдить въ томъ, будто исключительно такимъ характеромъ отличались эти двѣ рукописи: ибо нигдѣ

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1898 г., № 17.

не нашелъ доказательствъ на то, чтобы рѣчи и изреченія (λογία) св. Матѳея не были соединены съ фактами. Съ другой стороны, онъ не остался вѣрнымъ тексту Папія, даже приведенному имъ самимъ, когда сказалъ, что евангеліе св. Марка было лишь сборникомъ *фактовъ*; потому что къ этимъ *фактамъ* Папіи присоединяетъ и слова (λοχθεντὰ ἢ πραχθεντα).

Итакъ, въ двухъ евангеліяхъ, св. Матѳея и св. Марка, нашъ академикъ не нашелъ внутреннихъ доказательствъ, опровергающихъ ихъ подлинность. Онъ признается даже, что характеръ, усвояемый этимъ твореніямъ Папіемъ, соответствуетъ тому, что мы находимъ въ нихъ теперь (стр. XVIII).

Онъ долженъ былъ бы добросовѣстно признаться, что евангелія, обозначенныя подобнымъ образомъ Папіемъ, сохраняли свои *первоначальныя заглавія* въ теченіе многихъ вѣковъ. Но онъ не могъ сдѣлать этого признанія, не разрушая самой основы своей теоріи. Поэтому онъ проходитъ молчаніемъ этотъ важный и рѣшающій фактъ; и не обращая вниманія на *искаженіе* текста Папія, онъ *еще и переводитъ его дурно* и снова *искажаетъ*, лишь бы доказать, будто евангеліе св. Матѳея было *переводимо* различнымъ образомъ; будто евангеліе св. Марка содержало одни рассказы или факты, и этимъ путемъ усвояетъ себѣ возможность сказать, будто *факты* евангелія св. Матѳея перешли въ рукопись Матѳея, какъ рѣчи Матѳея перешли въ рассказы Марка. Онъ не задумался надъ тѣмъ, что если бы это было такъ, то въ настоящее время можно было бы *передѣлать* эту работу смѣшенія, которая была совершена въ теченіе перваго вѣка. Но обратите вниманіе на рѣчи, приводимыя св. Матѳеемъ, и вы увидите, что ихъ невозможно отдѣлять отъ фактовъ; прочитайте внимательно факты, передаваемые св. Маркомъ, и вы увидите, что они совершенно будутъ непонятны *безъ рѣчей*. Наконецъ сравните факты и рѣчи, приводимыя св. Матѳеемъ и св. Маркомъ, и вы съ перваго же раза убѣдитесь, что эти факты и эти рѣчи, обладая въ общемъ тождественнымъ характеромъ, какъ это и должно было быть по необходимости, запечатлѣны въ своимъ собственнымъ характеромъ, который до такой степени отличаетъ ихъ одно отъ другаго, что исключаетъ всякую идею о смѣшеніи.

Для какой же цѣли Ренанъ старался поколебать такимъ образомъ подлинность первыхъ евангелій, совершенно признавая ихъ? Въ самомъ дѣлѣ онъ признаетъ то, что, по его мнѣнію, „не подлежитъ сомнѣнію, что *весьма рано* рѣчи Иисуса были заключены въ письмена, на арамейскомъ языкѣ; что *весьма рано также* были записаны Его замѣчательныя дѣла“ (стр. XXI). Съ другой стороны, онъ признаетъ такъ же, что *рѣчи* были собраны Матѳеемъ, а *дѣла* Маркомъ. Наконецъ, онъ соглашается, что *измысленная* имъ работа смѣшенія писаній Матѳея и Марка была совершена въ теченіе перваго вѣка.

Итакъ нельзя упрекать Ренана въ положительномъ отрицаніи подлинности первыхъ евангелій; но нельзя равнымъ образомъ сказать и того, будто онъ признаетъ эту подлинность. Онъ постарался только набросить туманъ на этотъ вопросъ, съ тѣмъ, чтобы въ случаѣ надобности имѣть возможность опровергать враждебные упреки, направленные противъ него, и чтобы въ туманѣ, которымъ онъ окуталъ себя, приготовить себѣ средство для проведенія слѣдующей основной идеи своей теоріи: къ первоначальнымъ повѣствованіямъ и рѣчамъ были примѣшаны басни и легенды. Итакъ Ренанъ охотно соглашается признать два первыхъ евангелія, но подъ условіемъ избирать изъ нихъ рассказы и рѣчи, удобные для него, а остальное отвергать во имя *легендъ*. Вотъ подлинный мотивъ руководившій имъ черезъ всю его низкопробную эрудицію и противорѣчивыя положенія.

Послѣдуемъ же за нимъ въ изложеніи этой обоюдной теоріи.

Мы видѣли, что онъ допускаетъ, что два первые евангельскія творенія были составлены *весьма рано*; что первенствующіе христіане цѣнили только эти творенія и желали имѣть ихъ полными, и что именно ради этого они слили одно евангеліе съ другимъ; и наконецъ, что это сліяніе было окончено къ 100 году.

Такова *первая сторона* теоріи.

А вотъ теперь другая:

„Тексты первыхъ евангелій не были установлены и утверждены догматически“ (стр. XXI). „Этимъ твореніямъ не при-

давали важнаго значенія; и консерваторы, подобныя Папію, открыто предпочитали имъ устное преданіе^а (*тамъ-же*). Отсюда происходила незначительность авторитета, которымъ пользовались евангельскіе тексты въ теченіи *ста пятидесяти лѣтъ* (стр. XXII). „Безъ малѣйшаго стѣсненія, къ нимъ“ дѣлали прибавки, различнымъ образомъ комбинировали ихъ и пополняли одни посредствомъ другихъ (*тамъ-же*). „Бѣднѣе, который имѣлъ лишь одну книгу, желалъ, чтобы она содержала все, что ему было по сердцу. Одолжали другъ другу эти маленькія книжечки; каждый записывалъ на поляхъ своего экземпляра слова и притчи, находимыя имъ въ другомъ экземплярѣ, особенно трогавшія его. *Самое прекраснѣйшее въ мірѣ произведеніе* такимъ образомъ вышло изъ переработки темной и совершенно народной. *Ничья редакція не имѣла безусловной важности*“.

Сравните эту вторую часть теоріи Ренана съ первой, и покажите намъ средство согласить ихъ между собою.

Если насъ спросятъ теперь, на какихъ доказательствахъ Ренанъ обосновываетъ свои идеи, то мы очень затруднились бы указать ихъ, потому что онъ не представляетъ никакихъ. Мы поняли бы это умолчаніе Ренана, если-бы онъ не имѣлъ въ своемъ распоряженіи никакого положительнаго довода противъ своей системы; такъ какъ тогда онъ пользовался бы полною свободою при изложеніи своихъ особенныхъ идей. Но въ виду свидѣтельствъ, которыя съ первыхъ христіанскихъ вѣковъ утверждаютъ, что евангелія дошли до насъ такими, какими были написаны тѣми, коихъ носятъ имена,—мы не можемъ не смотрѣть на умолчаніе Ренана иначе, какъ на лицемерный замыслъ противъ истины.

Сто разъ было доказано, что: 1) *во все время и во всѣхъ частныхъ христіанскихъ церквахъ* всегда признавали подлинными твореніями *одинаковую редакцію* и обозначали ее подъ общимъ названіемъ евангелій. Съ перваго вѣка можно находить положительныя доказательства этого; и такое преданіе продолжается безъ перерыва, подтвержаясь подлинными сочиненіями Павтена, Оригена, Климента Александрійскаго, Иринея, Иустина и другихъ писателей первыхъ вѣковъ. Всѣ со-

гласны въ отношеніи къ этому важному пункту. 2) Всѣ эти писатели совершенно отличаютъ *творенія апостольскія* отъ другихъ произведеній, появившихся подъ именемъ апостольскихъ и непризнанныхъ подлинными.

Послѣ ученыхъ трудовъ, обнародованныхъ по этому предмету, мы могли бы безъ труда щегольнуть большою ученостію. И вотъ почему мы не можемъ повѣрить, чтобы Ренанъ не зналъ *обоихъ неоспоримыхъ фактовъ* этихъ, нами указанныхъ. Какимъ же образомъ случилось, что онъ не удостоилъ даже упоминанія о нихъ? Мы должны думать, пока намъ не докажутъ противнаго, что нашъ *ученый* мужъ призналъ болѣе благоразумнымъ не вдаваться въ столь важный споръ, въ которомъ онъ, конечно, потерпѣлъ бы пораженіе. Легче измыслить красивыя фразы, чѣмъ рассуждать о текстахъ, и въ особенности, легче доказывать будто они говорятъ о томъ, о чемъ они не говорятъ. По этому Ренанъ удовольствовался ссылкой, какъ бы мимоходомъ, на св. Іустина, у котораго будто бы были *Апостольскія Записи*, отличныя отъ тѣхъ, которыми мы теперь владѣемъ (стр. XXII).

По поводу этого увѣренія мы можемъ предложить нашему противнику два вопроса: 1) Откуда онъ знаетъ, что *Апостольскія Записи*, о которыхъ говоритъ св. Іустинъ, были отличны отъ тѣхъ, которыми мы обладаемъ?—Онъ не унижается до представленія доказательствъ этого. 2) Какъ произошло то, что св. Іустинъ не обладалъ текстами такими, какими обладаемъ мы теперь, такъ какъ этотъ святой жилъ во второмъ вѣкѣ? Самъ же Ренанъ признаетъ, что „около 100 года всѣ книги Новаго Завѣта почти установлены были въ томъ видѣ, въ какомъ мы ихъ читаемъ“ (стр. IV). Правда, чрезъ нѣсколько страницъ онъ ставитъ уже цифру 150 вмѣсто 100, безъ сомнѣнія, для того, чтобы его читатели не затруднялись въ выборѣ цифръ; да наконецъ и св. Іустинъ померъ не раньше 163 года. Слѣдовательно, тексты были установлены или въ ту или въ другую, указанную Ренаномъ эпоху. На какомъ же основаніи онъ утверждаетъ, что они еще не были установлены? Развѣ св. Іустинъ приводитъ тексты, отличные отъ нашихъ? Нѣтъ, и Ренанъ позаботился предупредить, что „не

имѣть ни какой надобности приводить ихъ *буквально*“ (стр. XXIII). Тогда откуда же онъ знаетъ, что текстъ, который имѣлъ предъ своими глазами св. Іустинъ, отличался отъ нашего, въ особенности, когда онъ самъ признаетъ, съ другой стороны, что еще до смерти св. Іустина тексты были установлены въ томъ видѣ, въ какомъ мы обладаемъ ими теперь?

Трудно намъ понять эти противорѣчія *ученаго мужа*, столь самоувѣренно и смѣло ополчающагося противъ того, предъ чѣмъ милліоны людей въ теченіи восемнадцати вѣковъ благоговѣнно преклонялись.

Прежде, чѣмъ перейдемъ къ разбору того, что Риванъ измыслилъ относительно евангелія св. Іоанна, замѣтимъ два признанія его, которыя потомъ помогутъ намъ оцѣнить логику писателя. Первое признаніе состоитъ въ томъ, что евангеліе есть *прекраснѣйшее въ мірѣ произведеніе* (стр. XXII); а второе признаніе содержится въ слѣдующихъ выраженіяхъ, которыя мы приводимъ буквально: „кто не видитъ цѣнности документовъ, составленныхъ такимъ путемъ изъ дорогихъ воспоминаній, наивныхъ разсказовъ первыхъ двухъ христіанскихъ поколѣній, *проникнутыхъ еще сильными впечатлѣніемъ, которое произвелъ на нихъ славный Основатель*, и которое *повидимому* надолго пережило Его“.

Такимъ образомъ, по системѣ самаго Ривана, евангеліе, *прекраснѣйшее въ мірѣ произведеніе*, было составлено по живымъ воспоминаніямъ двухъ первыхъ поколѣній христіанъ, то есть, въ первомъ вѣкѣ. Замѣтимъ хорошо эти два признанія.

Да позволить намъ почтенный академикъ не оставить безъ замѣчанія и послѣднихъ словъ приведеннаго нами его выраженія. Слово *повидимому* въ особенности производитъ здѣсь прекрасный эффектъ. Мольеръ не погнушался бы имъ, если бы захотѣлъ насмѣивать, разсуждая о столь серьезномъ предметѣ. Въ самомъ дѣлѣ, достаточно прочитать нѣсколько страницъ изъ исторіи первенствующей церкви, чтобы понять, что здѣсь литературная ловкость измѣнила нашему краснорѣчивому академику. Когда христіанское общество преисполнено было воспомианіемъ объ Іисусѣ Христѣ; когда при имени Его падаютъ идолы, когда всѣ народы провозглашаютъ Его Богомъ; когда

умирающее древнее язычество тщетно ищетъ обновленія, упиваясь кровію мучениковъ; когда Божественный Распятый гонитъ предъ Собою (языческихъ) боговъ отъ Ганга до пустынь Африки, изъ глубины Аравіи до туманныхъ острововъ Британіи,—Ренанъ спокойно говоритъ намъ, что сильное впечатлѣніе, произведенное имъ, *повидимому* пережило Его!.. Признайтесь же, г. Ренанъ, что христіанское общество только и жило Христомъ, что оно все было во Христѣ, что слова Учителя были отпечатлѣны въ сердцахъ всѣхъ; что воспоминаніе о Его дѣлахъ были почитаемы и прославляемы, какъ праздники; что священныя книги, повѣствующія объ этомъ, были умственною и нравственною пищею всѣхъ христіанъ; всѣ они желали не разставаться съ священными книгами даже въ могилѣ. Таково апостольское преданіе. Когда, послѣ гоненій, открыли могилу Варнавы, этого славнаго сопутника св. Павла, то на груди его нашли евангеліе св. Маттея, такое же, какое мы имѣемъ теперь, и написанное на драгоценномъ деревѣ. Такое же точно твореніе Паптенъ нашелъ въ Индіи, во второмъ вѣкѣ. Всѣ христіане чтили его, равно какъ почитали и другія апостольскія книги до такой степени, что не желали перемѣнить въ нихъ ни одного слова. Всѣ христіанскія общества, въ самыхъ пустынныхъ странахъ, не бывшихъ въ сношеніяхъ между собою, имѣли эти священныя книги; ихъ находили повсюду *одинаковыми* и повсюду ихъ окружали одинаковымъ почитаніемъ. И вотъ въ виду этого великаго и всемірнаго преданія, *той христіанской жизни*, Ренанъ такъ хладнокровно говоритъ намъ, что *впечатлѣніе*, произведенное Иисусомъ Христомъ, *повидимому* сохранялось! И въ виду именно *такой тождественности* святыхъ евангелій отъ востока до запада, отъ юга, до сѣвера, во всѣхъ странахъ міра, Ренанъ говоритъ намъ о сліяніи и видоизмѣненіи священныхъ текстовъ!

Уничтожьте же прежде всю исторію, и тогда предлагайте намъ подобную теорію.

VI.

Какого мнѣнія держится Ренанъ относительно подлинности евангелія отъ св. Іоанна? Вотъ вопросъ, весьма трудный для рѣшенія; такъ какъ писатель держится *повидимому* двухъ противоположныхъ мнѣній.

Прежде всего онъ удивляется тому, что Папій не говоритъ ни одного слова о *Жизни Иисуса*, написанной Иоанномъ (стр. XXIV). Нѣсколько далѣе (стр. XXVI) онъ говоритъ: Первое посланіе, приписываемое св. Иоанну, несомнѣнно написано тѣмъ же писателямъ, какъ и четвертое евангеліе, и Папій признаетъ это посланіе написаннымъ Иоанномъ". Отсюда Ренанъ долженъ былъ бы заключить, что писателемъ четвертаго евангелія былъ Иоаннъ. Но нѣтъ, онъ оставляетъ вопросъ подъ сомнѣніемъ. Справедливо ли однако же, что Папій, принадлежавшій къ церкви Азіійской, гдѣ память о св. Иоаннѣ, сохранялась болѣе, чѣмъ гдѣ-либо, никогда не говорилъ о евангеліи св. Иоанна? Чтобы быть точнымъ, Ренанъ долженъ былъ бы лишь утверждать, что онъ не говоритъ о немъ въ нѣсколькихъ строкахъ, приведенныхъ для насъ историкомъ Евсеіемъ. А потому законно ли утверждать безусловнымъ образомъ, что онъ вовсе не говорилъ о немъ, коль скоро мы не обладаемъ всѣми его твореніями и коль скоро онъ не упоминаетъ о немъ въ нѣсколькихъ строкахъ, дошедшихъ до насъ? Евсеій могъ имѣть основаніе привести лишь то, что Папій сказалъ о Маркѣ и Матееѣ, въ отношеніи къ которымъ нѣкоторые члены Азіійской церкви питали, быть можетъ, менѣе уваженія, чѣмъ къ ихъ великому и возвышенному апостолу. Что же касается того, что Папій могъ говорить вообще объ Иоаннѣ и его твореніяхъ, то Евсеій не имѣлъ надобности приводить этого; потому что каждый зналъ, что этотъ святой мужъ принадлежалъ къ церкви, оказывавшей особенное почитаніе возлюбленному апостолу Спасителя.

И такъ Ренанъ весьма дурно судитъ, заключая по одному частному мѣсту, въ которомъ Папій не говоритъ о евангеліи св. Иоанна, къ безусловному умолчанію этого писателя относительно этого евангелія. Нашъ малологичный противникъ могъ выводить это заключеніе тѣмъ менѣе, что онъ самъ признаетъ, что Папій принималъ за твореніе Иоанна первое посланіе, известное подъ его именемъ; и что это посланіе очевидно принадлежитъ тому же писателю, какъ и евангеліе. Эта очевидность принуждаетъ и самаго Ренана признать, что съ первыхъ вѣковъ евангеліе отъ св. Иоанна считалось произведеніемъ апо-

стола, коего носитъ имя. „Никто не сомнѣвается, говоритъ онъ, что около 150 года четвертое евангеліе существовало и было усвоено св. Іоанну. Подлинныя тексты св. Іустина, Аѳанасія, Татіана, Феофила Антиохійскаго, Иринея показываютъ, что во все это время это евангеліе употреблялось при всѣхъ спорахъ и было пробнымъ камнемъ при *развитіи догмата*“ (стр. XXVI).

Вмѣсто слова *развитіе*, Ренанъ лучше воспользовался бы словомъ *утвержденіе*. Ибо писатели, коихъ имена онъ приводитъ, пользовались евангеліемъ ев. Іоанна для утвержденія христіанскаго догмата, опровергаемаго еретиками, а не для *развитія*.

Быть можетъ, вы думаете, что въ виду этого первоначальнаго преданія, существовавшаго *повсюду*, отъ начала второго вѣка, Ренанъ не осмѣлится утверждать, что четвертое евангеліе не принадлежитъ ев. Іоанну? Не обманывайтесь. Каждый знаетъ, что для установленія *какого либо факта* надобно привести свидѣтельства. Ренанъ приводитъ нѣкоторыя, но онъ судить вопреки этимъ свидѣтельствамъ и заключаетъ, что писатель четвертаго евангелія только *выдавалъ себя за апостола Іоанни* (стр. XXVII). „Если же, присовокупляеть онъ (*тамъ-же*), это твореніе не принадлежитъ дѣйствительно апостолу, то надобно допустить подлогъ, въ которомъ писатель признавался лишь предъ самимъ собою“.

Всегда одинъ и тотъ же приѣмъ у нашего противника. Евангеліе это можетъ принадлежать св. апостолу Іоанну, но все же оно не принадлежитъ ему. Свидѣтельства, содержащіяся въ этомъ писаніи, и все преданіе первыхъ вѣковъ доказываютъ, что четвертое евангеліе принадлежитъ св. Іоанну, но писатель только выдавалъ себя за апостола Іоанна и былъ поборникомъ *своего интереса!*.. Какъ будто бы св. апостоль Іоаннъ могъ имѣть надобность отстаивать свой интересъ!! Изъ всѣхъ противорѣчій и недомолвокъ Ренана съ полною ясностію открывается лишь то, что евангеліе св. Іоанна было написано (по мнѣнію Ренана) частію подъ диктовку этого апостола, и что побужденіемъ для св. старца продиктовать живымъ голосомъ свое повѣствованіе была зависть къ Петру, которому усвоили слишкомъ большую важность въ прочихъ евангеліяхъ.

На чемъ основывается Ренанъ, утверждая *эти факты*? Воображеніе краснорѣчиваго писателя, безъ сомнѣнія, прекрасно и граціозно, но можно ли основательно утверждать, будто оно можетъ служить достаточно сильнымъ доказательствомъ для опредѣленія природы *факта*, который совершился восемнадцать вѣковъ тому назадъ, въ особенности если фактъ стоитъ въ противорѣчій съ единодушнымъ свидѣтельствомъ писателей касавшихся эпохи, когда фактъ этотъ произошелъ, и когда писатели повѣствуютъ о немъ совершенно иначе, чѣмъ нашъ краснорѣчивый противникъ?

Но самое евангеліе св. Іоанна не представляетъ ли внутреннихъ доказательствъ противъ себя? Ренанъ увѣряетъ и въ этомъ: „какимъ образомъ, говоритъ онъ, рядомъ съ свѣдѣніями точными, по которымъ такъ хорошо узнается свидѣтель—очевидецъ, можно находить рѣчи *совершенно* отличныя отъ рѣчей Матѳея“ (стр. XXIV)?—Это такъ легко объяснить себѣ, что едва можно понять, почему Ренанъ спрашиваетъ *объ этомъ*? Св. Іоаннъ писалъ послѣ св. Матѳея. Матѳеи не изложилъ всѣхъ рѣчей Іисуса Христа. Іоаннъ хотѣлъ восполнить ихъ, воспроизведя тѣ, которыя продиктовала его память. Но эти рѣчи содержатъ тоже ученіе, какое находится у св. Матѳея; и вотъ почему никто не имѣетъ права говорить будто они *совершенно различны*; они только *различаются по формѣ*, такъ какъ не суть тѣ же рѣчи и были произнесены при различныхъ обстоятельствахъ. Что труднаго здѣсь для пониманія? Бурдалу написалъ шестнадцать томовъ проповѣдей. Если бы какой либо слушатель его по своимъ воспоминаніямъ сначала издалъ только восемь томовъ, то развѣ другой не имѣлъ бы права издать восьми остальныхъ? Имѣли ли бы право утверждать тогда, что изданіе послѣдняго не подлинно, такъ какъ издатель изложилъ проповѣди не тождественныя съ проповѣдями его предшественника? Но именно таково разсужденіе Ренана въ отношеніи къ св. Матѳею и св. Іоанну.

Но евангеліе св. Іоанна содержитъ „особенныя страницы, въ которыхъ сказывается догматическій интересъ, *свойственный редактору*“ (стр. XXIV). Эти послѣднія слова—преувеличеніе. Редакторъ не имѣлъ догматическаго интереса, исклю-

чительно *свойственнаго ему*. Евангеліе св. Іоанна не содержитъ въ себѣ ничего, что оправдывало бы подобное предположеніе. Но въ немъ же сказывается *догматическій интересъ*? Это утвержденіе истинно, только оно не принадлежитъ Ренану, который понималъ бы его природу и основаніе, если бы хотя немного болѣе изучилъ христіанскихъ писателей первыхъ вѣковъ. Онъ понималъ бы тогда, что св. Іоаннъ написалъ свое евангеліе въ отвѣтъ еретикамъ, которые признавали себя болѣе глубокомысленными, чѣмъ обыкновенные вѣрующіе, и которые вообще называли себя *гностиками*. Если бы Ренанъ жилъ въ эту эпоху, то, безъ сомнѣнія, онъ былъ бы *гностикомъ* и не захотѣлъ бы унижить своего генія до общенародныхъ вѣрованій. Отсюда *гностики* разсуждали превратно о божеской и человѣческой природѣ Іисуса Христа; одни признавали Его тѣло бытіемъ чисто фантастическимъ и видѣли въ немъ лишь сторону божественную; другіе отвергали божественность и видѣли, какъ видитъ теперь и Ренанъ, лишь сторону человѣческую, хотя смотрѣли на нее гораздо болѣе въ возвышенномъ смыслѣ, чѣмъ нашъ знаменитый членъ Академіи надписей и изящной литературы. Святой Іоаннъ во время своей старости видѣлъ эти соблазнительныя притязанія со стороны *гностиковъ*. Онъ возвысилъ свой голосъ и заговорилъ въ качествѣ послѣдняго изъ живыхъ апостоловъ Господа; онъ изложилъ свои воспоминанія; онъ представилъ ученіе Учителя о Его личности, одаренной двойною природою—божескою и человѣческою; и такимъ образомъ напередъ отвѣтилъ Ренану, отвѣчая гностикамъ.

Именно это и не понравилось нашему краснорѣчивому противнику, который дошелъ до того, что заподозрилъ добросовѣстность повѣствователя (*стр. XXIV—XXV*). И при всемъ томъ Ренанъ, вѣрный своимъ приемамъ, не приводитъ никакого доказательства въ подтвержденіе столь обиднаго обвиненія, брошеннаго въ лице писателя, который возлежалъ на персяхъ Іисуса и котораго всѣ христіане всегда признавали источникомъ истины. Въ виду такого незаслуженнаго оскорбленія, невольно хочешь потребовать отъ Ренана строгаго отчета. Но мы этого не сдѣлаемъ; пожалуй еще скажутъ, что мы сами клеветаемъ на Ренана; и что его личность болѣе

священна, чѣмъ личность возлюбленнаго апостола Иисуса Христа. Да наконецъ и стоитъ ли придавать важность оскорбленію, которое скорѣе роняетъ оскорбителя, чѣмъ святого и великаго апостола, которому оно нанесено.

Итакъ Ренанъ находитъ у св. Іоанна рѣчи, которыхъ нѣтъ у св. Матѳея; онъ подмѣчаетъ въ четвертомъ евангеліи догматическую цѣль; онъ предполагаетъ, что находитъ здѣсь *идеи, чуждыя Иисусу, тенденціозную работу*, но не представляетъ доказательствъ; онъ усматриваетъ здѣсь уроки отвлеченной метафизики, и отсюда заключаетъ, что это евангеліе не было написано св. Іоанномъ, хотя, со второго вѣка и даже спустя лишь нѣсколько лѣтъ послѣ смерти этого апостола, во всѣхъ христіанскихъ церквахъ смотрѣли на это евангеліе, какъ на написанное самимъ Іоанномъ.

Ренанъ провозглашаетъ, что его изслѣдованія *важны*; мы же доказали, что они *ничтожны*, и его положенія никакъ не могутъ быть оправданы. Итакъ, мы спрашиваемъ, могутъ ли оскорбленія или положенія голословныя, изслѣдованія пустыя, даже *дѣтскія*, имѣть большую силу, чѣмъ положительныя свидѣтельства современниковъ,—свидѣтельства тѣхъ людей, которые жили съ Іоанномъ, которые собственными глазами видѣли его пишущимъ и которые говорили о евангеліи отъ св. Іоанна, какъ о произведеніи, составленномъ отъ начала до конца святымъ и великимъ апостоломъ.

Въ подтвержденіе своихъ измышленій относительно намѣреній и чувствъ св. евангелиста Іоанна, Ренанъ ссылается въ примѣчаніи на мѣсто изъ Папія, приведенное нами выше по поводу евангелиста Марка. Ему желательно видѣть въ этомъ мѣстѣ, *въ этой благосклонной критикѣ*, слѣдующую заднюю мысль: ученики Іоанна нѣчто понимали лучше, чѣмъ евангелистъ Маркъ. Ренанъ обладаетъ глазами весьма зоркими, которые открываютъ ему отгѣнки, никѣмъ незамѣченные, пока не явилась школа, называющая себя христіанскою, не будучи таковой. Въ выдержкѣ изъ Папія она видитъ, что *священникъ Іоаннъ* ¹⁾ отдаетъ справедливость вѣрности и точности Марка,

¹⁾ Ренанъ не хочетъ переводить греческаго слова *presbyteros*; поэтому онъ называетъ священника Іоанна *presbyteros Ioannes*. Онъ приписываетъ мѣсто о Маркѣ *Аристіону* или *пресвитеру Іоанну*, Евсевій же приписываетъ его послѣднему. Почему Ренанъ позволяетъ себѣ сомнѣваться въ этомъ?

хотя этотъ евангелистъ писалъ на основаніи повѣствованій Петра, а не на основаніи того, что самъ видѣлъ и слышалъ. Только это можно находить въ текстѣ. Но если съ Ренаномъ предположить, что восточныя церкви болѣе цѣнили евангеліе отъ св. Марка, чѣмъ евангеліе отъ св. Іоанна, то что будетъ слѣдовать изъ этого? Ужели то, что св. Іоаннъ питалъ чувства гордости и зависти къ Петру, какъ это желательно Ренану? Понистинѣ, слѣдствіе не представляется намъ вытекающимъ изъ посылокъ.

Но св. Іоаннъ излагаетъ незначительныя подробности, не содержащіяся у другихъ евангелистовъ, и этимъ доказываетъ, что онъ лучше другихъ зналъ все; кромѣ того, онъ любилъ называть себя послѣднимъ изъ живыхъ, *очевидцемъ—свидѣтелемъ* (стр. XXVIII). Прежде всего, онъ не называетъ себя *послѣднимъ изъ живыхъ очевидцемъ—свидѣтелемъ*; въ мѣстахъ, приведенныхъ Ренаномъ въ примѣчаніи, св. Іоаннъ довольствуется заявленіемъ, что онъ былъ только *свидѣтелемъ* того, о чемъ разсказалъ. Поэтому предположенія нашего ученаго *ложное*. Если бы ученый академикъ былъ знакомъ съ исторіею первыхъ временъ христіанства, то онъ зналъ бы, что св. Іоаннъ былъ послѣднимъ въ живыхъ *изъ двенадцати апостоловъ*, но не изъ всѣхъ свидѣтелей дѣлъ Іисуса Христа. А если бы внимательно прочиталъ мѣста, на которыя указываетъ, то онъ вѣроятно понялъ бы ихъ, и былъ бы свободенъ отъ усвоенія св. апостолу Іоанну историческихъ ошибокъ, которыя всецѣло принадлежать ему самому.

Но св. Іоаннъ вдается ли въ своемъ евангеліи въ незначительныя подробности по мотиву приписываемому ему Ренаномъ? Конечно, нѣтъ. Во всякомъ случаѣ было бы столько же разумно думать, что св. Іоаннъ, желая воспомнить трехъ первыхъ евангелистовъ, руководился совершенно простымъ мотивомъ—сообщить вѣкоторыя свѣдѣнія, которыя у нихъ не встрѣчаются. Зачѣмъ предполагать мотивъ гордости и зависти, когда можно найти мотивъ столь простой и столь законный? Что сказалъ бы Ренанъ, если бы о немъ судили съ подобною же суровостію и если бы въ его сочиненіяхъ находили самыя низкія чувства? Достаточно имѣть слабое желаніе, и въ са-

мой его книгѣ можно находить доказательства противъ него болѣе сильныя, чѣмъ какія онъ направляетъ противъ св. Іоанна; и эти доказательства были бы тѣмъ болѣе сильны, что его личность (да будетъ это сказано съ должнымъ уваженіемъ къ нему) не можетъ быть сравниваема съ личностію апостола Іоанна, ни въ нравственномъ отношеніи, ни въ умственномъ.

По тому высокоумію, съ которымъ Ренанъ разсуждаетъ о святомъ и возвышенномъ апостолѣ, очевидно, что онъ призываетъ самого себя человѣкомъ гораздо выше *этого галилейскаго рыбака*; но мы просимъ у Ренана позволенія не соглашаться съ его мнѣніемъ о важности, которую онъ усваиваетъ себѣ самому, и въ большой мѣрѣ предпочитаемъ предъ нимъ св. Іоанна и по возвышенности мыслей, и по глубинѣ его чувствованій. Въ послѣдствіи мы будемъ имѣть случай доказать, что наше мнѣніе о немъ весьма основательно, и что сравнительно съ орломъ Ефесскимъ нашъ академикъ представляется очень жалкимъ.

Онъ не понялъ ни характера евангелія отъ св. Іоанна, ни цѣли, одушевлявшей его, ни мотивовъ, управлявшихъ писателемъ. Онъ *предположилъ въ немъ видоизмѣненія*, противорѣчія съ другими евангелистами, но онъ не доказалъ ничего. Онъ даже не указалъ ни на одно изъ нихъ въ своемъ Введеніи; онъ идетъ впередъ, утверждаетъ вкривь и вкось, выставляетъ себя непогрѣшимымъ, не имѣющимъ надобности представлять доказательства; онъ хочетъ, чтобы ему вѣрили простые смертные безъ всякихъ доказательствъ.

Конечно среди этихъ простыхъ смертныхъ, которые его читаютъ, существуетъ громадное число столь мало осторожныхъ, что повѣрятъ ему на слово, но существуютъ также и такіе, которые слѣдятъ за нимъ внимательно, въ намѣреніи потребовать отъ него отчета во всѣхъ его утвержденіяхъ. Мы принадлежимъ къ числу послѣднихъ; вотъ почему мы останавливаемъ его на каждомъ шагѣ, требуя доказательствъ.

Евангеліе св. Іоанна, говоритъ онъ, *представляетъ намъ очеркъ жизни Іисуса*, который значительно отличается отъ *очерка синоптиковъ* (стр. XXIX). Ренанъ называетъ синоптиками три первыхъ евангелія, не желая выражаться просто-

народно. Въ чемъ же очеркъ св. Іоанна отличается отъ очерка *синоптиковъ*? Отличается ли онъ по смыслу, *противоположному* имъ, или же эти различія стоятъ въ противорѣчїи между собою? Ренанъ не считъ удобнымъ предложить себѣ этотъ вопросъ, который однако же имѣетъ свою важность. Можно отличаться *по формѣ*, не отличаясь *по существу*; это понятно всѣмъ.

Св. Іоаннъ „влагаетъ въ уста Іисуса рѣчи, коихъ тонъ, слогъ, приемы и *ученіе* не имѣютъ *ничего общаго* съ *логїями*, изложенными въ синоптикахъ“ (*тамъ-же*). Ренанъ представилъ ли, хотя бы одно единственное доказательство въ подтвержденіе этого положенія? Нѣтъ! Онъ только замѣняетъ его рѣзкими выходками: „Въ этомъ второмъ отношенїи (вѣроятно, въ отношенїи къ ученію) различіе такъ велико, что остается дѣлать рѣшительный выборъ. Если бы Іисусъ говорилъ, какъ излагаетъ Матѳей, то Онъ не говорилъ бы такъ, какъ излагаетъ Іоаннъ. Между двумя авторитетными творенїями ни одинъ критикъ *не можетъ колебаться и не будетъ колебаться*“ (*тамъ-же*).

Мы преподадимъ Ренану, что въ нѣдрахъ христіанства были лучшіе *критики*, критики болѣе ученые, чѣмъ онъ; лучше его знавшіе и священныя книги, и первоначальныя христіанскіе памятники, и семетическіе языки, которыми онъ такъ прославился посредствомъ нѣкоторыхъ теорїй, заимствованныхъ имъ въ Германїи. Эти критики не только *не колебались*, какъ онъ говоритъ, въ выборѣ между синоптиками и св. Іоанномъ, но даже признавали совершенное тождество ихъ ученія. Этимъ рѣчамъ, признаваемымъ имъ, Ренаномъ, „столь жесткими, столь неловкими (стр. XXIII), столь метафизическими, а по тону часто столь ошибочными и неодинаковыми (стр. XXXIV), столь недостойными челоуѣка *со вкусомъ*“ (*тамъ-же*) и столь отличными отъ *прекрасныхъ бесѣдъ*, которыя Іоаннъ слышалъ на берегу Генисаретскаго озера (стр. XXXI), этимъ рѣчамъ *ученые* критики удивлялись и не находили тѣхъ недостатковъ, о которыхъ онъ распространяется на нѣсколькихъ страницахъ, написанныхъ съ такими претензіями и софизмами. Приведенные имъ въ примѣчанїи тексты рѣшительно не мѣшали

имъ имѣть это мнѣніе. Въ самомъ дѣлѣ, они безусловно не доказываютъ ничего. Мы представимъ нѣсколько примѣровъ. Чтобы доказать, что св. Іоаннъ имѣлъ намѣреніе подтвердить какой либо тезисъ, и этимъ производить *странное впечатлѣніе*, онъ указываетъ на тексты, въ которыхъ св. Іоаннъ заявляетъ, что онъ видѣлъ то, о чемъ повѣствуетъ, и что онъ написалъ объ этомъ для того, чтобы его читатели вѣрили его свидѣтельству (стр. XXX). Онъ утверждаетъ, что послѣдняя глава евангелія Іоанна прибавлена позже.—Мы согласны съ этимъ.—Но къмъ прибавлена? Кто сказалъ нашему критику, что не Іоанномъ? Это легко доказать на основаніи самой этой главы.—По Ренану, *многія мѣста* св. Іоанна носятъ на себѣ слѣды *помарокъ и поправокъ* (стр. XXXII). Въ подтвержденіе онъ ссылается на гл. VI, ст. 2 и 22, и на гл. VII, ст. 22. Приведемъ одно изъ этихъ мѣстъ.

„1. Послѣ сего пошелъ Іисусъ на ту сторону моря Галилейскаго, въ окрестности Тиверіоды.

„2. За Нимъ послѣдовало множество народа, потому что видѣли чудеса, которыя Онъ творилъ надъ больными.

„3. Іисусъ взомель на гору, и тамъ сѣлъ съ учениками Своими“ (Іоан. VI, ст. 1—3).

Замѣтенъ ли въ этихъ стихахъ слѣдъ поправокъ или помарокъ? Іисусъ идетъ на другую сторону Галилейскаго моря, народъ слѣдуетъ за Нимъ. Чтобы уединиться отъ народа, Онъ восходитъ на гору съ Своими учениками. Вотъ, по моему мнѣнію, рассказъ, въ которомъ все связано. Во всѣхъ книгахъ можно видѣть слѣды такихъ помарокъ и поправокъ, если пожелають видѣть ихъ въ этомъ текстѣ св. Іоанна.

Другія мѣста, указанные Ренаномъ, не представляютъ лучшихъ доказательствъ. Поэтому онъ и не приводитъ ихъ. Онъ только указываетъ на нихъ въ примѣчаніи, въ надеждѣ, безъ сомнѣнія, что читатели вполнѣ повѣрятъ ему.

Что же касается общаго тона рѣчей, приведенныхъ св. Іоанномъ, то Ренанъ опустилъ изъ виду одно очень простое и однако же очень естественное соображеніе, которое дало бы ему понять это различіе тона, такъ сильно поразившее его. Соображеніе это есть слѣдующее: рѣчи, содержащіяся въ трехъ первыхъ

евангеліяхъ, вообще суть общедоступныя наставленія множеству народа, слѣдовавшему за Иисусомъ; между тѣмъ какъ рѣчи, сохранные Іоанномъ, по большей части суть дружественныя бесѣды Иисуса съ Своими апостолами. Если бы Ренанъ, въ видахъ своей теоріи, совершенно понятной, не старался бы оставить въ тѣни это соображеніе, столь простое и столь отвѣчающее всѣмъ его риторическимъ умствованіямъ; если бы его преднамѣренность, тоже понятная, позволила ему сопоставить въ четырехъ евангеліяхъ рѣчи, то общедоступныя, то дружественныя: то онъ убѣдился бы, что эти рѣчи, произнесенныя при различныхъ обстоятельствахъ, обладаютъ однимъ общимъ характеромъ, совершенно опредѣленнымъ и доказывающимъ, что они происходили изъ одного и того-же источника.

Но у Ренана были свои причины унижать евангеліе отъ св. Іоанна. Мы не разъ будемъ указывать на это. Онъ хотѣлъ увѣрить своихъ легковѣрныхъ читателей, что невозможно оспаривать эти коренныя различія въ евангеліяхъ, и этимъ путемъ хотѣлъ усвоить себѣ право дѣлать выборъ въ этихъ повѣствованіяхъ. Но эти различія не существуютъ; если догматическій тонъ Ренана можетъ обмануть нѣкоторыхъ читателей, то мы не принадлежимъ къ числу ихъ и совершенно не расположены вѣрить нашему академику на слово. Легко говорить тономъ *наставника*, но не такъ то легко навязывать свой авторитетъ тѣмъ, которые имѣютъ обыкновеніе читать серьезно и хладнокровно разслѣдовать каждое утвержденіе. Скажемъ даже Ренану: чѣмъ болѣе его утвержденія будутъ рѣзкими, тѣмъ болѣе мы будемъ подвергать ихъ разслѣдованію. Мы будемъ недоувѣрчивы, какъ только услышимъ отъ него такія, наприимѣръ, выраженія: „Сомнѣваюсь, чтобы можно было назвать дѣйствительною жизнію Иисуса такое произведеніе, въ которомъ приняты были бы въ соображеніе рѣчи Іоанна, усвоенныя Иисусу“ (*стр.* XXXIII). Съ давнихъ поръ мы употребили много времени на глубокое и при томъ сравнительное изученіе четырехъ евангелій, и можемъ увѣрить Ренана, что не болѣе трудно принимать въ соображеніе рѣчи, приводимыя св. Іоанномъ, какъ и рѣчи, находящіяся у Маттея. Поэтому его сомнѣніе намъ представляется горделивымъ

до смѣшнаго, и мы докажемъ ему, что это такъ, слѣдя за его мнимыми повѣствованіями жизни Іисуса.

Ренану особенно желательно было доказать учительное различіе между евангеліемъ отъ св. Іоанна и тремя остальными евангелистами, которыхъ онъ съ нѣкоторыми мастерами учености называетъ *симонтиками*. Мы тщательно изслѣдовали доказательства, на которыхъ онъ основываетъ эту идею, и нашли ихъ такими жалкими, что по истинѣ трудно рассуждать о нихъ серьезно.

Сначала, какъ съ первымъ и главнымъ доказательствомъ, мы встрѣчаемся съ *убѣжденіемъ* самаго Ренана. Оно можетъ имѣть большую силу для другихъ; но что касается насъ, то мы признаемъ его лишь на столько, на сколько оно опирается на положительные доводы. Въ слѣдствіе этого, мы просимъ позволенія не принимать въ расчетъ убѣжденія краснорѣчиваго академика надписей и изящной литературы, пока онъ не удостоитъ снизойти до подтвержденія его чѣмъ либо положительнымъ.

Если желаютъ поставить въ противорѣчіе одного писателя съ тремя остальными, то для этого есть весьма простое средство; надобно только привести изъ одного и изъ другихъ противорѣчивые тексты. Сдѣлалъ ли это Ренанъ? Нѣтъ. Въ такомъ случаѣ онъ ничего не доказалъ. А когда писатель утверждаетъ это бездоказательно, то подвергается той опасности, что читатели будутъ смотрѣть на него, какъ на *гордеца*, требующаго довѣрія на слово, или какъ на *человѣка предубѣжденнаго*, который желаетъ преподавать только то, что согласно съ его теоріею, не стараясь знать истинно или ложно его ученіе; или будутъ смотрѣть на него, какъ на *человѣка недобросовѣстнаго*, который, зная хорошо, что не можетъ доказать своего положенія, однако же *во что бы то ни стало* доказываетъ его; потому что для него его идея выше истины.

Впрочемъ Ренанъ попытался представить одно доказательство въ подтвержденіе своего мнѣнія о мнимо существующихъ противорѣчіяхъ между св. Іоанномъ и другими евангелистами. Приведемъ его буквально. „Очевидно, говоритъ онъ, что записывая рѣчи, писатель (четвертаго евангелія) руководился не

своими воспоминаніями, но довольно монотоннымъ движеніемъ своей мысли. Совершенно новый языкъ сказывается въ немъ, — языкъ, о которомъ синоптики не имѣютъ ни малѣйшей идеи (Міръ, Истина, Жизнь, Свѣтъ; Тьма и пр.). Если бы когда нибудь Иисусъ говорилъ такимъ языкомъ, не имѣющимъ въ себѣ ничего еврейскаго, ничего жидовскаго, ничего талмудическаго, если смѣю такъ выразиться, то какимъ образомъ лишь одинъ изъ Ею слушателей могъ сохранить эту тайну? (стр. XXXV).

Такимъ образомъ, св. Іоаннъ лишь одинъ сохранилъ метафоры: *Міръ, Истина, Жизнь, Свѣтъ, Тьма*; три остальныхъ евангелиста не знаютъ ихъ.

Мы же утверждаемъ, что первые три евангелиста пользовались тѣми же самыми словами, и въ томъ же самомъ смыслѣ, какъ и св. Іоаннъ. Нашъ противникъ не удостоилъ насъ доказать то, что онъ утверждаетъ. Мы же не обладаемъ столь магистерскими притязаніями и стараемся доказать подлинными текстами то, на что указываемъ. У св. Маттея читаемъ, что Иисусъ, бесѣдуя съ Своими апостолами, говоритъ имъ: „Вы свѣтъ міра. Не можетъ укрыться городъ, стоящій на верху горы. И, зажегши свѣчу, не ставятъ ее подъ сосудомъ, но на подсвѣчникѣ, и свѣтитъ всѣмъ въ домѣ. Такъ да свѣтитъ свѣтъ вашъ предъ людьми, чтобы они видѣли ваши добрыя дѣла, и прославляли Отца вашего небеснаго“ (Мѡ. гл. V, ст. 14 и дал.). Объясняя Свою притчу о сѣмени, Иисусъ такъ выражается у св. Маттея (гл. XIII, ст. 37 и слѣд.): „Сѣющій доброе сѣмя есть Сынъ Человѣческій. Поле есть міръ; доброе сѣмя, это сыны царствія; а плевелы,—сыны лукаваго“.

Міръ принимается здѣсь въ смыслѣ всѣхъ людей, въ смыслѣ *человѣчества*, какъ и въ вышеприведенномъ текстѣ. Но слово это обозначаетъ и дурную часть человѣчества, *сыновъ нечестія*, въ слѣдующемъ другомъ стихѣ: „Горе міру отъ соблазновъ“ (Мѡ. гл. XVIII, ст. 7).

„Свѣтильникъ для тѣла есть око. Итакъ, если око твое будетъ чисто, то все тѣло твое будетъ свѣтло. Если же око твое будетъ худо, то все тѣло твое будетъ темно. Итакъ, если

свѣтъ, который въ тебѣ, тьма; то какова же тьма“? (Мѡ. гл. VI, ст. 22 и слѣд.).

Св. Матѡей приводитъ слѣдующія слова пророка Исаи: „Народъ, сидящій *оо тьмѣ*, увидѣлъ *свѣтъ великій*, и сидящимъ въ странѣ и *тѣни смертной возсіялъ свѣтъ*“ (Мѡ. гл. IV, ст. 16).

Тотъ же евангелистъ повѣствуетъ, что враги Иисуса подошли къ Нему шпионовъ, которые обратились къ Нему съ слѣдующими словами: „Учитель! мы знаемъ что Ты справедливъ, и *истинно* пути Божію учишь“ (Мѡ. гл. XXII, ст. 16).

Св. Матѡей, какъ очевидно, усволяетъ словамъ: *истина, мѡръ, свѣтъ, тьма* тотъ же прямой или метафизическій смыслъ, какъ и св. Іоаннъ; такимъ же образомъ употребляетъ и слово *жизнь*. „Пространенъ путь, говоритъ Иисусъ у этого евангелиста, ведущій *въ поибель!* и узокъ путь, ведущій *въ жизнь*“ (Мѡ. гл. VII, ст. 13, 14). „Если рука твоя, или нога твоя соблазняетъ тебя; отсѣки ихъ и брось отъ себя: лучше тебѣ войти *въ жизнь* безъ руки, или безъ ноги, нежели съ двумя руками и съ двумя ногами быть ввержену въ *огонь вѣчный*“ (*тамъ-же*, гл. XVIII, ст. 8). „Если хочешь войти *въ жизнь вѣчную*, сказалъ Иисусъ вопрошавшему Его человѣку, соблюди заповѣди“ (*тамъ-же*, гл. XIX, ст. 17).

Мы могли бы доказать текстами св. Марка и св. Луки, что эти евангелисты пользовались тѣми же словами и въ томъ же смыслѣ, какъ и св. Матѡей, въ смыслѣ употребительномъ у св. Іоанна. Но мы ограничиваемся первымъ евангелистомъ, потому что онъ, по мнѣнію Ренана, *наиболѣе еврейскій, болѣе жидовскій, болѣе талмудическій*. Само собою понятно, что мы употребляемъ эти выраженія въ соотвѣтствіе съ его языкомъ, но не одобряемъ ихъ. Выраженіе *талмудическій* намъ представляется даже лишеннымъ смысла. Поэтому мы спрашиваемъ Ренана, какимъ образомъ въ евангеліи, которое онъ называетъ *наиболѣе талмудическимъ, болѣе еврейскимъ*, находятся выраженія, которыя, по нему, не имѣютъ *ничего жидовскаго, ничего талмудическаго*; на какомъ основаніи онъ позволяетъ себѣ утверждать, что эти выраженія не находятся у св. Матѡея, когда они дѣйствительно встрѣчаются

у него, и приводятся въ томъ же смыслѣ, какъ и въ евангеліи отъ св. Іоанна?

Мы соглашаемся безъ затрудненія, что они встрѣчаются въ евангеліи св. Іоанна чаще, чѣмъ въ другихъ евангеліяхъ. И это зависѣло отъ слѣдующей простой причины: четвертое евангеліе есть болѣе другихъ *учительное*, болѣе *богословское*. Въ церкви христіанской всегда усвоили этотъ характеръ евангелію св. Іоанна, и писателя его поэтому прозвали *Богословомъ*. Св. Іоаннъ болѣе всего распространяется по вопросамъ учительнымъ по той, признаваемой всѣми причинѣ, что противопоставлялъ первымъ еретикамъ истинное ученіе, какое узналъ отъ своего Учителя; между тѣмъ какъ первые евангелисты имѣли цѣлю лишь назиданіе вѣрующихъ повѣствованіемъ о дѣлахъ Іисуса Христа и о нѣкоторыхъ Его словахъ, выражавшихъ главныя Его наставленія. Поэтому нѣтъ ничего удивительнаго, что св. Іоаннъ чаще другихъ пользовался извѣстными *богословскими* выраженіями; но эти выраженія, обозначающія: *истинное ученіе*, *зablужденіе*, *врага истинны*, *обладаніе истинною и благомъ* были извѣстны и тремъ первымъ евангелистамъ, которые употребляли ихъ въ томъ же смыслѣ, какъ и св. Іоаннъ.

Наконецъ, по своему обыкновенію, Ренанъ, попытавшись положительнымъ образомъ доказать, что евангеліе отъ св. Іоанна находится въ рѣзкомъ противорѣчій съ тремя первыми и превознесши *синоптическія* евангелія превыше *Іоанновскихъ* преданій, соглашается, что лица, составившія, по нему, *школу Іоанна*, „лучше знали внѣшнія обстоятельства жизни Основателя, чѣмъ *группа* лицъ, коихъ воспоминанія составили евангеліе *синоптическія*. Она (эта школа) обладала,—именно о пребываніи Іисуса Христа въ Іерусалимѣ,—данными, которыми другіе не обладали. Приверженцы этой школы признавали Марка *биографомъ посредственнымъ* и создали *теорію* для объясненія его пробѣловъ“. Чтобы имѣть право выражаться подобнымъ образомъ, Ренанъ ссылается на приведенный уже нами текстъ Папія. Но въ этомъ, выше приведенномъ вами текстѣ, *нѣтъ ни одного слова*, которое могло бы подтверждать подобное предположеніе. „Нѣкоторыя мѣста Луки, про-

должаеть Ренавъ, въ которыхъ слышится какъ бы эхо *Иоанновскихъ преданій*, не были въ концѣ концовъ чѣмъ-то совершенно неизвѣстнымъ для остального христіанскаго общества (семейства)* (стр. XXXVI). Это очень вѣроятно. Нашъ ученый противникъ, приводящій въ примѣчаніи нѣкоторыя аналогичныя частности у евангелистовъ св. Луки и св. Іоанна, могъ бы продолжить свое сравненіе гораздо дальше. Поступая такимъ образомъ, онъ пришелъ бы къ слѣдующему выводу: преданія, называемыя имъ *Иоанновскими*, суть тѣ же, что и преданія Матѳея, Марка и Луки; что четыре евангелія имѣють *тождественную* основу; что они восполняютъ другъ друга; и что четыре евангелиста, пиша отдѣльно и соотвѣтственно съ воспоминаніями различныхъ свидѣтелей, были согласны въ отношеніи къ фактамъ и къ ученію не потому, что держались въ частности такой или иной теоріи, а потому что излагали преданіе *всеобщее*, завѣщанное всѣмъ христіанскимъ церквамъ различными апостолами, ихъ основателями. И это преданіе оказалось одинаковымъ повсюду; потому что всѣ апостолы и апостольскіе мужи проповѣдывали только то, что признавали *истиннымъ*.

Но Ренавъ имѣлъ свои причины не доводить сравненія до конца. Онъ хотѣлъ только предварительно бросить нѣсколько неопредѣленныхъ идей, чтобы потомъ предоставить себѣ право избирать то, что ему удобно въ четырехъ евангеліяхъ. Поэтому онъ заключаетъ: „Полагаю, что этихъ поясненій будетъ достаточно, чтобы въ теченіи моего разсказа видѣть причины побудившія меня отдавать предпочтеніе тому или другому изъ четырехъ руководителей, которыми мы обладаемъ при изложеніи жизни Іисуса“ (стр. XXXVII). Кто найдетъ поясненія Ренана *достаточными*, тотъ, конечно, будетъ не взыскателемъ къ его логикѣ и наукѣ. Нѣсколько фразъ высокотѣрныхъ и противорѣчивыхъ, нѣсколько текстовъ, дурно понятыхъ и еще хуже истолкованныхъ, рѣшительно не содержащихъ того, что въ нихъ предполагають находить, вотъ, по нашему мнѣнію, все, что можно находить во введеніи Ренана.

Такимъ образомъ, онъ рѣшительно не доказалъ, что имѣеть право выбирать у того или другаго евангелиста то, что согласнo съ его теоріею.

VII.

Нашъ академикъ оканчиваетъ свои соображенія о св. Іоаннѣ и о *двухъ* первыхъ евангелистахъ слѣдующими словами: „Въ итогѣ, я признаю за *подлинныя четыре* каноническія евангелія“ (стр. XXXVII). Онъ не говорилъ еще о евангелии отъ св. Луки, но, безъ сомнѣнія, имѣлъ намѣреніе высказать о немъ свое мнѣніе. Поэтому и предполагаетъ, что уже разсуждалъ о *трехъ симонтикахъ* прежде, тѣмъ сталъ говорить о евангелии отъ св. Іоанна. Впрочемъ, читатель ничего не теряетъ отъ этой забывчивости; ибо, судя по вышеприведенному заключенію, писатель возвратится къ четыремъ евангеліямъ, и тогда и св. Лука не остается забытымъ.

Эта безпорядочность *Введенія* Ренана, составляетъ, безъ сомнѣнія, художественный приѣмъ, который простыми смертными, какъ мы, не можетъ быть достаточно оцѣненъ.

Но возвратимся къ его заключенію. Правда ли, что нашъ противникъ признаетъ, какъ онъ заявляетъ, четыре каноническія евангелія за *подлинныя*? Прежде всего, какой смыслъ соединяетъ онъ съ этимъ словомъ? Когда его употребляютъ для характеристики какой либо древней рукописи, то оно означаетъ, что эта рукопись принадлежитъ писателю, коего имя она носитъ на себѣ. Но Ренанъ старался доказать, что Маттеей, Маркъ и Іоаннъ не были составителями евангелій, нынѣ приписываемыхъ имъ, и что ихъ *подлинныя* повѣствованія подпали въ первомъ вѣкѣ такимъ видоизмѣненіямъ, что на нихъ нельзя уже смотрѣть, какъ на ихъ собственное твореніе. Такимъ образомъ, онъ старался доказать, что евангелія не суть *подлинныя*, а заключаетъ тѣмъ, что допускаетъ ихъ *подлинность*.

Мы не понимаемъ хорошо подобнаго приѣма сужденій; мы видимъ здѣсь рѣзкое противорѣчіе. Поэтому можно думать, что осторожный писатель не осмѣливался открыто отрицать подлинность четырехъ евангелій въ виду безчисленныхъ и неопровержимыхъ доказательствъ, подтверждающихъ ее; но, съ другой стороны, хотѣлъ набросить тѣнь на этотъ великій фактъ, чтобы предоставить себѣ право избирать изъ этихъ повѣствованій то, что согласуется съ его теоріей.

Такая свобода заключеній не можетъ нравиться никому. Или евангелія подлинны, или не подлинны. Если они подлинны, то признайте это во всѣхъ отношеніяхъ; потому что всѣ евангелія запечатлѣны однимъ и тѣмъ же характеромъ. Если же они не подлинны, то скажите это открыто, а главное, докажите. Но доказать это трудно. Здѣсь дѣло идетъ не о книгахъ почти неизвѣстныхъ, находившихся въ употребленіи только среди нѣкоторыхъ ученыхъ, среди нѣкоторыхъ посвященныхъ. Съ перваго вѣка христіанской церкви, вся эта церковь, на Востокѣ и на Западѣ, обладала четырьмя евангеліями въ такомъ же видѣ, въ какомъ они существуютъ и теперь; ихъ повсюду признавали произведеніями писателей, коихъ имя они носятъ; и считали *святотатствами* перемѣнить въ нихъ хотя бы одно слово. Если бы какой либо человекъ, если бы даже какая либо частная церковь попытались совершить въ нихъ самую легкую перемѣну, то вся церковь высказала бы противъ этого самый энергическій протестъ.

Общественная жизнь съ перваго вѣка была весьма развита въ христіанской церкви. Надобно всецѣло не знать ея исторію, чтобы возбудить въ себѣ малѣйшее сомнѣніе въ этомъ отношеніи. Церковь не имѣла того темнаго періода, тѣхъ временъ броженія, какія встрѣчаются въ началѣ различныхъ гражданскихъ обществъ и представляютъ тысячи баснословныхъ подробностей. Христіанское общество сразу является въ полной зрѣлости и въ полномъ блескѣ съ первыхъ годовъ; она тотчасъ же пріобрѣтаетъ всемірное вліяніе и его дѣйствіе обнаруживается отъ предѣловъ Индіи до острововъ Британіи и отъ пустынь Африки до береговъ Сѣвернаго моря. Въ этихъ безчисленныхъ общинахъ, возникшихъ одновременно, находятъ четыре евангелія, какія мы имѣемъ, какъ основаніе всякаго ученія, какъ пищу для религіозной жизни. Въ виду этого неопровержимаго факта, надобно признать, что евангелія *подлинны* въ полномъ смыслѣ этого слова; то есть, что ихъ первая редакція не была и не могла быть видоизмѣнена; и если по теоретическому предубѣжденію не хотятъ допустить этого заключенія, то надобно усомниться въ подлинности всѣхъ древнихъ писаній и вѣдаться въ самый безусловный историче-

деніе за это, св. Маркъ въ высшей степени достовѣренъ въ отношеніи къ фактамъ.

Но такъ какъ факты, рассказанные св. Маркомъ, почти всѣ встрѣчаются у св. Матеея при однихъ и тѣхъ же обстоятельствахъ, то отсюда съ очевидностію слѣдуетъ, что одинъ столько же достовѣренъ, какъ и второй. Нашъ писатель не замѣтилъ этого слѣдствія, вытекающаго изъ его положенія. Но такъ какъ, съ другой стороны, рѣчи, приведенныя св. Матееемъ, подлинны, по его же словамъ, то отсюда слѣдуетъ, что и факты и рѣчи подлинны, даже на основаніи принциповъ новой экзегетики.

Что же касается св. Луки, то Ренанъ, забывшій до сихъ поръ поговорить о немъ, предполагивши, что онъ ужъ высказалъ свое мнѣніе о немъ, захотѣлъ загладить свою забывчивость пространнымъ разсужденіемъ объ исторической важности этого творенія. Разберемъ въ подробности всѣ его нападки.

К. И—въ.

(Продолженіе будетъ).

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1898.

№ 19.

ОКТАБРЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.

1898.

Пісатє: вооѣмен.

Впрою разумѣаемъ.

Евр. XI. 3

Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Октября 1898 года.

Цензоръ Протоіерей *Павелъ Солтисовъ.*

Новыя воззрѣнія на улучшеніе религіозно-нравственной жизни народа.

I.

Въ духовной и отчасти свѣтской печати время отъ времени возникаетъ вопросъ о мѣрахъ къ возвышенію религіозно-нравственнаго состоянія народа. Самая постановка вопроса въ печати свидѣтельствуетъ о томъ, что вопросъ этотъ принадлежитъ къ числу самыхъ жизненныхъ и уже давно назрѣвшихъ вопросовъ. Въ обществѣ привыкли всѣ недочеты въ религіозно-нравственной жизни народа объяснять бездѣятельностью нашего духовенства. Но вѣрно ли это? Нѣтъ сомнѣнія, что такой взглядъ отличается крайней поверхностностью и односторонностью. Духовная жизнь человѣка слагается часто изъ едва уловимыхъ нравственныхъ и общественныхъ вліяній. Нерѣдко одна какая нибудь фраза или слово вліяетъ на духовный складъ человѣка больше, чѣмъ длинное наставленіе или даже книга. То, что съ точки зрѣнія поверхностнаго наблюдателя должно пройти безслѣдно,—на самомъ дѣлѣ залегаетъ въ душу глубоко и достигаетъ значительнаго роста. И такое мощное нравственное воздѣйствіе на человѣка оказываетъ слово, исходящее изъ устъ не ближайшихъ только руководителей и учителей, но и людей, не принимающихъ близкаго, непосредственнаго участія въ дѣлѣ учительства. И очень часто слово такихъ людей бываетъ дѣйственнѣе, чѣмъ слово учителей. Отъ вліянія этихъ не замѣчаемыхъ, отдаленныхъ руководителей не свободенъ никто изъ людей; и его нельзя упускать изъ вниманія при разсужденіяхъ о религіозно-нравственной жизни народа.

Не меньше, если не больше, влияет на складъ нашей духовной жизни, жизнь окружающих насъ людей. Мы часто безсознательно, инстинктивно воспринимаемъ нравы, обычаи и привычки живущихъ вблизи насъ лицъ. Жизнь и вся обстановка послѣднихъ есть своего рода атмосфера, которой мы дышемъ и живемъ. И чѣмъ человекъ духовно-беспомощнѣе, тѣмъ онъ скорѣе поддается влиянію окружающей его атмосферы. Дѣти и простой народъ принадлежатъ къ числу такихъ именно слабыхъ и беспомощныхъ въ духовно-нравственномъ отношеніи людей. Этимъ объясняется между прочимъ и ихъ чрезвычайная склонность къ подражанію.

Вліяніе слова и примѣра можетъ быть двоякое—хорошее и дурное. Люди испытываютъ на себѣ то и другое вліяніе. Но вліяніе дурного слова и примѣра отличается большею интенсивностью. Зависитъ это отъ того, что въ человекѣ склонность къ грѣху вообще сильнѣе, чѣмъ къ добру. Кроме того, каждый почти грѣхъ льститъ преимущественно нашей чувственности, т. е., нашимъ *земнымъ* интересамъ. Чувственность же является однимъ изъ самыхъ сильныхъ искушеній. Духъ лжи и зла дѣйствуетъ на людей главнымъ образомъ черезъ возбужденіе чувственности.

Нашъ по природѣ умный, добрый народъ считаетъ себя темнымъ народомъ. За просвѣщеніемъ онъ обращается къ такъ называемой интеллигенціи. Правда, весьма часто приходится читать и слышать, что нашъ народъ нисколько не стремится къ образованію и относится къ нему скорѣе враждебно. Но такое мнѣніе намъ кажется совершенно ложнымъ. Жажда знанія и исканіе истины у нашего народа ни сколько не меньше, чѣмъ у насъ—образованныхъ людей. Обычная поговорка народа: „мы люди темные“ исходитъ изъ его любви къ просвѣщенію, изъ его стремленія къ знанію. Этой же жаждой знанія объясняется и та почтительность, съ которой народъ относится къ книгѣ и книжнымъ людямъ. Названіе „грамотный“, а тѣмъ болѣе „ученый“ въ представленіи народа тождественно съ названіемъ „умный“; а всякая книга въ глазахъ народа есть источникъ скрытой отъ темнаго люда мудрости. Неудивительно, что простодушнѣе такъ дорожить словомъ „умныхъ“ людей; оно явля-

ется для него словомъ мудрымъ, авторитетнымъ. Съ такимъ же живымъ интересомъ народъ присматривается и къ жизни образованныхъ людей или, какъ онъ называетъ ихъ, господъ.

Что же выносить народъ изъ своихъ наблюдений надъ жизнью интеллигентныхъ людей, съ которыми ему приходится такъ или иначе сталкиваться? Выносить къ сожалѣнію, мало хорошаго. Не будучи въ состояніи понять и воспринять хорошихъ качествъ и стремлений образованнаго общества, простолюдинъ очень скоро и легко усваиваетъ отрицательныя стороны жизни этого общества. Изъ болѣе рѣзко бросающихся въ глаза недостатковъ въ жизни интеллигенціи нужно отмѣтить прежде всего религиозный индифферентизмъ и рационализмъ, который обыкновенно неидетъ далѣе легкомысленныхъ сужденій о догматахъ и обрядахъ Православной Церкви. Такое отношеніе нашего общества къ Церкви болѣе и болѣе стало проникать въ народъ, какъ можно судить объ этомъ по возрастающимъ годъ отъ году рационалистическимъ сектамъ. У насъ принято распространеніе сектантскихъ ученій, напимѣръ, штунды, объяснять вліяніемъ нѣмцевъ—колонистовъ. Въ этомъ взглядѣ есть только доля правды. Духомъ рационалистическаго сектанства проникнута большая часть нашей интеллигенціи. Неудивительно поэтому, что всѣ секты съ рационалистическимъ оттѣнкомъ находятъ себѣ жаркихъ защитниковъ среди нашего образованнаго общества. Во всѣхъ сектантскихъ толкахъ интеллигентные люди узнаютъ нѣчто родное, свое.

Легкомысленное отношеніе къ догматамъ вѣры и обрядамъ Церкви крайне печально отражается и на нравственной жизни народа. Не смотря на то, что образованіе народа за послѣднее пятидесятилѣтіе расширилось, нравственная жизнь деревни мало улучшилась, а во многихъ мѣстахъ даже ухудшилась. Всѣми признается, что въ нѣкоторыхъ деревняхъ основы семейной жизни народа колеблются, пьянство усиливается, табакокуреніе распространяется даже среди дѣтей. Трудолюбіе падаетъ, земледѣльческому образу жизни предпочитается дѣятельность торговая или фабричная. Развлеченія народа болѣе и болѣе теряютъ свою патріархальную простоту. Въ печати очень часто раздаются сѣтованія на то, что народныя русскія

пѣсни богѣе и болѣе уступаютъ мѣсто пѣснямъ фабричнымъ и кабацкимъ. И всѣ эти грустныя явленія наблюдаются преимущественно въ деревняхъ, находящихся вблизи отъ умственно-просвѣтительныхъ центровъ т. е. городовъ.

Всѣ подобнаго рода измѣненія въ нравственныхъ понятіяхъ, настроеніи и жизни народа происходятъ не безъ участія интеллигенціи. Нѣсколько лѣтъ тому назадъ, живя на дачѣ въ одной изъ подгородныхъ деревень, я былъ свидѣтелемъ такой сцены. Толпа крестьянскихъ парней обступила студента и просила его научить ихъ одной пѣснѣ, которую „вчера пѣли господа“. Особенно по душѣ парнямъ пришелся конецъ пѣсни: „вотъ гдѣ про вино—то поется“. Студентъ догадался, про какую пѣсню его спрашиваютъ и выразительно продекламировалъ: „Первымъ счастьемъ будь вино и счастливо и пьяно“.— „Вотъ, вотъ эту самую“, радостно подхватили парви. Со слѣдующаго же дня деревенскія улицы стали оглашаться громогласнымъ пѣніемъ вышеприведенныхъ словъ „хорошей господской пѣсни“.

На встрѣчу столь шаткому нравственному настроенію народа идетъ дешевая литература съ ея нечистоплотными, а иногда и прямо-таки скандальными романами, повѣстями, рассказами. Въ большинствѣ этихъ произведеній описывается обыкновенно пустая, праздная, порочная жизнь людей разныхъ классовъ общества. Читая такую литературу, народъ знакомится съ такими безобразными дѣяніями и преступленіями, о которыхъ онъ никогда и не догадался бы. И что особенно грустно—доступъ къ такого рода литературѣ съ каждымъ годомъ облегчается, благодаря такъ называемымъ дешевымъ періодическимъ изданіямъ, печатающимся въ сотняхъ тысячъ экземпляровъ. Мы глубоко убѣждены, что одинъ „Декамеронъ“ Боккачіо, изданный въ текущемъ году однимъ изъ нашихъ дешевыхъ ежемѣсячныхъ журналовъ, соблазнилъ и загрязнилъ не одну тысячу чистыхъ, невинныхъ сердець.

Рука объ руку съ соблазнительной литературой идутъ такъ называемыя общественныя увеселенія, начиная съ балетныхъ представлений и кончая „открытыми сценами“ въ садахъ. Всѣ эти увеселенія являются положительно школами разврата, гу-

блжцами лучшія силы народа. Правда, эти „школы“ сосредоточены въ городахъ, но онѣ не недоступны и деревенскому люду. Благодаря удобствамъ сообщенія, связь между городомъ и деревней въ настоящее время значительно облегчилась; и жители деревень очень часто бываютъ ознакомлены съ городскими увеселеніями. Послѣднія, впрочемъ, могутъ оказывать и дѣйствительно оказываютъ свое вліяніе на деревню чрезъ посредство временно проживающаго въ городѣ рабочаго люда. Такое вліяніе настолько замѣтно, что оно нашло даже выраженіе въ современномъ искусствѣ.

Борьба съ столь быстро надвигающимся на боголюбивую и трудолюбивую деревню зломъ должна быть неотложна и энергична. Въ этой борьбѣ долженъ принять участіе всякій, кто дорожитъ духовными силами нашего народа. Правительство уже сдѣлало шагъ къ духовному охраненію и оздоровленію народа: мы имѣемъ въ виду серьезныя попытки уничтожить въ народѣ пьянство путемъ введенія казенной продажи вина. Добрые плоды отъ этой мѣры уже достаточно ясно обнаружались. Можно думать, что начатая реформа не ограничится отдѣльными губерніями, а распространится на все государство.

Безъ вмѣшательства правительственной власти не могутъ быть облагорожены и народныя увеселенія. Лучшая періодическая печать давно уже говоритъ о необходимости нравственнаго обузданія разныхъ увеселителей. Наша театральная цензура строго слѣдитъ за политической благонадежностью разыгрываемыхъ пьесъ. Съ неменьшей строгостью нужно было бы слѣдить и за благоприличіемъ зрѣлищъ: пошлые куплеты, скабрзные пѣсни, безстыдные танцы не должны быть дозволены ни въ какихъ общественно-увеселительныхъ мѣстахъ.

Попытки снабдить нашу деревню хорошими книгами дѣлаются какъ отдѣльными лицами, такъ и правительственно-общественными учрежденіями. Устройство народныхъ чтеній, читаленъ, библиотекъ имѣетъ свою цѣлью дать хорошую духовную пищу нашему простолюдину. Подъ присмотромъ и руководствомъ умныхъ, честныхъ, богобоязненныхъ лицъ народныя библиотеки, читальни могутъ оказать огромныя услуги деревенскому люду, книги, входящія въ составъ народныхъ

библіотекъ, должны быть по возможности равнообразны и отвѣчать какъ высшимъ религіозно-нравственнымъ запросамъ народа, такъ и его житейскимъ, практическимъ нуждамъ.

Пречисленными мѣрами нельзя однако удовлетворить всѣхъ духовныхъ нуждъ народа. Нашъ престолюдинъ нуждается не въ одной только внѣшней охранѣ отъ дурныхъ вліяній, но и въ живомъ, непосредственномъ руководствѣ и учительствѣ. Ближайшимъ руководителемъ нашего народа было всегда духовенство. Со времени возрожденія церковной школы вліяніе духовенства на народъ значительно усилилось. Школа есть одно изъ самыхъ вѣрныхъ и могучихъ средствъ къ духовно-нравственному воспитанію народа въ лицѣ подрастающаго поколѣнія. Но наиболѣе ревностные пастыри церкви не могутъ довольствоваться однимъ только школьнымъ учительствомъ; они желаютъ расширить свою учительскую дѣятельность, распространить ее и на взрослыхъ людей, чтобы съ одной стороны предостеречь ихъ отъ разныхъ губельныхъ лжеученій и соблазновъ, а съ другой стороны утвердить ихъ въ истинахъ христіанской православной вѣры и нравственности.

Какимъ же образомъ духовенство можетъ достичь этой цѣли?

На этотъ вопросъ отвѣчаетъ въ „Церковномъ Вѣстникѣ“ о. протоіерей Шукинъ рядомъ статей съ общимъ заглавіемъ: „Къ вопросу объ улучшеніи религіозно-нравственнаго состоянія народа“¹⁾. Къ разсмотрѣнію этихъ интересныхъ статей мы и перейдемъ теперь.

II.

Редакція академическаго органа, „помѣщая статью своего высокочтимаго сотрудника, руководилась, по ея собственнымъ словамъ, мыслью—дать вполне высказаться почтенному пастырю, умудренному опытомъ многолѣтней пастырской дѣятельности, по одному изъ самыхъ насущныхъ вопросовъ нашего времени—вопросу объ улучшеніи религіозно-нравственнаго состоянія нашего народа. Быть можетъ, прибавляетъ редакція, нѣкоторыя его соображенія покажутся инымъ крайними и односторонними; но во всякомъ случаѣ они вытекли изъ наболѣв-

¹⁾ „Церковный Вѣстникъ“ 1898, № 24, 25, 26.

наго сердца пастыря, желающаго такъ или иначе уврачевать нравственныя язвы современнаго общества и народа, и если бы даже только нѣкоторыя изъ предлагаемыхъ имъ мѣропріятій нашли себѣ примѣненіе въ жизни, то и этого было бы довольно для опроверженія помѣщенія этой статьи въ журналѣ, преслѣдующемъ задачи религіозно-нравственнаго просвѣщенія нашего общества“.

Признаемся—намъ не совсѣмъ понятно это самооправданіе редакціи. Если бы нѣкоторыя соображенія о. Щукина и показались инымъ „крайними и односторонними“, дѣлать за это упрекъ автору, а тѣмъ болѣе редакціи журнала едва ли кто рѣшится. Соображенія, вылившіяся изъ наболѣвшаго сердца пастыря, цѣнны сами по себѣ независимо отъ ихъ содержанія. Въ наше время такимъ искреннимъ словомъ надо особенно дорожить. Только такимъ путемъ насущныя вопросы и могутъ быть разъяснены всесторонне, обстоятельно и жизненно. Самъ о. Щукинъ смотритъ на свои соображенія съ такой именно просвѣщенной точки зрѣнія. Онъ выражаетъ надежду на то, что мысли высказанныя имъ, „могутъ вызвать и другіе голоса со стороны лицъ, близко стоящихъ къ условіямъ и потребностямъ религіозно-нравственной жизни нашего народа“. Мы съ своей стороны глубоко убѣждены, что слово, вышедшее изъ наболѣвшаго сердца, не можетъ не вызвать отклика въ сердцахъ людей, преданныхъ Церкви. Такіе отклики, безъ сомнѣнія, не замедлятъ появиться. Пусть однимъ изъ нихъ будетъ и наше посильное слово.

Соображенія протоіерея Щукина о способахъ улучшенія религіозно-нравственнаго состоянія народа интересны въ томъ отношеніи, что они являются въ наше время господствующими. Какъ въ жизни, такъ и въ литературѣ чаще всего можно услышать и прочитать то, за что ратуетъ о. Щукинъ. Наиболѣе вѣрнымъ средствомъ къ огражденію народа отъ пагубныхъ лжеубѣній и наставленію въ духѣ православной вѣры и нравственности теперь принято считать расширеніе церковно-учительской дѣятельности духовенства посредствомъ проповѣди. При этомъ православный проповѣдникъ, съ точки зрѣнія нашего общества, долженъ быть въ родѣ протестантскаго пастора, цер-

ковная дѣятельность котораго заключается главнымъ образомъ въ произношеніи проповѣдей. Не такъ давно брянское уѣздное земство, въ виду неудовлетворительности религіозно-нравственнаго состоянія народа въ Брянскомъ уѣздѣ, Орловской губерніи, просило орловское губернское земство ходатайствовать предъ духовнымъ начальствомъ о назначеніи *особыхъ* проповѣдниковъ или миссіонеровъ.

Протоіерей Щукинъ, хотя и „не рѣшается отрицать, а тѣмъ болѣе порицать проекта о назначеніи особыхъ проповѣдниковъ для улучшенія религіозно-нравственнаго состоянія народа“, тѣмъ не менѣе находитъ, что „въ назначеніи въ помощь духовенству еще особыхъ проповѣдниковъ или миссіонеровъ не представляется особой надобности: въ русской православной церкви духовенство состоитъ изъ лицъ, получившихъ полное богословское образованіе и потому являющихся вполне компетентными въ дѣлѣ проповѣданія слова Божія“. О. Щукинъ считаетъ наиболѣе цѣлесообразнымъ „увеличить причтовый составъ приходскихъ церквей посредствомъ назначенія вторыхъ священниковъ, въ качествѣ помощниковъ настоятелей, съ возложеніемъ на нихъ обязанности завѣдыванія приходомъ и исполненія приходскихъ требованій, съ предоставленіемъ имъ діаконской части изъ братскихъ причтовыхъ доходовъ“.

Вдумываясь глубже въ проектъ протоіерея Щукина, мы видимъ, что проектъ этотъ по своему существу почти ничѣмъ не отличается отъ проекта о назначеніи особыхъ проповѣдниковъ. О. Щукинъ раздѣляетъ священниковъ на два разряда: одни (настоятели) должны заниматься законоучительствомъ и проповѣданіемъ, а другіе (помощники) завѣдываніемъ приходомъ и требованіемъ. Такимъ образомъ прот. Щукинъ представляетъ себѣ проповѣданіе Слова Божія не иначе, какъ только въ видѣ проповѣди въ церкви и законоучительства въ школѣ. Такой взглядъ на пастырское учительство отличается школьною ограниченностію и идетъ въ разрѣзъ съ духомъ евангельскаго и апостольскаго ученія, настоятельно внушающаго пастырямъ церкви: „Проповѣдуй и учи. Занимайся симъ постоянно. Настой благовременнѣ и безвременнѣ, обличай, запрещай, увѣщывай со всякимъ долготерпѣніемъ и назиданіемъ. Такъ поступая, и себя спасешь и слушающихъ тебя (1 Тим. IV, 11. 15; 2 Тим. IV, 2).

Церковная, книжная проповѣдь дѣйствуетъ на молящихся до-вольно слабо. Сильно вліяетъ на слушателей развѣ только очень талантливое, живое слово проповѣдника. Нашъ простой народъ еще недостаточно подготовленъ къ слушанію проповѣдей, особенно длинныхъ и очень часто не понимаетъ ихъ ¹⁾. На народъ гораздо больше дѣйствуетъ слово пастыря, сказанное въ видѣ простаго наставленія, совѣта по поводу какого-нибудь жизненнаго событія или случая. Чаше всего такіе случаи представляются священнику при требоисправленіяхъ въ домахъ прихожанъ. Здѣсь священникъ лицомъ къ лицу становится съ своими пасомыми; предъ нимъ со всею яркостью и отчетливостью открываются разнообразныя нужды послѣднихъ. Священникъ съ горячимъ, отзывчивымъ сердцемъ всегда найдетъ сказать что-нибудь въ домѣ: печальному онъ подаетъ слово утѣшенія; болящему—совѣтъ; съ радующимся раздѣлить радость. Для того не нужна кабинетная подготовка къ проповѣди. Слово выльется само собою изъ сердца: „Не заботьтесь, какъ или что сказать; ибо въ тотъ часъ дано будетъ вамъ, что сказать. Ибо не вы будете говорить, но Духъ Отца вашего будетъ говорить въ васъ“ (Матѣ. X, 19—20). И это слово, сказанное во время, глубоко западетъ въ сердца слушателей. Замѣчательно, что наставленіе, совѣтъ, утѣшеніе, преподанные священникомъ въ какомъ-нибудь частномъ домѣ, во время исполненія какой-нибудь требы или даже за трапезой, быстро дѣлаются достояніемъ всего прихода. Слово, произнесенное *ex officio*, никогда не приобретаетъ такой популярности. Между тѣмъ своимъ раздѣленіемъ священниковъ на учителей и требоисправителей протоіерей Щукинъ ставитъ пастыря къ пасомымъ въ такое именно официальное, чиновническое отношеніе. Отказавшись отъ завѣдыванія приходомъ и исполненія приходскихъ требоисправленій, священникъ тѣмъ самымъ порываетъ живую, непосредственную связь съ народомъ. А порвавши *живую* связь съ прихожанами, священникъ не можетъ быть и *живымъ* приходскимъ учи-

¹⁾ Да не подумаетъ читатель, что мы отрицаемъ церковную проповѣдь; мы стоимъ только за то, чтобы эта проповѣдь была болѣе жизненна и менѣе официальна. Подъ послѣдней мы разумѣемъ проповѣдь, произносимую или точнѣе читаемую только ради исполненія вѣчнаго долга.

телемъ. Его слово всегда будетъ носить на себѣ печать кабинетной учености. Съ учено-богословской точки зрѣнія это слово можетъ быть умно, содержательно и интересно, но для народа оно можетъ оставаться мало полезнымъ.

Возлагая приходскія требноисправленія исключительно на помощниковъ настоятелей, о. Щукинъ тѣмъ самымъ умаляетъ важность и значеніе требъ. Онъ повидимому смотритъ на требы, какъ на вѣчто неважное, второстепенное въ дѣятельности пастыря. Взглядъ опять ошибоченъ. Черезъ требноисправленія священникъ также можетъ поучать народъ, и поучать пожалуй гораздо больше, чѣмъ черезъ церковную проповѣдь. Боголѣпно и по чину совершенная церковная служба есть въ сущности та же проповѣдь, и проповѣдь болѣе наглядная, выразительная и потому болѣе дѣйствительная. Нашъ простой народъ чувствуетъ это и высоко цѣнитъ и дорожитъ боголѣпнымъ служеніемъ. Къ священнику, который хорошо исполняетъ церковныя службы и требы, народъ питаетъ горячую любовь и уваженіе. Такому священнику народъ готовъ простить и дѣйствительно прощаетъ многіе человѣческіе недостатки и слабости. За то священникъ, небрежно относящійся къ требноисправленіямъ, теряетъ въ глазахъ народа всякій авторитетъ.

Помощники настоятелей, по проекту протоіерея Щукина, должны замѣнить собою діаконовъ. „Діаконскія вакансіи, говоритъ онъ, можно будетъ упразднить въ виду того, что діаконы въ причтовомъ составѣ являются не необходимыми для церковно-приходской службы, да и въ школьномъ дѣлѣ оказываются не вполне или мало компетентными по отзыву школьной инспекціи и педагогіи. Первоначальная же ихъ (діаконовъ) профессія—завѣдываніе трапезами и попеченіе о бѣдной братіи,—это назначеніе не имѣетъ примѣненія при настоящей организаціи церковно-приходской жизни“.

Эти соображенія о діаконскихъ вакансіяхъ намъ представляются вдвойнѣ странными. Странно прежде всего то, что діаконская должность, существующая въ русской православной церкви уже болѣе 900 лѣтъ, признается вдругъ „необходимой для церковно-приходской жизни“. Если бы она была не необходима, тогда она давно упразднилась бы самою жизнью.

Между тѣмъ въ дѣствительности мы видимъ, что „діаковскія вакансии“ отираются часто даже въ самыхъ маленькихъ приходахъ. Бываетъ это большею частью по просьбѣ прихожанъ. Отсюда ясно, что въ діаконатѣ есть потребность, и эта потребность вполне понятна. Мы говорили уже о взглядѣ нашего народа на богослуженіе; послѣднее въ глазахъ простолюдина (да и по смыслу ученія Православной Церкви) не есть только общественная молитва, но и живая проповѣдь. Не даромъ же нашъ храмъ называется училищемъ благочестія. Народъ идетъ въ храмъ не молиться только, но и учиться. Въ церковныхъ молитвахъ, пѣснопѣніяхъ и прошеніяхъ народъ желаетъ получить назиданіе. Каждымъ словомъ молитвы народъ дорожить, и внятное, отчетливое чтеніе и пѣніе приводитъ его въ умиленіе. При служеніи безъ діакона многіе возгласы, ектеніи и наконецъ евангеліе,—эта одна изъ важнѣйшихъ частей литургіи, не вполне достигаютъ слуха молящихся ¹⁾).

Слова протоіерея Щукина, что „первоначальная профессія діаконствъ—завѣдываніе трапезами и попеченіе о бѣдной братіи—не имѣетъ примѣненія при настоящей организаціи церковно-приходской жизни“,—эти слова представляются намъ мало-убѣдительными. Потребности Церкви, какъ живого организма, въ настоящее время конечно измѣнились, въ будущемъ онѣ еще болѣе измѣнятся и осложнятся; но изъ этого не слѣдуетъ, что долженъ измѣниться и самый первоначальный строй Церкви. Этотъ строй долженъ только сообразоваться съ жизнью, примѣняться къ ней. До послѣдняго времени діаконская профессія въ русской Церкви удовлетворяла той потребности, которая явилась въ Церкви съ увеличеніемъ христіанъ и расширеніемъ храмовъ. Въ обширномъ храмѣ, переполненномъ молящимися, богослуженіе не должно совершаться безъ діакона: оно потеряетъ свое благолѣпіе и назидательность, которой такъ дорожитъ нашъ православный людъ. Упраздненіе діаконской должности, можно съ увѣренностью сказать, возбудитъ въ народѣ недовольство, вызоветъ ропотъ и усилитъ расколъ.

Въ послѣднее десятилѣтіе дѣятельность русскаго православ-

¹⁾ Во время заутрени евангеліе слѣдовало бы читать не въ алтарѣ, какъ впрочемъ и дѣлаютъ нѣкоторые священники, а посреди церкви.

наго духовенства значительно расширилась: служители алтаря призваны волею Монарха служить и школь. Школьное учительство, по смыслу указа о церковно-приходскихъ школахъ, должно быть возложено на діаконовъ. Это служеніе, намъ думается, нисколько не ниже первоначальнаго назначенія діаконовъ—завѣдывать трапезами и пецись о бѣдной братіи. Правда, протоіерей Щукинъ, на основаніи отзывовъ школьной инспекціи, считаетъ діаконовъ „не вполне или мало компетентными въ школьномъ дѣлѣ“. Но если это дѣйствительно и такъ, то изъ этого не слѣдуетъ еще, что діаконы и *не могутъ* быть компетентными учителями. Для этого нужно только назначать въ діаконы такихъ лицъ, которые получили вполне достаточное для сельскаго учителя образованіе. У насъ по нуждѣ существуетъ обычай при назначеніи діаконовъ и даже протодіаконовъ руководствоваться иногда только качествомъ голоса; на умственное и даже религіозно-нравственное развитіе мало или по крайней мѣрѣ недостаточно обращается вниманія. Этотъ обычай, конечно, случайный и временный; его нужно всѣми мѣрами искоренять.

Въ возможность упраздненія діаконой должности о. Щукинъ мало вѣритъ и самъ. „Если, пишетъ онъ, это упраздненіе окажется невозможнымъ или неудобнымъ, то въ такомъ случаѣ земству или приходскому обществу нужно будетъ изыскать сначала средства для обезпеченія новаго проектируемаго персонала и затѣмъ уже ходатайствовать о назначеніи онаго. Для этого придется установить новый подушный денежный взносъ въ такомъ размѣрѣ, чтобы изъ онаго могло составиться достаточное обезпеченіе для новаго члена причта, независимо отъ причтоваго обезпеченія. Если земство сдѣлаетъ это, то оно можетъ считать этихъ лицъ своими миссіонерами или, точнѣе сказать, законоучителями земскихъ школъ, полезными для улучшенія религіозно-нравственнаго состоянія народнаго“.

Итакъ содержаніе проектируемыхъ о. Щукинымъ миссіонеровъ должно лечь на земства или точнѣе на народъ, такъ какъ для этого „придется установить новый подушный денежный взносъ“. Объ установленіи *новаго* подушнаго взноса легко только писать. Наше правительство стремится не къ тому,

чтобы увеличивать налоги на народъ, а чтобы по возможности облегчить существующія подати. Протоіерей Щукинъ и самъ повидимому чувствуетъ, что новый налогъ будетъ обременителенъ для народа; но онъ все таки во что-бы то ни стало хочетъ оправдать этотъ налогъ. „Намъ могутъ сказать, пишетъ онъ, что проектируемыя со стороны земства и правительства новыя ассигновки на обезпеченіе лицъ въ причтовомъ составѣ и на улучшеніе матеріальнаго быта духовенства,—это новыя статьи расхода и потребуютъ новыхъ налоговъ, которые могутъ оказаться обременительными для земскихъ и государственныхъ платежныхъ силъ. На это замѣчаніе или возраженіе, прибавляетъ о. Щукинъ, мы съ своей стороны отвѣтимъ указаніемъ на недавно бывшее въ нашемъ отечествѣ подобное явленіе или событіе. Когда оказался недородъ или неурожай хлѣба въ нѣкоторыхъ губерніяхъ и вслѣдствіе сего явился голодъ въ народѣ, тогда и земство и правительство не затруднялись дѣлать значительныя ассигновки на покупку хлѣба для голодашнаго народа и для этого находились у нихъ достаточныя средства. Неужели не найдется у земства и правительства средствъ для удовлетворенія духовнаго голода и душевной жажды народной? Вѣдь душа больше пищи и тѣло одежды, сказано въ божественномъ Писаніи, и какая польза человѣку, аще міръ весь приобрящеть, душу же свою отщетить? Къ этому не лишнимъ считаемъ добавить слѣдующее: если бы мы богѣе заботились о душѣ и менѣе тратились на удовлетвореніе тѣлесныхъ потребностей, то въ такомъ случаѣ у насъ имѣлся бы достаточный запасъ денежныхъ средствъ, за удовлетвореніемъ всѣхъ нуждъ нашихъ,—особенно если бы устранились изъ жизни нашей роскошь съ разными прихотями, которыя поглощаютъ значительную часть нашего достоянія и являются главною причиною всѣхъ дефицитовъ въ нашемъ бюджетѣ (о. протоіерей забываетъ, что *речь идетъ о народѣ, а не о богатыхъ классахъ общества*) и составляютъ собою главное неблагопріятное условіе для религіозно-нравственнаго развитія въ духѣ св. православной церкви нашей“.

Всѣ эти разсужденія сами по себѣ хороши, но они нисколько не уясняютъ сущности дѣла. Значительныя ассигновки прави-

тельства и земствъ на покупку хлѣба для голодавшаго народа были временныя. Ассигновки эти не обременяли, а облегчали народъ; онѣ не были кромѣ того бесплодны: благодаря имъ спасены были отъ голодной смерти тысячи человѣческихъ жизней. Ассигновки же на содержаніе земскихъ миссіонеровъ совершенно иного характера: онѣ должны быть ежегодны; должны ложиться тягостью на народъ, и при всемъ этомъ едва ли приведуть къ желаемой цѣли. Въ самомъ дѣлѣ, увѣренъ ли о. Щукинъ въ томъ, что проектируемые имъ земскіе миссіонеры утолятъ духовный голодъ и душевную жажду народную? Мы сильно въ этомъ сомнѣваемся.

Да и согласится ли нашъ народъ платить деньги! на содержаніе какихъ-то непонятныхъ для него земскихъ миссіонеровъ ¹⁾, которые отстраняютъ отъ себя не только завѣдываніе приходомъ, но даже исполненіе церковныхъ требъ? Нѣтъ, такіе миссіонеры—чиновники, хотя бы они и были въ санѣ священника, не по душѣ русскому православному народу. Народъ нашъ чтитъ и любитъ священника, но онѣ чтитъ и любитъ священника—батюшку, который не чуждается его и его жизни, а живетъ жизнью близкою къ нему,—жизнью простою священническою.

III.

„Если бы организовался причтовый составъ въ проектируемомъ нами видѣ,—пишетъ протоіерей Щукинъ,—то въ такомъ случаѣ, быть можетъ, нашлось бы не малое число кандидатовъ на настоятельскія мѣста въ приходскихъ церквахъ и съ высшимъ образованіемъ или съ степенью кандидата богословія.. Привлеченіе же въ церковно-приходскую среду людей съ высшимъ образовательнымъ цензомъ представляется не только желательнымъ, но и необходимымъ въ виду, между прочимъ, того, что въ настоящее время всѣ вѣдомства заботятся имѣть на службѣ у себя людей преимущественно съ высшимъ образовательнымъ цензомъ. Неудобно при этомъ одному вѣдомству православнаго исповѣданія отставать отъ прочихъ вѣдомствъ въ

¹⁾ Протоіерей Щукинъ пишетъ: „Если земство сдѣлаетъ это, т. е., согласится давать деньги на содержаніе миссіонеровъ, то оно можетъ считать этихъ лицъ своими миссіонерами“.

этомъ отношеніи тѣмъ болѣе, что оно занимаетъ одно изъ первыхъ мѣстъ въ государственной организаціи и служить наивысшимъ интересамъ или цѣлямъ“.

Намъ совсѣмъ непонятны только что приведенныя соображенія протоіерея Щукина. Почему духовное вѣдомство въ выборѣ лицъ на священническія должности должно слѣдовать примѣру другихъ вѣдомствъ? И почему неудобно одному вѣдомству православнаго исповѣднія отставать отъ прочихъ вѣдомствъ въ этомъ отношеніи? Задачи и цѣли различныхъ вѣдомствъ—различны. Всѣ другія вѣдомства имѣютъ гораздо больше основаній имѣть на службѣ у себя людей съ высшимъ образованіемъ. Наша средняя свѣтская школа есть въ большинствѣ случаевъ въ полномъ смыслѣ общеобразовательная. Окончившіе курсъ въ этой школѣ не могутъ быть ни педагогами, ни юристами, ни медиками, ни инженерами. Ко всѣмъ этимъ должностямъ подготавливаетъ только *высшая* свѣтская школа. Наши духовныя семинаріи, помимо общаго образованія, даютъ образованіе и спеціально-богословское. Вѣдь два спеціальныя богословскія класса въ семинаріи есть въ своемъ родѣ цѣлый богословскій факультетъ. Да и самъ о. Щукинъ говорилъ раньше, что „въ русской Православной Церкви духовенство состоитъ изъ лицъ, получившихъ полное богословское образованіе, и потому являющихся вполне компетентными въ дѣлѣ проповѣданія слова Божія“.

Нужно вообще замѣтить, что академическая ученость для приходскаго священника далеко не имѣетъ того значенія, какое ей часто придаютъ. По нашему мнѣнію, для сельскаго священника гораздо важнѣе горячо вѣрующее и любящее сердце, чѣмъ обогащенный знаніемъ умъ, ибо „если я, скажемъ словами апостола, говорю языками человѣческими и ангельскими, а любви не имѣю, то я мѣдъ звенящая, или кимволъ звучащій. Если имѣю даръ пророчества и знаю всѣ тайны и имѣю всякое познаніе, а не имѣю любви, то я ничто“ (I Кор. XIII, 1—2). Но, конечно, когда пастырь церкви вмѣстѣ съ вѣрою и любовію владѣетъ и богатымъ знаніемъ, тогда его дѣятельность приноситъ болѣе обильные плоды. *Такіе* священники съ академическимъ образованіемъ, само собой понятно, очень желательны.

Мы не станемъ разбирать другія соображенія протоіерея Щукина: они представляются намъ менѣе интересными. Скажемъ только нѣсколько словъ о проектируемыхъ имъ благотворительныхъ обществахъ, которыя въ наше время считаются самой цѣлесообразной формой попеченія о немущихъ болящихъ и т. п. Цѣли всѣхъ подобныхъ обществъ конечно похвальны. Но замѣчательно то, что цѣли то эти далеко не всегда достигаются. Многіе изъ „обществъ“ такъ же быстро падаютъ, какъ и возникаютъ; а многія еле—еле влчатъ свое жалкое существованіе. Объясняется это тѣмъ, что большинство благотворительныхъ обществъ создаются искусственно. Во главѣ ихъ нерѣдко стоятъ люди—теоретики, нисколько незнакомые съ жизнью и потребностями тѣхъ лицъ, о которыхъ они пекутся. Такіе учредители обыкновенно думаютъ, что стоитъ только сочинить уставъ общества, привлечь нѣсколько платныхъ членовъ,—и общество будетъ существовать. На дѣлѣ выходитъ не то. Расти и укрѣпляться можетъ только то, что исполнено духа жизни и силы. А вотъ этого—то духа и нѣтъ у большинства благотворительныхъ обществъ: его замѣняютъ обыкновенно бездушные журналы и мертвые параграфы.

Протоіерей Щукинъ проектируетъ очень много обществъ: „При всѣхъ церквахъ, говоритъ онъ, благочестно и благопотребно было бы позаботиться объ открытіи приходскихъ попечительствъ или братствъ, обществъ трезвости и обществъ взаимной помощи. Для охраненія юнаго поколѣнія отъ празднаго времяпровожденія и стоящихъ въ связи съ нимъ пороковъ слѣдовало бы позаботиться объ организаціи обществъ трудолюбія и объ открытіи разныхъ техническихъ и ремесленныхъ заведеній, а также и объ устройствѣ домовъ трудолюбія“. „Для обезпеченія малыхъ дѣтей и немощныхъ людей бѣдныхъ слѣдовало бы организовать благотворительное общество и позаботиться объ устройствѣ богодѣленъ, пріютовъ, больницъ и объ учрежденіи при нихъ общинъ сестеръ милосердія для служенія страждущему человѣчеству“. „Для попеченія объ умственномъ развитіи и образованіи темнаго люда слѣдовало бы организовать общество попеченія о начальномъ образованіи и для этого позаботиться объ откры-

ти возможно большаго числа учебныхъ заведеній и о возможно лучшемъ обезпеченіи оныхъ въ педагогическомъ и экономическомъ отношеніяхъ, чтобы такимъ образомъ привлечь лучшія педагогическія силы на служеніе дѣлу народнаго образованія“. „Для утвержденія воли въ добръ посредствомъ упражненія въ дѣлахъ христіанскаго благочестія слѣдуетъ учредить въ каждомъ приходѣ специальное общество нравственности народной, для наблюденія за нравственнымъ состояніемъ прихожанъ и для вразумленія и исправленія заблуждающихся и безчинныхъ“. Нельзя сказать, чтобы этихъ, проектируемыхъ обществъ было мало!

Если въ каждомъ приходѣ возникнутъ всѣ эти общества, то число ихъ пожалуй превзойдетъ число членовъ—благодѣтелей. А при такихъ условіяхъ благотворительныя учрежденія едва-ли могутъ существовать.

Да и желательны-ли вообще столь многочисленныя общества, подъ опекою и контролемъ которыхъ должны проходить жизнь прихожанъ? Намъ кажется, они плохо мирятся съ духомъ Православной Церкви, выше всего ставящей духовно-нравственную свободу своихъ членовъ. Своими многочисленными параграфами и канцелярскими предписаніями благотворительныя общества будутъ очень напоминать тѣ тяжелыя и неудобноносимыя бремена, которыя такъ строго осудилъ нашъ Господь. Только тѣ общества желательны, которыя вызываютъ самую жизнью.

А. Рождественскій.

Ученіе о богодухновенности св. Писанія въ средніе вѣка.

ОТДѢЛЪ VIII.*).

Ученіе о богодухновенности св. Писанія на Западѣ въ XV вѣкѣ.

Самымъ выдающимся богословомъ на Западѣ въ первую четверть XV столѣтія былъ Іоаннъ Жерсонъ (1429), канцлеръ Парижскаго университета, знаменитый ученый, славившійся не менѣе многосторонностью своихъ познаній, чѣмъ основательностью и глубиною теологическаго образованія. Это былъ одинъ изъ выдающихся французскихъ реформаторовъ, пытавшійся вновь оживить схоластику посредствомъ библейско-практической мистики и ревностно работавшій на соборахъ въ Пизѣ и Констанцѣ надъ преобразованиемъ Церкви во главѣ и членахъ. Сильная борьба того времени, потрясая до основанія жизнь западной церкви, была для Жерсона вполне достаточнымъ и убѣдительнымъ поводомъ къ тому, чтобы обратить особенное вниманіе на св. Писаніе, какъ на фундаментъ, на которомъ прочно утверждается всякое церковное зданіе. Причины церковнаго разстройства Жерсонъ видѣлъ преимущественно въ томъ, что римско-католическая курія, при неправильномъ пониманіи церковнаго преданія, не всегда обращалась къ св. Писанію, какъ нормѣ религіознаго знанія, хотя, съ другой стороны, самъ онъ не одобрялъ чтенія Библии на народномъ языкѣ.

Съ величайшею точностью и основательностью разрабатываетъ Жерсонъ тему о богодухновенности св. Писанія. Суще-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1898 г., № 18.

ство вдохновенія онъ полагаетъ въ буквальномъ смыслѣ, но опредѣлять этотъ смыслъ должно подъ руководствомъ самой Церкви, вдохновляемой св. Духомъ, а не по собственному усмотрѣнію и изъясненію. Канонъ цѣлаго св. Писанія составляетъ самую высшую степень религіозныхъ истинъ, которыя выражены въ немъ буквально. Поэтому, несогласно съ вѣроу—упорно противорѣчить какому-либо положенію, извлеченному изъ собственнаго буквальнаго содержанія св. Писанія. Все, что открыто Богомъ, безусловно истинно, а такъ какъ св. Писаніе открыто Богомъ сверхъестественнымъ образомъ (*divinitus*), то оно во всѣхъ своихъ частяхъ есть слово Божіе ¹⁾. Только богохульникъ и еретикъ можетъ утверждать, что буквальный смыслъ гдѣ-либо ложенъ. Собственный, или буквальный смыслъ есть именно тотъ, который поставлялъ на первомъ мѣстѣ Духъ Святой, вдохновлявшій св. писателей ²⁾.

Въ виду важности буквальнаго пониманія для опредѣленія существа вдохновенія, Жерсонъ устанавливаетъ относительно его рядъ тезисовъ, изъ которыхъ мы укажемъ наиболѣе важные.

I. Буквальный смыслъ св. Писанія всегда истиненъ.

II. Опредѣлять его нужно не посредствомъ искусственныхъ правилъ и пріемовъ логики и діалектики, а скорѣе по способамъ и образамъ рѣчи, свойственнымъ риторикѣ, по тропамъ и фигурамъ, общеупотребительнымъ во вседневной рѣчи. Необходимо также обращать вниманіе на обстоятельства, при которыхъ что-либо написано, а также на контекстъ рѣчи предыдущій и послѣдующій.

III. Буквальнымъ смысломъ должно почитать тотъ, который опредѣляетъ сама Церковь, вдохновляемая и руководимая св. Духомъ, а не какое-либо произвольное объясненіе частнаго лица, по его собственному усмотрѣнію.

VI. Буквальный смыслъ св. Писанія первоначально былъ раскрываемъ Христомъ и апостолами; затѣмъ былъ запечатленъ кровію мучениковъ. Св. отцы и учителя Церкви въ борьбѣ съ еретиками тщательно объясняли его и дѣлали необходимые

¹⁾ Gersonii Ioan. Opera II, edit. Haag. 1728. T. I pag. 22 Tract. decl. Veritatum.

²⁾ Loc. cit. pag. 24.—Coroll. Ibidem.

выводы. Далѣе послѣдовалъ цѣлый рядъ соборовъ, на которыхъ формально было подтверждено и опредѣлено ученіе отцевъ Церкви. Наконецъ, и сама Церковь налагаетъ извѣстныя наказанія на всѣхъ, кто по высокоумію и дерзости не желаетъ подчиниться соборнымъ опредѣленіямъ. Это есть необходимая мѣра предосторожности, такъ какъ въ противномъ случаѣ спорамъ и возраженіямъ не было бы конца.

IX. Хотя многія истины, особенно необходимыя для спасенія, выражены въ св. Писаніи вполне ясно и отчетливо или же могутъ быть выведены изъ него съ несомнѣнною очевидностью, однако было бы полезно обнародовать ихъ въ опредѣленныхъ членахъ въ краткой и сжатой формѣ, какъ это сдѣлано въ афанасіевомъ и апостольскомъ символѣ вѣры. Этого требуетъ огромная масса необразованнаго народа и самое разнообразіе мнѣній у различныхъ людей.

XI. Если буквальный смыслъ какого либо члена вѣры опредѣленъ епископомъ даже при содѣйствіи ученыхъ богослововъ и, однако, кто-либо станетъ утверждать, что это не есть подлинный смыслъ св. Писанія, то онъ по одному этому не можетъ быть еще признанъ еретикомъ. Причина этого въ томъ, что ни папа, ни какой либо другой епископъ не утверждены въ вѣрѣ настолько, чтобы не могъ погрѣшать въ чемъ-либо. Этотъ одиннадцатый тезисъ Жерсона можетъ служить рѣшительнымъ доказательствомъ, что въ XV вѣкѣ даже лучшіе католическіе богословы не раздѣляли ученія о непогрѣшимости папъ. Тезисъ Жерсона вполне ясенъ и опредѣленъ, но въ немъ нѣтъ даже малѣйшаго намека на различіе между папою, какъ „loquens ex cathedra“, и папою, какъ діоцезальнымъ епископомъ и теологическимъ писателемъ.

У Іоанна Жерсона есть также нѣсколько важныхъ правилъ касательно Библии.

Св. Писаніе, говорится въ одномъ изъ нихъ, есть такое правило вѣры, которое стоитъ выше всякаго авторитета и доказательства какого-либо человѣка, такъ что никакой обычай, никакое узаконеніе не имѣетъ силы, если они противорѣчатъ ему (I прав.). Это впрочемъ, не значитъ, чтобы само по себѣ св. Писаніе было вполне достаточнымъ и единственнымъ ис-

точникомъ вѣроученія, чтобы оно совершенно исключало св. Преданіе. Для вѣрнаго пониманія Слова Божія безусловно необходимо пользоваться человѣческими законами, канонами и объясненіями св. отцевъ и учителей Церкви (VI правило). Принятіе и подлинное изъясненіе св. книгъ основывается на авторитетѣ и одобреніи всей Церкви, особенно первобытной, которая приняла св. Писаніе и даръ разумѣнія его непосредственно отъ самого Христа, чрезъ откровеніе св. Духа въ день Пятидесятницы (IX правило) ¹⁾.

Трудности въ пониманіи слова Божія, по ученію Жерсона, имѣютъ особенную цѣль. Конечно, Духъ Святой могъ составить священную исторію дѣла и ученія Христа одинаковымъ образомъ и въ одинаковой послѣдовательности; но евангелія написаны различно и это различіе или, какъ выражается Жерсонъ, особый „родъ единогласнаго диссонанса“ допущенъ по нѣкоторой весьма важной причинѣ. Этотъ диссонансъ евангелистовъ имѣетъ цѣлю смирить разумъ вѣрующихъ и побудить ихъ къ тщательному и ревностному изслѣдованію истины, чтобы стало вполне очевиднымъ, что четыре евангелиста писали не по взаимному уговору, но по божественному вдохновенію. Напротивъ, надменное желаніе всезнанія было причиною многихъ ошибокъ еще древнихъ философовъ, и та же самая страсть побуждаетъ многихъ богослововъ чрезъ искусственныя предположенія и умозаключенія переступать границы, опредѣленныя въ св. Писаніи. А къ чему это можетъ повести, какъ не къ ошибкамъ? Замѣчательно, что всѣ родоначальники ересей всегда утверждали, что ихъ ученіе основывается на буквальномъ смыслѣ св. Писанія, между тѣмъ какъ они отвергали всѣ каноны и опредѣленія Церкви, какъ апокрифическія и враждебныя Христу ²⁾.

¹⁾ Loc. cit. T. I, p. 459. *Scriptura sacra in sui receptione et expositione authentica finaliter resolvitur in auctoritatem, receptionem et approbationem universalis ecclesiae, praesertim primitivae, quae recepit eam et ejus intellectum immediate a Christo, revelante Spiritu sancto in Pentecostes et alias plures.*—Tract. contra haeres. de Comm. sub utraque spec.

²⁾ Loc. citat. T. I, pag. 2. *Solum scripturam dicant se velle insequi et admittere, rejectis et pro nihilo habitis quibuscunque constitutionibus aliisvel scripturis decretorum vel decretalium, quas appellant apocryphas et Christo adversas. De sensu litt. v. script.*

Чтеніе и самостоятельное изъясненіе св. Писанія въ бурное время религиозныхъ споровъ, по мнѣнію Жерсона, можетъ быть опаснымъ для необразованной массы народа, болѣе подверженной страстямъ, чѣмъ основательно наставленной въ вѣрѣ. Переводъ Библіи на народныя языки безъ надлежащаго нравственнаго наученія и примѣра не всегда можетъ принести пользу. Весьма опасно давать для чтенія необразованному народу Библію во французскомъ переводѣ, такъ какъ неопытные читатели легко могутъ впасть въ ошибки чрезъ ложное изъясненіе ея. Простой недостаточно просвѣщенный народъ долженъ научиться истинамъ св. Писанія изъ устъ проповѣдниковъ, должность которыхъ утверждена именно съ этою цѣлію. Почти всѣ ереси произошли вслѣдствіе высокоумнаго чтенія Библіи, такъ что лучше совсѣмъ не читать ея, чѣмъ читать съ надменною самоувѣренностью подобно тому, какъ лучше совсѣмъ не знать медицины и другихъ наукъ, чѣмъ при малыхъ познаніяхъ уже воображать себя учеными ¹⁾. Нельзя не примѣтить въ подобныхъ сужденіяхъ Жерсона нѣкоторыхъ крайностей: въ нихъ выражается свойственное римско-католической церкви стремленіе обречь простыхъ мірянъ, преимущественно необразованныхъ и непросвѣщенныхъ, на полнѣйшую неподвижность религиозной мысли, на безусловно пассивное состояніе въ области богооткровеннаго ученія. Извѣстно, что римская церковь съ давнихъ временъ стремилась провести самую рѣзкую грань между духовными, іерархическими лицами и мірянами, отдѣлить однихъ отъ другихъ непроходимую бездною, такъ чтобы простой народъ безусловно подчинялся авторитету іерархіи и считалъ его главнымъ основаніемъ всѣхъ своихъ дѣйствій и убѣжденій, а самъ совершенно не могъ разсуждать о предметахъ вѣры. Понятно, что подобное ученіе объ отношеніи народа къ Слову Божію и церковной іерархіи унижительно для человѣческаго разума, которому не свойственна полнѣйшая бездѣятельность, хотя бы и въ дѣлѣ богооткровенной вѣры; оно несогласно также и съ православно-восточнымъ взглядомъ, по которому дѣятельность человѣческаго разума только ставится въ должныя границы, опредѣленные вселенскимъ созна-

¹⁾ Т. III Sermo de nativ.

ніемъ церкви. Крайнія сужденія Жерсова можно только отчасти объяснить тѣми злоупотребленіями Библіей, которыя допускались въ его время, предшествовавшее реформаціи и богатое всевозможными религіозными волненіями и спорами.

Альфонсъ Тостать (1454—епископъ), составитель обстоятельнаго комментарія на св. книги, совѣтуетъ ревностно изучать св. Писаніе и выразительно указываетъ на его божественное происхожденіе.

Священное писаніе, составленное подъ диктантъ св. Духа, во всѣхъ своихъ частяхъ настолько совершенно, что ничего нельзя ни выбросить, ни прибавить къ нему ¹⁾. Вдохновенное св. Духомъ, оно имѣетъ цѣлю научить насъ истинамъ, открытымъ Богомъ, и поэтому составлено въ такой формѣ, которая наиболѣе соотвѣтствуетъ этой цѣли. Нужно, поэтому, обращать вниманіе болѣе на точность и опредѣленность его выраженій, чѣмъ на особенность и различіе въ немъ. Что касается пророческаго вдохновенія во времена ветхозавѣтныхъ, то оно не было явленіемъ постояннымъ и неизмѣннымъ, но только временнымъ даромъ Божественной благодати. Богъ только въ извѣстные моменты возбуждалъ сердца пророковъ и просвѣщалъ ихъ, въ другое же время они знали не болѣе, чѣмъ прочіе люди. Моисей имѣлъ преимущество въ томъ отношеніи, что слушалъ Господа не только во снѣ и видѣніяхъ, созерцалъ Его не только въ загадкахъ и образахъ, но лицомъ къ лицу. Авторитетъ св. апостоловъ больше авторитета семидесяти толковниковъ; даже выше авторитета цѣлаго міра, хотя бы послѣдній совершенно согласенъ былъ въ какомъ либо сужденіи ²⁾.

По содержанію Новый Завѣтъ, въ которомъ наиболѣе ясно и подробно говорится о дѣлѣ искупленія, имѣетъ высшее достоинство, чѣмъ Ветхій.

Въ восторженныхъ выраженіяхъ изображаетъ Альфонсъ Тостать благодатное дѣйствіе на читателей ученія, изложеннаго въ св. Писаніи. Польза его состоитъ въ томъ, что въ немъ

¹⁾ Opera Tom. I Venedig. 1728—Sacratissima scriptura, quae Spiritu sancto dictante composita est, in omnibus partibus suis ita perfectissime constat, quod ei nec subtrahi nec additio veniat.—Comment. in Genes. praefacio.

²⁾ Loc. citat. fol. 60.—Comment. in praef. Heiron.

находится все, что необходимо знать для назначенія челоуѣка. Здѣсь получаетъ наученіе каждое поколѣніе и каждый возрастъ: несовершеннолѣтній находитъ питательное молоко, юноша,—какъ онъ долженъ сдѣлаться благороднымъ, взрослый,—что долженъ исполнять, старецъ,—о чемъ долженъ молиться. Желнина научается здѣсь благонаравію, сирота находитъ помощь, вдова—судью, бѣдныи—защитника, цари испытываютъ то, что слышать, судьи узнаютъ, чего должны страшиться. Слово Божіе подаетъ утѣшеніе печальнымъ, полагаетъ границы счастливымъ, даруетъ успокоеніе гнѣвливымъ, наставленіе—богатымъ, словомъ—всѣмъ предлагаетъ необходимое спасительное врачество.

Ковечно, все это производитъ св. Писаніе только при правильномъ пользованіи имъ, а потому Тостатъ не опускаетъ случая—указать на содержащіяся въ немъ трудности. Св. Писаніе и канолическая истина справедливо называются высочайшими, такъ какъ они по возвышенности, достоинству и трудности содержанія несравненно превосходятъ всякую степень челоуѣческаго знанія. Какія легкія загадки предлагаютъ другія науки о природѣ челоуѣка и прочихъ тварей, если сравнить ихъ съ неизслѣдимую глубиною Слова Божія! Съ возвышенностью содержанія и полнотою тайнъ св. книги, особенно пророческія, соединяютъ притомъ множество притчей и трудностей текста, который должно изяснять въ различныхъ смыслахъ: аллегорическомъ, историческомъ, тропологическомъ и анагогическомъ. До какой степени трудно иногда опредѣлить подлинный смыслъ св. текста свидѣтельствуеетъ уже то, что и до сихъ поръ полное пониманіе нѣкоторыхъ мѣстъ Библіи не вполне возможно и достижимо ¹⁾. Вслѣдствіе всего этого и собственный ученый комментарий Тостатъ далеко не считаетъ совершеннымъ, но увѣряетъ только, что побужденіями къ труду было для него не стремленіе къ челоуѣческой славѣ, не страсть къ новизнѣ, но любовь ко Христу. Руководящею нитью и пробнымъ камнемъ, при объясненіи различныхъ трудностей Слова Божія, Тостатъ считаетъ ученіе св. отцевъ

¹⁾ T. I praefac.—Adeo enim sacra scriptura difficilis est, ut in quibusdam locis usque hodie plene non pateat intellectus.

церкви. Если одними собственными усиліями невозможно достигнуть полнаго пониманія св. Писанія, то зато многія тайны его можно уяснить чрезъ чтеніе толкованій св. отцевъ, объяснявшихъ св. книги подъ руководствомъ св. Духа ¹⁾.

Іоаннъ Гохъ (1475) доказываетъ преимущество библейскихъ истинъ предъ научными. Онъ не согласенъ съ тѣми учеными, которые различали философскую и теологическую истину, такъ какъ истина собственно есть одна, а именно каноническая. Онъ не одобряетъ также и попытокъ нѣкоторыхъ богослововъ примѣнить философскій методъ къ доказательству истинъ Божественнаго Откровенія. Послѣдствіемъ этого были бы книги смерти, въ противоположность св. Писанію, какъ слову жизни: чрезъ св. Писаніе разумъ приводится къ познанію высочайшей истины, а воля—къ любви высочайшаго блага ²⁾.

Немаловажное значеніе для опредѣленія того мѣста, какое занимало св. Писаніе въ XV вѣкѣ на Западѣ, имѣютъ древнѣйшія старопечатныя Библии, дошедшія отъ того времени, когда искусство книгопечатанія уже достигло достаточнаго развитія ³⁾.

Во введеніи къ такъ называемой „Кобергерской Вульгатѣ“, появившейся около 1477 года, „ad captandam benevolentiam“ говорится слѣдующее: „св. Писаніе превосходитъ всѣ науки міра, такъ какъ всѣ другія науки разсуждаютъ о тваряхъ, а Слово Божіе учитъ познавать Творца. Всѣ вѣрующіе должны ревностно заботиться и неослабно трудиться надъ тѣмъ, чтобы понимать содержаніе этого столь полезнаго и возвышеннаго Писанія и удерживать его въ памяти. Неразумны тѣ люди, которымъ недостаетъ такихъ знаній. Св. Писаніе есть тотъ прекрасный райскій садъ, гдѣ цвѣтутъ цвѣты заповѣдей, про-

¹⁾ T. I fol. 20: Studio enim dubia sciuntur et licet nullus per se studendo possit immediate pertingere intellectum sacrae scripturae, tamen studendo in doctrina Sanctorum, qui Spiritu sancto docente eam elucidaverunt scire possunt mysteria scripturae sacrae. Comment. in ep. Hieron.

²⁾ H. Denzinger: Vier Bücher von der religiösen Erkenntniss. 1856. Band I Seit 46, 343; Band 2, Seit 456. 542 Справ. Ullman Refor. vor der Ref. Band II Seit 37.

³⁾ Объ этомъ смотри изслѣдованіе F. Falk: Die Drückkunst im Dienste der Kirche Köln, 1879. Справ. I. Alzog: Die deutschen Plenarien (Handpostillen) 1470—1522. Freiburg, 1874.

израстаютъ лозы евангельскихъ совѣтовъ, блистаютъ цвѣты благихъ примѣровъ, гдѣ клубатся потоки притчей, скрываются гнѣзда обѣтованій и улаждаютъ слухъ пріятныя мелодіи псалмовъ ¹⁾.

Подобныя выраженія и сужденія встрѣчаются въ „Кельнской Библии“, появившейся въ первомъ изданіи около 1480 года. Здѣсь въ предисловіи къ Библии авторъ проситъ читателей не оставлять нерѣшеннымъ то, что имъ покажется неудобовразумительнымъ, но стараться понять такъ, какъ понимаетъ святая распространенная по всему міру Церковь ²⁾.

Въ предисловіи къ одному напечатанному на нидерландскомъ нарѣчій изданію псалмовъ, предлагается слѣдующее увѣщаніе читателю: „Примѣть, что въ своихъ прикровенныхъ выраженіяхъ эти псалмы настолько темны и трудны, что никто не можетъ понять ихъ самъ по себѣ, безъ объясненія св. учителей (sunder de uthdudynge der hilghen leger), чрезъ наученіе св. Духа“ ³⁾.

Іоаннъ Вессель (1489), трудившійся вмѣстѣ съ Гохомъ въ Нидерландахъ, извѣстенъ ревностными стремленіями къ плодотворному и вполне научному изясненію Библии. Насколько онъ былъ преданъ этому дѣлу, свидѣтельствуетъ уже тотъ фактъ, что на предложеніе папы Сикста просить у него какой-либо награды—онъ пожелалъ получить не епископство, а еврейскую или греческую Библию изъ ватиканской бібліотеки. Іоаннъ Вессель умѣлъ замѣчательно соединить глубокомыслие средневѣковой мистики съ схоластической діалектикой и научнымъ изслѣдованіемъ. Вся его теологія носитъ совершенно библейскій характеръ, и теорія его о богодухновенности св. Писанія—самая строгая. Іоаннъ Вессель разсматриваетъ св. Писаніе, какъ связанное цѣлое, отдѣльныя части котораго необходимо внушены св. Духомъ и должны быть истинными. Такъ какъ цѣлое не можетъ быть признано истиннымъ, если даже малѣйшая часть его ложна, то даже въ случайныхъ выраже-

¹⁾ I. Ianssen: Geschichte des deutschen Volkes. 7 Band. 1893. Seit. 531.

²⁾ W. Walther. Die deutsche Bibelübersetzung des Mittelalters. Band I. 1889. Seit 659.

³⁾ W. Walther. Die deutsche Bibelübersetz. des Mittelalt. Band. 1669. Seit 695.

ніяхъ Слова Божія не можетъ быть никакихъ ошибокъ. Если бы людямъ была дана возможность видѣть всю глубочайшую пучину тайнъ св. Писанія, сокрытыхъ подъ простою его формою, то они нашли бы тамъ такой свѣтъ мудрости и знанія, что книги человѣческаго слова едва ли бы оказались достойными ихъ вниманія. Занятіе св. Писаніемъ, конечно, предполагаетъ благочестивое намѣреніе: кто объясняетъ какое-либо выраженіе Слова Божія, тотъ не долженъ отступать отъ первоначальнаго текста и изъ-за страха предъ возраженіями, давать какія-либо искусственныя, вынужденныя толкованія его. Если кто ежедневно читаетъ Библию и, однако, не смиряетъ себя, то такое чтеніе не только бесполезно, но и не бозопасно. Достоинство частныхъ мнѣній и ученій должно оцѣнивать на основаніи вдохновеннаго Писанія и, слѣдовательно, должно отвергать все то, что противорѣчитъ Слово Божію, хотя бы это возвѣстилъ самъ ангель, спешій съ неба ¹⁾.

Взгляды Весселя на взаимное отношеніе между ученіемъ отцевъ Церкви и богодухновеннымъ Писаніемъ весьма отличны отъ позднѣйшихъ лютеранскихъ воззрѣній на это. Нѣкоторые ученые изъ протестантовъ смотрятъ на Весселя, какъ на представителя реформаціоннаго ученія о Библии еще задолго до Лютера. Извѣстно, что самъ Лютеръ говорилъ слѣдующее: „Если бы я прежде читалъ Весселя, то мои противники могли бы вообразить, что Лютеръ все заимствовалъ отъ него: такъ согласенъ духъ насъ обоихъ“. Подобные взгляды едва ли могутъ быть признаны правильными уже по одному тому, что ученіе о св. Писаніи у Лютера составляетъ существенный пунктъ въ его системѣ, тогда какъ у Весселя оно имѣетъ второстепенное значеніе. Докательствомъ этого могутъ служить собственныя его слова: „Я очень хорошо знаю, что одно св. Писаніе не есть совершенно достаточное правило вѣры; я знаю также, что апостолами передано нѣчто такое, что не записано, что всѣ подобныя преданія, какъ равно и каноническія писанія, приняты въ правило вѣры. Тѣ и другія вмѣстѣ, какъ и то, что можетъ быть выведено изъ нихъ съ необходимою по-

¹⁾ Ullmann: Reform. vor der Refor. Band II Seit 282 Sp. Denzinger: vier Bücher von der religiösen Erkenntniss. 1856. Bd. I. Seit 341.

слѣдовательностью, образуетъ единое правило вѣры¹⁾. Именно противоположное утверждалъ Лютеръ.

Графъ Пикъ фонъ-Мирандола (1494), ученикъ Марселія Фидива и приверженецъ Каббалы, пытался изъ этого источника іудейской литературы заимствовать доказательства христіанской вѣры. Однако, несмотря на пристрастіе къ мистическому толкованію, его ученіе о богодухновенности въ существенныхъ чертахъ правильно.

Пикъ свидѣтельствуетъ, что онъ изъясняетъ св. Писаніе обыкновенно по четыремъ смысламъ: буквальному, мистическому или аллегорическому, тропологическому и анагогическому. Всякій разъ невозможно ограничиваться одною внѣшностью, одною буквою св. Писанія: многія ереси возникли именно оттого, что нѣкоторые люди не столько заботились о томъ, чтобы овладѣть глубиною содержанія Слова Божія, сколько обращали вниманіе на внѣшній текстъ его²⁾. Св. Писаніе и опредѣленія всей Церкви обладаютъ, какъ всецѣло принадлежащей имъ и особенной прерогативой тѣмъ, что служатъ выраженіемъ непогрѣшимой истины, между тѣмъ какъ слова святыхъ этого свойства не имѣютъ. Какъ ни старался Пикъ рекомендовать своимъ читателямъ особую теорію каббалистическаго толкованія св. Писанія, все же принятіе ея онъ предоставляетъ свободѣ каждаго. Тому, кто предпочитаетъ простое и буквальное изъясненіе св. текста, онъ напоминаетъ совѣтъ ап. Павла коринѳянамъ: ни того, кто ѣсть, не презирать, ни того, кто не ѣсть, не осуждать³⁾.

Конечно, не всѣ защитники каббалистическаго изъясненія Слова Божія соблюдали такую умѣренность въ отношеніи авторитета Слова Божія, какъ Пикъ Мирандола. Къ тому же въ это время началось въ западной Европѣ, особенно въ Италіи, возрожденіе наукъ и искусствъ, которое, вслѣдствіе крайняго увлеченія классицизмомъ, не всегда благоприятствовало

1) Ullman. Band II, Seit 439; 525.

2) Opera, Basel.—Hinc omnes haereses pullularunt, dum scilicet aliqui non tam profunditatem sensus introspiciebant, quam quid cortex verborum evangelicorum sonet, attendebant.—Apolog. fol. 146.

3) Loc. citat. fol. 9—Praefacio ad lectorem.

изученію Библіи. Въ Италіи въ это время выступаетъ знаменитый реформаторъ доминиканецъ Джироламо Савонарола (1498), съ евангельскимъ характеромъ соединявшій вдохновенное краснорѣчіе, неустрашимую душу и пророчески-апокалиптическое направленіе. Савонарола не обладалъ особенною ученостью и художественнымъ образованіемъ, за то превосходно зналъ св. Писаніе и постоянно былъ погруженъ въ изученіе его. Проповѣдуя съ увлекательнымъ краснорѣчіемъ и беспощаднымъ прямодушіемъ покаяніе народнымъ толпамъ, онъ настаивалъ на обновленіи и возрожденіи Церкви и требовалъ, чтобы обращались къ св. Писанію, какъ чистому источнику истины. Главнымъ условіемъ плодотворнаго изясненія св. Писанія онъ считалъ обладаніе тѣмъ же самымъ Духомъ, въ которомъ оно написано. Св. Писаніе, по ученію Савонаролы, вдохновлено въ строгомъ смыслѣ этого слова, и въ частности евангелія написаны перстомъ и силою св. Духа, такъ однако, что св. писатели не были безвольными орудіями Его. Вліяніе эпохи возрожденія въ Италіи сказывалось не къ пользѣ проповѣди и нравственнаго улучшенія народа. На этомъ и основываются обвиненія Савонаролы проповѣдниковъ его времени и стравы въ томъ, что они не столько заботятся о спасеніи душъ слушателей, сколько о томъ, чтобы забавлять ихъ слухъ Аристотелемъ, Платономъ, Вергиліемъ и Петраркой. „Почему они“, спрашиваетъ Савонарола, „не изучаютъ вмѣсто многихъ книгъ одну, въ которой содержится законъ и жизнь?“ Такіе проповѣдники подобны тѣмъ пѣвцамъ и свирѣльщикамъ, которые пѣли и наигрывали траурныя мелодіи въ домѣ начальника синода, не имѣя возможности воскресить умершую дѣвицу (Матѣ. IX, 23). Подобно тому и проповѣдники стоятъ предъ мертвыми душами слушателей и не имѣютъ силъ оживотворить ихъ своими остроумными толкованіями, прекрасными образами и цитатами изъ Аристотеля, Вергилія, Овидія, Цицерона, или пѣснями Петрарки и Данте ¹⁾, но производятъ такую

¹⁾ Prediche sopra il salmo: Quam bonus. Venedig, 1539, fol. 55. Подобнымъ образомъ выражается извѣстный писатель Іоаннъ Тривемій (1516): „Что побуждаетъ проповѣдниковъ Слова Божія смѣшивать слова языческихъ философовъ съ божественнымъ ученіемъ, когда достаточно одного св. Писанія? Неразуменъ вся-

траурную музыку, что не только мертвыя души не оживаютъ, но даже и живыя подвергаются смерти. Въ противоположность этому, самъ Савонарола совѣтуетъ проповѣдникамъ вдохновляться тѣмъ же самымъ Духомъ, въ которомъ написаны св. книги.

При всемъ томъ даже въ концѣ XV вѣка не было недостатка въ ученыхъ богословахъ, сумѣвшихъ по достоинству оцѣнить высокое значеніе вдохновеннаго Писанія и выразительно учившихъ о его высшемъ происхожденіи ¹⁾.

Габріель Биль (1495), проповѣдникъ въ Майнцѣ, послѣдній знаменитый представитель приближавшейся къ концу схоластики, свидѣтельствуетъ, что всѣ каноническія писанія обихъ завѣтовъ написаны по внушенію и вдохновенію св. Духа, и притомъ такъ, что между свободою дѣятельности св. писателей и ихъ состояніемъ во время вдохновенія не было противорѣчія ²⁾. Черезъ чтеніе Слова Божія духъ человѣка дѣлается способнымъ къ познанію Бога, къ различенію добра и зла, а также полагаетъ начало своего обращенія къ Богу и располагается къ принятію божественной благодати, когда это обращеніе уже совершилось. Слово Божіе охраняетъ и волю человѣка, находящагося въ благодатномъ состояніи, такъ какъ она служитъ хорошей почвой для многообразныхъ искушеній отъ врага. Слово Божіе справедливо называется „сѣменемъ“, такъ какъ въ немъ, какъ бы въ зародышѣ, положено начало духовной жизни и плодъ вѣчнаго блаженства. Оно есть также фундаментъ и основаніе будущихъ чаяній, основанныхъ на вѣрѣ, такъ какъ и самая вѣра не можетъ произойти иначе, какъ чрезъ принятіе и слышаніе слова Божія ³⁾.

кій проповѣдникъ, который думаетъ, что ученіе Христа должно украшать изреченіями языческихъ философовъ“. См. I. Silbernagl: Joh. Trithemius, II. Aufl. 1885. Seit. 202.

¹⁾ О томъ, съ какою уваженіемъ и благоговѣніемъ относились въ средніе вѣка къ Библіи, какъ источнику вѣры, смотр.: о Франціи: Lecoq de la Marche, „La chaire Francaise au moyen Age. Paris. 1886. II-е edit.; о Германіи: Geffcken: Der Bilderkatechismus der XV Jahrh.; о Скандинавіи: W. Schmitz der Religion auf Leben beim ausgehenden Mittelalter. Freiburg. 1894.

²⁾ Sermones de tempore (omner. 1499 и 1500 г.)—Scriptura autem canonica, utrumque videlicet testamentum Spiritu sancto dictante et inspirante scripta creditur. Defensorium, VIII. veritas.

³⁾ Sermo 21, dom. in sexages.

Если сравнить его евангельскаго закона съ закономъ Моисея, то первое окажется гораздо легче послѣдняго. Правда, нравственныя обязанности въ Новомъ Заветѣ болѣе высоки и совершенны, чѣмъ въ Ветхомъ, однако христіане свободны отъ обрядовыхъ и судебныхъ предписаній Моисея. Мы имѣемъ теперь вполне ясное и подробное ученіе о жизни, вѣрѣ и надеждѣ, бывшее прикровеннымъ для людей ветхозавѣтныхъ, мы вѣруемъ въ истиннаго Сына Божія, который есть истина и мудрость праотцевъ; мы стараемся о томъ, чтобы понять ученіе и исполнить заповѣди Спасителя, а это есть единственное и полное знаніе—знать Иисуса и именно распятаго! Мы должны всецѣло проникнуться ученіемъ апостоловъ, чтобы слѣдовать по стопамъ ихъ и всѣ свои дѣла устраивать по ихъ писаніямъ ¹⁾).

Въ своихъ рѣчахъ, при толкованіи евангелій, Биль слѣдуетъ такому порядку: прежде всего прочитываетъ самый текстъ, затѣмъ предлагаетъ буквальное краткое объясненіе его, а уже потомъ распространяетъ то или другое, нравственное или догматическое положеніе. Буквальный, или собственный смыслъ оныхъ считаетъ фундаментомъ вѣры, тогда какъ мистическій, или моральный руководящую нитью дѣйствій.

Было бы признакомъ величайшаго невѣрія полагать, будто можетъ возстать кто-либо изъ мертвецовъ и открыть нѣчто иное о будущемъ мірѣ, чѣмъ то, что возвѣщено уже въ св. Писаніи. Вѣчную божественную истину, открытую въ Словѣ Божіемъ, дерзновенно унижать предъ изреченіемъ какого-либо одного человѣка ²⁾). Слово Божіе для простого народа необходимо возвѣщать посредствомъ проповѣди. Однако и люди образованные, болѣе или менѣе владѣющіе книгою, не должны пренебрегать проповѣдію, такъ какъ глубже можно понять то, что слушаешь, нежели что читаешь. Бываютъ даже и такіе случаи, что человѣкъ, хорошо изучившій Библію, открываетъ въ томъ или другомъ изреченіи ея болѣе глубокой смыслъ, когда слышитъ объясненіе его простому народу. Знаніе св.

¹⁾ Loc. citat. Sermo. 36 dom. in palmis.

²⁾ Loc. citat. Sermo 50. dom. I peregrin.

Писанія необходимо человѣку во всѣхъ его возрастахъ, не исключая и юности, а потому Биль порядкаетъ своихъ слушателей за то, что они весьма мало знакомятъ своихъ дѣтей съ Словомъ Божиимъ ¹⁾).

Для правильнаго пониманія Слова Божія необходимо благочестивое настроеніе и знаніе св. Преданія: иначе невозможно предупредить ошибокъ и удержаться въ границахъ, опредѣленныхъ св. отцами. Каноническимъ писаніямъ должно вѣрить болѣе, чѣмъ произведеніямъ собственной фантазіи и свидѣтельству истины болѣе, чѣмъ духу лжи. Полнота благодатныхъ даровъ, которая излилась на св. апостоловъ и св. учителей, сравнивается Билемъ съ полнотою стремительнаго потока. Благодать св. Духа, воспринятая ими, изливается на весь міръ чрезъ ученіе въ словѣ и примѣрѣ и чрезъ свидѣтельство собственной крови Господа, какъ полноводный потокъ. Наряду съ вдохновеннымъ писаніемъ стоитъ св. Преданіе: ему должно вѣрить и къ нему должно относиться съ такимъ же благоговѣніемъ, какъ бы оно ясно было выражено въ св. книгахъ ²⁾).

Не меньшее уваженіе къ Библии замѣтно у Иеронима Дунгерстейма въ его руководствѣ по гомилетикѣ, изданномъ въ 1514 году. Уже въ первой главѣ своего труда онъ выставляетъ на видъ, что св. Писаніе есть главный предметъ занятій проповѣдниковъ. „Если хотятъ быть пастырями стада Христова, то Слово Божіе предлагаетъ единственное спасительное средство, если желаютъ строить виноградникъ Господа, то Слово Божіе есть источникъ, изъ котораго его должно питать; желаютъ ли, наконецъ, быть духовными руководителями общества, Слово Божіе есть мечъ, которымъ нужно умѣть пользо-

¹⁾ Loc. citat. Sed paucissimos vestrum video pueros, immo adolescentes, ad verbi Dei auditionem adducentes.—Serm. II. dom. I. post. oct. Epibn. Подобныя мысли встрѣчаются и у другихъ проповѣдниковъ средних вѣковъ; смотр. сочиненіе Schmitz: Der Einfluss der Religion auf das Leben beim ausgehenden Mittelalter. 22. 71 и др.

²⁾ Loc. citat. Veritas, quam sancta mater ecclesia tanquam catholicam diffinit vel acceptat, eadem veneratione credenda est, quasi in divinis litteris sit expressa Defens. obed. apost.

ваться для отраженія всѣхъ враговъ. Какъ можно выполнить всѣ эти задачи безъ основательнаго знанія и усерднаго изученія св. Писанія, безъ упражненія въ искусствѣ пользоваться имъ? Каждое ремесло, каждое мѣрское искусство требуетъ особеннаго упражненія, не тѣмъ ли болѣе знаніе божественныхъ вещей“? ¹⁾).

Д. Леонардовъ.

¹⁾ Cruel. R. Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter. 1879 pag. 599.

АПОЛОГІЯ ТАТІАНА.

(Окончаніе *).

Переходимъ къ изложенію второй части Татіановой аполוגіи,—полемической, обнимающей десять слѣдующихъ главъ (21—30). Здѣсь раскрывается, во 1-хъ, то, что христіанское ученіе о воплощеніи Бога Слова имѣетъ нѣчто соотвѣтствующее себѣ и въ языческой мѣологіи, рассказывающей о рожденіи боговъ и ихъ превращеніяхъ, но съ тѣмъ только громаднымъ различіемъ, что христіанское ученіе „не имѣетъ ничего нелѣпаго, а языческіе рассказы чистый вздоръ“ (21 гл.); во 2-хъ, сильно, рѣзко и съ ядовитой ироніей осмѣиваются языческіе обычаи, нравы и ученія (22—28), и наконецъ, въ 3-хъ, излагаются обстоятельства обращенія Татіана въ христіанство (29—30 гл.). Посмотримъ, какъ это разсматривается здѣсь авторомъ въ подробностяхъ. „Мы не безумствуемъ, эллины, и не вздоръ говоримъ, когда проповѣдуемъ, что Богъ родился въ образѣ чловѣка. Вы порицаете насъ, но сравните свои басни съ нашими рассказами“, такъ начинается Татіанъ 21 главу и далѣе приводитъ примѣры изъ языческой мѣологіи. Минерва, Аполлонъ, Гера являются у васъ, говоритъ Татіанъ еллинамъ, въ образѣ людей. Ваши боги съ чловѣческими свойствами и слабостями: вашъ Эскулапъ умеръ; Прометей, прибитый къ кавказской горѣ, понесъ наказаніе за благодѣяніе, оказанное людямъ; Зевсъ, будучи завистливъ, посредствомъ сновидѣній обманулъ людей съ намѣреніемъ погубить ихъ (Иліада II, 6—12); Гера

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1898 г., № 15.

родятъ и старѣется. Поэтому „ваши рассказы чистый вздоръ“. Если же вы вздумаете объяснять ваши мнѣя и вашихъ боговъ иносказательно, какъ это сдѣлалъ Митродоръ Лампсакійскій, видѣвшій въ богахъ только „части природы и сочетанія стихій ея“, а въ мнѣяхъ—аллегорію натуральныхъ явленій,—то уничтожите своихъ боговъ ¹⁾; безъ аллегорій же ваши боги, какими вы ихъ представляете, суть только воплощеніе нечестія,—не больше.—„Но я говорилъ это только условно, а въ самомъ дѣлѣ наше познаніе о Богѣ неприлично сравнивать съ мнѣніями тѣхъ, которые погрузились въ вещество и нечистоту“, такъ заканчиваетъ эту главу Титіанъ. Въ 22—23 гл. Титіанъ вооружается противъ театральныхъ зрѣлищъ и гладіаторскихъ ристалищъ. Театръ—это учрежденіе въ честь злыхъ демоновъ и училище разврата. Актеръ—лицемѣръ: „онъ ложно представляетъ то, чего нѣтъ у него внутри. Онъ является изобразителемъ убійствъ, наставникомъ блуда и корыстолюбія, учителемъ разврата, поводомъ къ смертнымъ приговорамъ“ ²⁾, и при всемъ томъ всё его хвалятъ. „Ваши театры, говоритъ Титіанъ, суть аудиторіи, гдѣ раскрываются срамныя дѣла ночныя, гдѣ улаждаютъ слушателей произношеніемъ гнусныхъ рѣчей; на сценѣ учатъ блудодействовать, и это видятъ сыновья и дочери ваши“ (гл. 22). Не лучше этого и ваши гладіаторскія зрѣлища: тутъ дерутся борцы для потѣхи публики, изъ за желанія получить какой-нибудь вѣнокъ. „И это еще меньшее изъ золъ; а о большихъ кто можетъ говорить безъ возмущенія? Чаше борятся на смерть, и для этого „бѣдный продаетъ себя, а богатый покупаетъ убійцу и хвалится тѣмъ, что собираетъ войско челоуѣкоубійцъ“. И всё этимъ восхищаются, „и тотъ, кто не присутствовалъ при убійствѣ, скорбитъ, что ему не было суждено быть зрителемъ злодѣйскихъ, безбожныхъ и преступныхъ дѣйствій. Вы убиваете живыхъ, чтобы ѣсть мясо, и покупаете людей, чтобы доста-

¹⁾ Аллегорическое толкованіе языческихъ мнѣевъ было въ ходу тогда у образованныхъ людей. См. „Первые дни хр—ва“ Фаррара стр. 10—11.

²⁾ Дѣйствительно сценическія представленія нерѣдко вели къ осужденію знаменитыхъ людей, напр., такова судьба Сократа, котораго Аристофанъ представлялъ въ своихъ „Облакахъ“. Но особенно впоследствии на язич. зрѣлищахъ пробуждалась въ черни жажда крови. См. Тертуллиана „De Spectac.“ гл. 27.

вить душѣ пищу изъ человѣческаго тѣла и питаете ее самымъ безбожнымъ пролитіемъ крови“ (23 гл.)¹⁾. Въ 24 гл. Татіанъ осмѣиваетъ греческихъ писателей, въ частности—повтовъ. Что за польза въ трагедіяхъ Еврипида, въ басняхъ Акусілая, стихахъ Мевандра? Это не болѣе, какъ пустыя дѣла, говоритъ Татіанъ. Въ 25—27 гл. Татіанъ вооружается противъ греческихъ философовъ и вообще высокомерія грековъ, превозносящихся своею мнимою образованностію. „Что удивительнаго и великаго дѣлаютъ ваши философы? спрашиваетъ Татіанъ. Циники, какъ, наирямѣрь, Протей гордятся своею вѣдншею веряшливостію, говоря, что ни въ чемъ не нуждаются, на самомъ-же дѣлѣ нуждаются въ кожевникѣ для сумы, въ богачахъ и въ поварѣ для своей прозорливости и т. д. „Человѣкъ, подражающій собакѣ! Ты не знаешь бога и склоняешься къ подражанію животнымъ“. У васъ вѣчные раздоры и нѣтъ ни какого согласія во мнѣніяхъ. Эпікурейцы возстаютъ на платониковъ, послѣдователи Демокрита ругаютъ послѣдователей Аристотеля; Пиагоръ учитъ о переселеніи душъ. Аристотель-же колеблетъ безсмертіе души. „Всегда разноглася между собой, вы вооружаетесь на тѣхъ, которые согласны“, т. е. христіанъ. У насъ ученіе возвышеніе, чѣмъ у вашихъ мудрецовъ, говоритъ Татіанъ. Богъ не тѣло, какъ говорятъ нѣкоторые изъ этихъ мудрецовъ, и безтѣлесенъ; они учатъ, что міръ неразрушимъ, а мы утверждаемъ, что разрушится; они говорятъ, что сожженіе міра бываетъ въ разныя времена, а мы учимъ, что это будетъ одинъ разъ, и что судію будетъ Самъ Богъ, а не Миносъ и Радамантъ; они безсмертіе приписываютъ одной душѣ, а мы и тѣлу вмѣстѣ съ душой. Уча такъ, мы слѣдуемъ слову Божію. „Мы не ѣдимъ человѣческаго тѣла²⁾, вы лжесвидѣтельствуете, когда говорите такъ, а у васъ Пелопсъ дѣлается ужиномъ для боговъ, хотя былъ любимцемъ Посейдона, Кроносъ пожираетъ дѣтей и Зевсъ поглощаетъ Митиса“ (25 гл.). „Пере-

¹⁾ Много горькой правды высказываетъ Татіанъ по отношенію къ тогдашнему театру и цирку. См. „Первые дни христіанства“ Фаррара стр. 44.

²⁾ Это обвиненіе было возводимо на христіанъ, по ложному истолкованію таинства Евхаристіи. См. Іустина апол. I, гл. 16; также „Первые дни хр.“ Фарр. стр. 135.

станьте величаться чужими словами и, подобно галкѣ, украшаться не своими перьями... Ваши книги подобны лабиринтамъ, а читающіе ихъ—бочкѣ Данаидъ... Зачѣмъ меня обвиняете, когда я излагаю свое ученіе?.. Зачѣмъ вы присваиваете мудрость только себѣ, тогда какъ не имѣете ни другаго солнца, ни другаго восхода звѣздъ, ни лучшаго происхожденія, ни даже смерти, отличной отъ другихъ людей? Бога вы не знаете и, споря между собой, сами испровергаете другъ друга.“ Ваши дѣйствія несогласны съ вашими дѣлами. Вы напрасно поднимаете войну изъ-за буквъ, напрасно различаете и цѣните особые выговоры (аттическій, дорическій и др.). Ваши грамматики—пустословы (гл. 26). Каждый изъ васъ свободно избираетъ, какое ему нравится, ученіе, а насъ за наше ненавидите. Вы насъ преслѣдуете за одно имя „христіанинъ“. Но не нелѣпо-ли это? Вѣдь, и разбойника не наказываютъ по одному только обвиненію, прежде чѣмъ тщательно не изслѣдуютъ справедливость его ¹⁾. Хотя вы наказали Диогора за его издѣвательство надъ афинскими таинствами, однако читаете его фригійскія книги (въ нихъ онъ излагаетъ исторію Цибеллы и другихъ божествъ, осмѣивая ихъ), читаете толкованія Льва и Апціона (они отвергали боговъ), а насъ ненавидите, считая за безбожниковъ. У васъ Эпикуръ презиралъ боговъ (ибо множество боговъ, дѣйствительно, ничто), хотя въ то же время и приносилъ имъ жертвы, но мы не хотимъ быть такими лицемѣрами и никогда не будемъ скрывать наше понятіе о Богѣ ни предъ кѣмъ, ни даже предъ правителями, хотя-бы за то намъ угрожили смертію. Вообще въ вашихъ философскихъ разсужденіяхъ и риторическихъ трактатахъ „одно только словопреніе, говоритъ Татіанъ, а не раскрытіе истины“ (гл. 27). Въ 28 гл. Татіанъ говоритъ о противорѣчій законовъ. Вѣдь, долженъ быть одинъ и общій для всѣхъ образъ жизни, говоритъ онъ, „а теперь, сколько городовъ, столько и законодательствъ, такъ что одни почитаютъ гнуснымъ то, что, по мнѣнію другихъ, прекрасно“. Такъ греки признаютъ неза-

¹⁾ На это указываетъ также Іустинъ (1 Апол. гл. 4), Аѳинагоръ (Suppl. р. Chr.) и Тертуліанъ (Apoloğ. 2). Такъ на самомъ дѣлѣ это и было, см. „Первые дни хр.“ Фаррара. стр. 638—639.

коннымъ сожительство съ матерью, а персы его допускаютъ; варвары осуждаютъ педерастію, а римляне ею гордятся. Въ 28—30 главахъ Татіанъ рассказываетъ объ обстоятельствахъ своего обращенія въ христіанство, о чемъ нами выше было уже сказано, когда мы излагали біографію автора. „Не порицайте насъ за одно имя „варваръ“, заключаетъ эти главы Татіанъ, въ этомъ нѣтъ достаточной причины къ презрѣнію насъ и нашего ученія, которое нисколько не ниже вашего, и если вы желаете изслѣдовать наше ученіе, то я предложу легкое для васъ и пространное объясненіе“ (гл. 30). Въ слѣдующей части (31—41 гл.) исторической, Татіанъ и даетъ пространное объясненіе того, что христіанская религія древнѣе всѣхъ ученій эллинскихъ. Онъ разсматриваетъ христіанство съ этой точки зрѣнія въ виду того, что язычники, хвалясь своими религіями, указывали, какъ на ихъ достоинство и истинность, на ихъ историческую древность и презирали христіанство, между прочимъ, за его недавнее происхожденіе ¹⁾. Татіанъ же, имѣя въ виду тѣсную связь христіанства съ іудействомъ, доказываетъ язычникамъ, что христіанское ученіе древнѣе всѣхъ ихъ ученій, и доказываетъ это обстоятельно, на основаніи историческихъ данныхъ. „Думаю, говоритъ Татіанъ, что теперь кстати доказать, что наша философія древнѣе ученій эллинскихъ. Предѣлами у насъ будутъ Моисей и Гомеръ, потому что они оба жили въ древнѣйшія времена; послѣдній древнѣе всѣхъ поэтовъ и историковъ, а первый родоначальникъ всей мудрости у варваровъ. Итакъ возьмемъ ихъ для сравненія, и мы найдемъ, что наше ученіе древнѣе не только образованности эллиновъ, но и самаго изобрѣтенія письменъ. Соплюсь не на своихъ писателей, но воспользуюсь эллинскими... буду сражаться съ вами вашимъ же оружіемъ“. И далѣе онъ перечисляетъ всѣхъ писателей (всѣхъ поименно упоминаетъ 16 лицъ), которые писали о поэзіи Гомера, его происхожденіи и времени, когда онъ процвѣталъ,—и находятъ, что всѣ они время жизни Гомера опредѣляютъ въ высшей степени различно, такъ что Гомеръ, по ихъ изслѣдованіямъ, жилъ: 80,

• 1) См. „Первые дни христіанства“ Фарр. стр. 2, 632 и др.

100, 140, 180, 240, 317 и, наконецъ, 500 лѣтъ спустя послѣ троянской войны. Въ концѣ разсужденія онъ приходитъ къ такому заключенію, что „у кого не согласна хронологія, у того и исторія не можетъ быть истинной. Не оттого-ли бывають ошибки въ счисленіи временъ, что излагають истинное?“ (31 гл.). Заключивъ такъ 31 главу, Татіанъ въ слѣдующихъ 4-хъ главахъ (32—35) дѣлаетъ отступленіе отъ главной темы своего разсужденія въ этой части апологін, о чемъ самъ замѣчаетъ въ концѣ 35 главы. Эти главы онъ связываетъ съ предъидущей частью только вербальнымъ образомъ. Сказавъ въ концѣ 31 главы о томъ, что разногласіе въ мнѣніяхъ греческихъ писателей о времени жизни Гомера происходитъ отъ того, что они излагають неистинное, 32 главу онъ начиняетъ такъ: „но у насъ нѣтъ пустаго стремленія къ славѣ, ни разногласія въ мнѣніяхъ“. И далѣе въ этой главѣ Татіанъ раскрываетъ ту мысль, что христіанское ученіе, какъ основанное на Божіемъ свидѣтельствѣ, одинаково для всѣхъ его послѣдователей, безъ различія ихъ званія и состоянія: „не одни богатые у насъ философствуютъ, но и бѣдные даромъ пользуются ученіемъ“ и т. д. Въ 33—34 гл. онъ говоритъ о безнравственности въ греческой поэзін и искусствѣ, подтверждая свое мнѣніе массою примѣровъ. „Сапфо была блудница, безстыдная женщина, говоритъ онъ, и сама воспѣвала свое распутство. Пракситель и Геродотъ сдѣлали вамъ статую распутной Фрины и т. д., въ томъ же родѣ (гл. 33). „И какъ вамъ не стыдно клеветать на честность нашихъ женщинъ ¹⁾, когда у васъ столько женщинъ—поэтовъ пустѣйшихъ и развратницъ, столько преступныхъ мужчинъ? Лучше бы, если бы вы отказались отъ вымысловъ Филенида и Элифандита ²⁾ и не гнушались нашимъ образомъ жизни“, такъ заключаетъ онъ 34 главу. Въ 35 гл. онъ говоритъ, что все, что имъ изложено, онъ узналъ не отъ другихъ, а самъ видѣлъ и слышалъ, послѣ чего и отвергъ всю языческую премудрость и принялъ варварскую философію. „Я началъ было излагать, говоритъ

¹⁾ Подобные упреки дѣйствительно возводились на христіанскихъ женщинъ. См. „Первые дни христіанства“ Фарр. стр. 114 и 635.

²⁾ Это писатели о гнусныхъ дѣлахъ. См. Иуст. Апол. 2, гл. 15.

Татианъ, какимъ образомъ она (т. е., варварская философія) древнѣе вашихъ учреждений, но на время отклонился отъ этого, а теперь возвращусь къ разсужденію объ ученіи нашемъ“, и съ 36 главы снова начинаетъ разсуждать о древности христіанскаго ученія. Пусть Гомеръ, говоритъ Татианъ, былъ современникомъ Троянской войны, но Моисей жилъ на много лѣтъ раньше взятія Трои, даже гораздо раньше ея построения. „Для доказательства этого, говоритъ онъ, я приведу въ свидѣтели халдеевъ, Финикіянъ и Египтянъ“. Изъ халдейскихъ свидѣтелей онъ указываетъ на историка Бероза, написавшаго исторію халдеевъ въ 3-хъ книгахъ. Берозъ, между прочимъ, упоминаетъ о Навуходоносорѣ, воевавшемъ нѣкогда противъ Финикіянъ и Іудеевъ; а эта война, предсказанная еврейскими пророками, случилась гораздо позднѣе Моисея, за семьдесятъ лѣтъ до владычества персовъ. Достоверность-же сказаній Бероза подтверждаетъ Юба, историкъ ассирійскій (гл. 36). Изъ финикійскихъ писателей Татианъ ссылается на Феодота, Ипсикрата и Моха, которые, между прочимъ, въ своихъ историческихъ книгахъ упоминаютъ о Хирамѣ, выдавшемъ свою дочь за Соломона. „Но время жизни Хирама уже къ троянской близко войнѣ, и Соломонъ, современникъ Хирама, жилъ гораздо позже времени Моисея“ (гл. 37). Изъ египетскихъ историковъ Татианъ приводитъ въ доказательство сказанія Птолемея, писавшаго между прочимъ, „что іудеи при царѣ египетскомъ Амазисѣ вышли изъ Египта, подъ предводительствомъ Моисея, а Амазисъ былъ современникъ царя Инаха Аргосскаго; время-же, которое протекло отъ Инаха до разрушенія Трои, заключаетъ въ себѣ двадцать поколѣній и это доказывается яснымъ образомъ“ (гл. 38). Въ слѣдующей главѣ (39) Татианъ и перечисляетъ преемственно всѣхъ царей Аргосскихъ до Агамемнона включительно, при которомъ взята была Троя, и отсюда выводитъ, что „если Моисей былъ современникъ Инаху, то онъ древнѣе Троянской войны на четыреста лѣтъ“. И далѣе это же онъ подтверждаетъ преемственнымъ перечисленіемъ царей Аттическихъ, Македонскихъ, Птолемейскихъ и Антиохійскихъ.— Въ 40 гл. Татианъ говоритъ о томъ, что эллины заимствовали свое ученіе изъ Моисеевыхъ книгъ, переименовавъ его въ сво-

ихъ сочиненіяхъ почти до неузнаваемости;—впрочемъ, прибавляетъ онъ, подробнѣе „это мною будетъ доказано въ книгѣ противъ тѣхъ, которые разсуждали о Божественныхъ дѣлахъ“.— Въ 41 гл. онъ доказываетъ, что Моисей древнѣе не только Гомера, но и писателей, древнѣйшихъ Гомера, какъ-то: Лина, Филаммона, Ѡамириды и др., а также—и всѣхъ древнѣйшихъ греческихъ мудрецовъ.

Въ заключительной главѣ (42) Татіанъ повѣствуетъ о томъ, кто онъ такой,—говоритъ, что онъ послѣдователь варварской философіи, родомъ ассиріецъ, слѣдовавшій первоначально греческому ученію, а потомъ принявшій то, которое теперь онъ исповѣдуетъ и которому никогда не измѣнитъ.

Вотъ содержаніе апологіи Татіана въ его послѣдовательномъ изложеніи.

Не касаясь пока первой части апологіи, скажемъ нѣсколько словъ о двухъ послѣднихъ, полемической и исторической. Эти двѣ части представляютъ болѣе оригинальнаго во всемъ трактатѣ Татіана. Въ полемической части онъ конкретно, на примѣрахъ доказываетъ все сущее безобразіе и пустоту языческой міеологіи, описываетъ во всей безнравственной ихъ наготѣ языческіе театры и гладіаторскія зрѣлища, саркастически отзываясь о греческой поэзіи, язвительно критикуетъ еллинскую философію и ея представителей,—вообще, съ искусствомъ ѣдкаго сатирика, разоблачаетъ всю ложь, пустоту и пошлость языческаго образа жизни, и подобнымъ изображеніемъ, такъ сказать, наглядно для всѣхъ подрываетъ авторитетность всего языческаго. Самая рѣзкость тона автора отчасти, такъ сказать, должна извиняться его благородно-нравственнымъ негодованіемъ на грубое превозношеніе язычниковъ, нагло хвалившихся своею безнравственною религіею, отчасти,—такой-же философіей и своимъ пошлымъ образомъ жизни предъ божественною религіею христіанъ и ихъ высоко-нравственною жизнію.—Что касается того, на сколько самостоятеленъ Татіанъ въ этой части своей апологіи, то въ этомъ случаѣ нужно отвѣтить на это утвердительно, потому что, хотя и есть нѣкоторое сходство въ отдѣльныхъ мысляхъ, выраженіяхъ и примѣрахъ съ Іустиномъ, по это сходство чисто, такъ сказать,

случайное, объясняемое, отчасти, общимъ предметомъ ихъ разсужденія, отчасти,—одними источниками, а, отчасти, и положеніемъ Татіана, какъ ученика Іустина; да, кромѣ того, все это у Татіана имѣетъ и свой особый отбѣнокъ ¹⁾).

Послѣдняя часть апологіи,—историческая, представляетъ изъ себя самый лучший отдѣлъ во всей апологіи и по своему научному достоинству, и по безпристрастно-спокойному характеру изложенія. На этотъ историческій отдѣлъ апологіи часто ссылались послѣдующіе христіанскіе писатели, иногда буквально приводили его, какъ это, напр., сдѣлалъ историкъ Евсевій, который буквально выписалъ 6 главъ (36—41) изъ этой части апологіи въ свое сочиненіе „*praeparatio evangelica*“ (гл. 11).

Вообще, всѣ позднѣйшіе писатели, упоминавшіе о Татіанѣ, съ похвалою отзывались объ исторической части его апологіи ²⁾. Въ этой части Татіанъ вполне самостоятельно воспользовался имѣющимся у него подъ руками историческимъ матеріаломъ для доказательства древности христіанскаго ученія. Это подробно доказываетъ Dembowski-й въ своемъ сочиненіи: „*Die Quellen der christlich. Apologetik—die Apologie Tatians*, въ 4 главѣ, § 9, стр. 85—93.

II.

Представивъ содержаніе апологіи съ нѣкоторыми замѣчаніями, мы перейдемъ теперь къ изложенію догматическаго ученія апологіи ³⁾. Для того, что-бы болѣе или менѣе систематически представить это ученіе, мы будемъ держаться слѣдующаго порядка въ изложеніи: во 1-хъ, изложимъ теологическое ученіе апологіи, во 2-хъ,—космологическое и антропологическое, въ 3-хъ,—ангелологическое, и, наконецъ, въ 4-хъ, эсхатологическое. Въ изложеніи этого ученія Татіанъ основывается на св. Писаніи, какъ самъ заявляетъ: „мы пользуемся словами божественнаго происхожденія“ (гл. 12); „узнали черезъ

¹⁾ Подробно этотъ вопросъ разбирается Dembowski-мъ въ его сочиненіи: *Die Quellen der christlichen Apologetic. die Apologie Tatians*,—въ 3-й главѣ, стр. 65—78.

²⁾ См. напр. Климентъ и Алекс. въ *Strom.* 1 р. 320.

³⁾ Это ученіе главнымъ образомъ, какъ мы уже замѣтили, заключается въ 1-й части апологіи (5—20), хотя по мѣстамъ можно встрѣчать его и въ другихъ частяхъ апологіи.

пророковъ“ (гл. 20) и т. д.,—и какъ то показываетъ и самое его изложеніе. Въ немъ онъ высказываетъ общую вѣру Церкви, такъ-какъ выражается о немъ въ 1-мъ лицѣ множ. числа: „мы вѣруемъ“ (гл. 6), „примите наши догматы“ (гл. 12) и т. д.

1) Теологическое ученіе апологін.

„Богъ нашъ, говоритъ Татіанъ, не получилъ начала во времени, потому—что Онъ одинъ безначаленъ и Самъ есть начало всего. Богъ есть Духъ (Іоан. IV, 24), не живущій въ матеріи ¹⁾, но Создатель вещественныхъ духовъ и формъ матеріальныхъ; Онъ невидимъ и неосязаемъ, ибо Онъ Самъ виновникъ вещей чувственныхъ и вещей невидимыхъ. Его мы познаемъ черезъ твореніе Его и невидимое могущество Его постигаемъ черезъ дѣла Его“ (Римл. I, 20) (гл. 4). Богъ есть разумная сила: „Богъ былъ въ началѣ, а начало, какъ мы приняли, есть разумная сила“ (гл. 5) ²⁾ Онъ безплотенъ, невыразимъ и неизяснимъ,—самодоволенъ, „ибо ни въ чемъ не нуждается и потому не долженъ быть нами преклоняемъ, какъ нуждающийся“ (гл. 4). Онъ Судія и Властитель всего (гл. 6 и 29), потому онъ одинъ Промыслитель, и вѣтъ ни какой судьбы, какъ то думаютъ язычники (гл. 8). Онъ праведный мздовоздатель, воздающій каждому по дѣламъ его (гл. 7, 12, 14). Онъ одинъ Богъ, и потому Ему одному должно поклоняться и Его только Одного и должно бояться (гл. 4). Однимъ словомъ, говоря о Богѣ, Татіанъ называетъ Его „совершеннымъ Богомъ“ (гл. 4 и 15).—Вотъ ученіе Татіана о Богѣ Отцѣ. Замѣчательно только то, что Татіанъ во всемъ своемъ трактатѣ ни разу не упоминаетъ о существеннѣйшемъ атрибутѣ въ христіанскомъ понятіи о Богѣ, именно: о любви Божіей. Но подобное представленіе Татіана о Богѣ, какъ только Властителѣ

¹⁾ Татіанъ не отрицаетъ здѣсь вседѣйствія и вседѣйственности Бога, не такъ выражается противъ пантеистическаго ученія стоиковъ, которые представляли Бога подобнымъ душѣ, живущей въ тѣлѣ, и проникающимъ всѣ матеріальныя явленія природы.

²⁾ Выраженіе „въ началѣ“ (εν ἀρχῇ) означаетъ бытіе Божіе до сотворенія міра; а непосредственно затѣмъ употребленное слово „начало“ указываетъ на начало въ смыслѣ принципа или основанія бытія, которое есть разумная, духовная сила (λογική δύναμις), а не что-либо физическое или вещественное.

и Мздовоздатель, обуславливалось его мрачнымъ по природѣ характеромъ, какъ мы уже выше замѣтили, и ничего въ себѣ еретическаго не заключаетъ, а есть только, такъ сказать, нѣкоторая неполнота въ его догматическомъ изложеніи ученія о Богѣ. Въ общемъ-же данное ученіе о Богѣ Отцѣ Татіанъ излагаетъ такъ же, какъ и его учитель, св. Іустинъ ¹⁾. Но ученіе Татіана о Богѣ не ограничивается представленіемъ Его только какъ Единаго по существу,—онъ учитъ и о Божественныхъ Впостасяхъ: говоритъ и о Богѣ—Словѣ и св. Духѣ, хотя очень сжато и часто неточно, что давало и даетъ поводъ къ очень невыгоднымъ перетолкованіямъ его словъ.

Все его ученіе о Богѣ—Словѣ, заключающееся въ 4 главахъ (5, 7, 13 и 21), представляется въ такомъ видѣ.

Слово существовало отъ вѣка, въ началѣ, прежде сотворенія міра, и Оно было съ Богомъ и въ Богѣ. „Богъ былъ въ началѣ... Господь всего, будучи основаніемъ всего, прежде сотворенія міра былъ одинъ; поелику-же онъ есть сила и основаніе видимаго и невидимаго, то вмѣстѣ съ Нимъ было все; съ Нимъ существовало, какъ разумная сила, и само Слово, бывшее въ Немъ. Волею Его простаго существа произошло Слово, и Слово произошло не напрасно—Оно становится первожденнымъ дѣломъ (πρωτότοκον ἔργον) Отца. Оно, какъ мы знаемъ, есть начало міра“ (гл. 5). Это мѣсто своею неопредѣленностію дало поводъ нѣкоторымъ (Луи Шаузи, Обэ и др.) ²⁾ предполагать, что Татіанъ отвергалъ до-мірное личное существованіе Слова и представлялъ Его въ смыслѣ пантеистическомъ. Но это едва ли можно съ полною увѣренностію утверждать. Дѣло въ томъ, что подобныя неопредѣленныя выраженія встрѣчаются и у Іустина: (Разг. съ Трифономъ гл.

¹⁾ См. „Разговоръ съ Триф.“ гл. 60, 126, 127; I апол. гл. 63; II апол. гл. 6 и др.

²⁾ См. сочнн. Луи—Шаузи: *Etude patristique sur le développement du dogme de la Trinité au II siècle* 1854, гдѣ онъ говоритъ, что „по Татіану, Слово дѣлается личностію только со времени сотворенія міра, когда оно выступаетъ изъ разумнаго могущества Отца, по волѣ Отца“ (ст. 23). Подобное читаемъ и у Обэ въ его сочиненіи *De apologetique chrétienne au II siècle* стр. 287, а также въ соч. В. Снегирева: „Ученіе о лицѣ Господа Іисуса Христа въ 3-хъ первыхъ вѣкахъ хр.“ стр. 149.

61): „Я представляю вамъ, что какъ начало, прежде всѣхъ тварей, Богъ родилъ изъ Себя нѣкоторую разумную силу“ и др., но и у него подобныя выраженія сглаживаются другими, болѣе точными, а у Татіана, въ виду сжатости его изложенія, другихъ болѣе точныхъ и ясныхъ выраженій не встрѣчается. Но, какъ-бы то ни было, данная неопредѣленность, какъ и всякая, по нашему мнѣнію, можетъ говорить только о недосказанности автора, если такъ можно выразиться, или—многое—о неясности его представленій, но никакъ не о предвѣренномъ лжеученіи. Кромѣ того, подобная неточность извинительна для Татіана, въ виду еще отсутствія во 2-мъ вѣкѣ ясной богословской терминологіи и общецерковнаго опредѣленія. Но, при всемъ томъ, намъ кажется, что, вдумавшись въ контекстъ рѣчи, можно устранить и эту неясность. Дѣло въ томъ, что Татіанъ въ началѣ 5 гл. устанавливаетъ положеніе, что Богъ Единый (*μόνος*) по Своему Существо, что Онъ есть разумная сила (*λογική δύναμις*), существовалъ вѣчно („былъ въ началѣ“). Съ нимъ такъ же вѣчно, говоритъ далѣе Татіанъ, существовало Слово, которое по Существо есть такая же, какъ и Богъ Отецъ, разумная сила. Но это Слово, будучи одно по Существо съ Богомъ Отцомъ, различно по личному бытію, какъ происшедшее отъ Него, или, какъ онъ далѣе говоритъ, „рожденное въ началѣ“, т. е., утверждаетъ вѣчное рожденіе Слова, а вмѣстѣ съ тѣмъ и вѣчное личное Его бытіе.

Затѣмъ, объясняя образъ этого рожденія, Татіанъ представляетъ его не дѣломъ физической или какъ-бы вещественной необходимости, а свободнымъ актомъ Бога, существа простаго и духовнаго; онъ говоритъ: „Волею Его простаго Существа произошло Слово“ (гл. 5) ¹⁾. Но, родившись отъ Отца, Слово пребыло съ Нимъ и не отдѣлилось отъ Него, такъ что родитель не лишился Слова: „родилось же Оно чрезъ сообщеніе (*κατά μερισμόν*) ²⁾, а не чрезъ отсѣченіе (*οὐ κατά ἀνοχοπήν*).

¹⁾ Такъ учить и св. Іустинъ: „Сынъ Божій, рожденный отъ Отца, силою и волею Его, но не чрезъ отсѣченіе“... (*οὐ κατά ἀνοχοπήν*). Разг. съ Триф. 128 гл. и 61.

²⁾ Этотъ терминъ новый у Татіана въ сравненіи съ изложеніемъ Іустина. См. Разг. съ Триф. 127 гл. и 61.

Ибо что отсѣчено, то отдѣляется отъ первоначала. А что произошло черезъ сообщеніе и приняло свободное служеніе, то не уменьшаетъ того, отъ кого произошло“ (гл. 5). Даннымъ объясненіемъ тайны рожденія Татіанъ вполнѣ утверждаетъ существенное равенство Бога Слова съ Отцомъ, такъ что въ высшей степени несправедливо мнѣніе нѣкоторыхъ (напр. Риттера и др.), будто бы Татіанъ отрицалъ единосуціе Слова съ Отцомъ. Для большаго уясненія этого таинственнаго акта рожденія Слова Татіанъ прибѣгаетъ къ сравненіямъ огня и человѣческаго слова, заимствуя ихъ, очевидно, у св. Іустина ¹⁾, съ нѣкоторыми измѣненіями“. „Какъ отъ одного факела, говоритъ Татіанъ, зажигается много огней, и притомъ свѣтъ перваго факела не уменьшается отъ зажженія многихъ факеловъ: такъ и Слово, происшедшее отъ могущества Отца, не лишило Родителя Слова. Вотъ и я говорю, а вы слушаете, но отъ передачи слова я, бесѣдующій, не лишаюсь слова (гл. 5). Данныя сравненія, конечно, несовершенны, какъ и всякія сравненія, и не могутъ быть вполнѣ приложимы къ объясняемому акту, но совершенно ошибочно думать, что Татіанъ проповѣдуетъ ими эманитизмъ. Какъ Іустинъ ²⁾, Татіанъ представляетъ Слово, по преимуществу, Творцомъ всего видимаго и невидимаго міра: Слово, въ началѣ рожденное, въ свою очередь произвело нашъ міръ, создавши Самъ Себѣ вещество“... (гл. 5); „Оно сотворило чловѣка..., а прежде сотворенія чловѣковъ создало ангеловъ“ (гл. 7). Слову Татіанъ приписываетъ всемогущество: „когда одинъ изъ ангеловъ, по своему первородству мудрѣйшій прочихъ, возсталъ противъ закона Божія, то могущество Слова отлучило отъ общенія съ собою какъ начальника безумія, такъ и послѣдователей его“ (гл. 7). Кромѣ всемогущества, Татіанъ приписываетъ Слову абсолютное предвѣдѣніе всего будущаго и промыслительное дѣйствіе въ мірѣ. „Слово, по своему могуществу, говоритъ Татіанъ, имѣя въ себѣ предвѣдѣніе того, что имѣетъ произойти не по опредѣленію судьбы, но отъ свободнаго произволенія избирающихъ, предсказывало будущія событія, останавливало зло и похвалою поощряло тѣхъ, которые пребывали въ

1) См. „Разг. съ Триф.“ гл. 61.

2) „Разговоръ съ Триф.“ гл. 62, гдѣ онъ говоритъ: *ὁ αὐτοῦ παντα ἔχων* и др.

добрѣ“ (гл. 7). Оно, какъ божественный свѣтъ, просвѣщало обращающіяся къ Нему души и пребывало въ праведныхъ душахъ (гл. 13). Здѣсь Татіанъ, очевидно, разумѣетъ народъ еврейскій и руководство этимъ народомъ первосвященниковъ и пророковъ ¹⁾, но не народъ языческій, который, по его мнѣнію, руководился и руководится внушеніями демоновъ ²⁾.

Что касается ученія Татіана о человѣческой природѣ Бога.—Слова, то оно въ высшей степени кратко и ограничивается только двумя положеніями, изъ которыхъ въ одномъ говорится о воплощеніи Слова, въ другомъ—о страданіи Его, такъ что, можно сказать, христология у Татіана отсутствуетъ. „Мы безумствуемъ и не вздоръ говоримъ, когда проповѣдуемъ, что Богъ родился во образѣ человѣка“, пишетъ Татіанъ въ началѣ 21 главы, въ которой онъ сообщаетъ о языческихъ богахъ и ихъ метаморфозахъ. Въ другой главѣ (13), гдѣ онъ разсуждаетъ о душѣ, ея свойствахъ и о просвѣщеніи ея Словомъ и Духомъ Святымъ, Татіанъ говоритъ о „страданіяхъ Бога, подъ которыми онъ, очевидно, разумѣетъ воплотившееся Слово: „и души, повинующіяся мудрости, привлекли къ себѣ родственнаго имъ Духа, а непокорныя и отвергнувшіяся служителя (т. е., Св. Духа) пострадавшаго Бога, показали себя болѣе богоборцами, чѣмъ богочтителями“.

Таково ученіе Татіана о Богѣ-Словѣ. Нѣкоторые рационалисты, напр. Бретшнейдеръ, Кругъ и др. утверждаютъ, что Татіанъ заимствовалъ свое ученіе о Словѣ изъ системы Платона и Филона. Но этого никакъ нельзя предположить, во 1-хъ, уже по самому характеру отношенія Татіана къ языческой философіи; во 2-хъ, изъ самаго изложенія видно, что ученіе Татіана о Богѣ-Словѣ, какъ личномъ Существовѣ и равномъ Богу-Отцу, нисколько не походитъ на пантеистическое ученіе о Смыслѣ-Божіемъ Платона и на филоновское ученіе о безличномъ λόγος-ѣ; въ 3-хъ, если уже и можно допустить какое-либо заимствованіе, то только въ томъ смыслѣ, что Татіанъ, какъ

¹⁾ „Мы же чего не знали, говорить Татіанъ (гл. 20), узнали чрезъ пророковъ“, получившихъ откровеніе отъ Слова.

²⁾ См. гл. 8—9 и др.

и всѣ прочіе апологеты и нѣкоторые писатели, воспользовался только формою для выраженія христіанскаго понятія,—что-бы такимъ образомъ удобнѣе разъяснить язычникамъ христіанское таинственное ученіе о Богѣ-Словѣ,—но не больше.

Ученіе Татіана о Св. Духѣ еще скуднѣе, чѣмъ о Богѣ-Словѣ, да притомъ оно излагается еще темнѣе, чѣмъ послѣднее. Часто Татіанъ какъ бы смѣшиваетъ Духъ, какъ Божественную Упостась, съ духомъ, какъ высшею духовною способностію человѣка (гл. 13—15), хотя, очевидно, это у него смѣшеніе происходитъ отъ того, что онъ не различаетъ ясно дарованіе человѣку высшихъ духовныхъ способностей по природѣ отъ благодатныхъ дарованій Св. Духа въ христіанствѣ. Впрочемъ, ученіе о Св. Духѣ, какъ Божественной Упостаси, есть несомнѣнно въ апологіи Татіана, о чемъ могутъ говорить такія, напр., выраженія. „Духъ, проникающій матерію, говоритъ Татіанъ, ниже Божественнаго Духа; и такъ какъ онъ уподобляется душѣ, не достоинъ почести одинаковой съ совершеннымъ Богомъ“ (гл. 4). Здѣсь, очевидно, выраженіе „совершенный Богъ“ относится къ Божественному Духу. Этотъ Духъ Божій возвѣщалъ черезъ пророковъ. „Духъ Божій не во всѣхъ присутствуетъ, но пребываетъ только въ нѣкоторыхъ, праведно живущихъ людяхъ, и, соединясь съ ихъ душой, посредствомъ откровеній возвѣстилъ и прочимъ душамъ о сокровенныхъ вещахъ“ (гл. 13). Св. Духъ называется у Татіана еще „служителемъ пострадавшаго Бога“ (ibid.); это названіе, очевидно, употреблено въ томъ смыслѣ, что Онъ приготовлялъ въ Ветхомъ Завѣтѣ путь грядущему Спасителю.

Вотъ каково теологическое ученіе Татіана. Оно излагается у него сжато, неопредѣленно и отчасти неточно, что давало и даетъ поводъ нѣкоторымъ приходивъ къ выводамъ, компрометирующимъ православіе его апологіи. Особенно не ясно представляется у него ученіе о Троичности лицъ въ Богѣ, но это объясняется тѣмъ, что Татіанъ, вооружаясь противъ языческаго политеизма, старался особенно выдвинуть въ христіанствѣ монотеизмъ, а потому и не распространяется много о Троичности лицъ.

2) Космологическое и антропологическое ученіе апологін.

„Устройство міра и все твореніе, говоритъ Татіанъ, произошло изъ вещества, самое же вещество сотворено Богомъ; вещество было грубо и необразовано прежде, чѣмъ раздѣлились элементы, а по раздѣленіи ихъ сдѣлалось украшеннымъ и благоустроеннымъ. И такъ, небо и звѣзды на немъ состоятъ изъ вещества, и земля со всѣми предметами, находящимися на ней, имѣетъ тотъ же составъ, такъ что все имѣетъ одинаковое происхожденіе. Не смотря на то, есть нѣкоторое различіе между вещественными тварями: одна прекраснѣе другой, а другая прекрасна сама по себѣ, но уступаетъ ей, какъ болѣе прекрасной“. Отъ чего это происходитъ? Отъ того, что „міръ, по волѣ Творца, получилъ вещественный духъ (πνεῦμα τοῦ μεταλλήφραν ὀλιχῶν); и есть духъ въ звѣздахъ, духъ въ ангелахъ, духъ въ растеніяхъ, духъ въ человѣкахъ, духъ въ животныхъ; и хотя онъ одинъ и тотъ-же, но имѣетъ въ себѣ различія“ (гл. 12). Міръ сотворило Слово и „сотворило все въ хорошемъ видѣ, а зло произошло отъ демоновъ (гл. 17) и вслѣдствіе нашего грѣха (гл. 19). Хотя Татіанъ и называетъ Творца словомъ „δημιουργός“ (гл. 5), но въ той-же главѣ и другихъ говоритъ, что Слово „ἀνεγέννησε ποιῆσιν“ (гл. 5), „ἐποίησε τὸν ἄνθρωπον“ (гл. 7), такъ что видѣтъ въ этомъ названіи гностическое представленіе не справедливо. Вотъ что говорить по этому Даніель: „изъ этого послѣдняго предикита (δημιουργός) несправедливо хотятъ вывести гностическое направление Татіана, ибо δημιουργός въ православной Церкви рядомъ съ ποιητής употреблялось для того, что-бы этимъ обозначить извѣстную сторону творенія... и кромѣ того, слово δημιουργός встрѣчается у LXX (Иов. 38, 4), а также въ новомъ завѣтѣ (Евр. 11, 4)¹⁾. Тѣмъ болѣе несправедливо видѣтъ въ этомъ названіи гностическую мысль, что Татіанъ прямо отрицаетъ вѣчность матеріи: „ὁ το γὰρ ἀναρχος ἡ ὕλη χάδαπερ“—(гл. 5).—Также несправедливо видѣтъ въ ученіи Татіана о вещественномъ духѣ, разлитомъ по всѣмъ предметамъ міра, сходство съ ученіемъ Платона и стонковъ о душѣ

¹⁾ См. Tatian der Apologet. стр. 173.

міра ¹⁾). Но это сходство можно было-бы видѣть въ томъ только случаѣ, если бы Татіанъ не отдѣлялъ этого духа отъ Духа Божественнаго,—если бы отождествилъ божественную жизнь съ жизнію природы. Татіанъ же неоднократно говоритъ, что матерія „сотворена и не безначальна“ (гл. 5 и 12), а такъ же, хотя и называетъ этотъ духъ „душею міра“, но считаетъ его низшимъ Божественнаго Духа и отдѣльнымъ отъ Него (гл. 4).

Человѣкъ, по Татіану, созданъ Словомъ по образу и подобію Божію, во образъ безсмертія (гл. 7, 15). Онъ состоитъ изъ тѣла и души; которыя тѣсно связаны между собой, такъ что „душа никогда не является безъ тѣла: она есть связь плоти, а плоть ея вмѣстилище“ (гл. 15). Но кромѣ этихъ двухъ частей Татіанъ приписываетъ человѣку еще третью, высшую, называя ее просто духомъ, который въ началѣ обиталъ вмѣстѣ съ душой, но послѣ паденія человѣка оставилъ ее и теперь обитаетъ только въ нѣкоторыхъ, праведно-живущихъ людяхъ (гл. 13).

Но подъ этимъ духомъ Татіанъ разумѣетъ образъ и подобіе Божіе, такъ что въ этомъ его ученіи нельзя видѣть трихотоміи, въ полномъ смыслѣ этого слова. „Мы знаемъ два вида духовъ, говоритъ Татіанъ, изъ которыхъ одинъ называется душой, а другой выше души, и есть образъ и подобіе Божіе. Тотъ и другой духъ находился въ первыхъ человѣкахъ, такъ что они съ одной стороны состояли изъ вещества, а съ другой были выше его“ (гл. 12). Впрочемъ, въ другихъ мѣстахъ апологіи этотъ высшій духъ человѣческой какъ бы отождествляется съ Духомъ, какъ Божественнымъ лицомъ, напр.: „итакъ намъ должно теперь искать снова то, что потеряли, соединить свою душу съ Св. Духомъ и вступить въ союзъ съ Богомъ“ (гл. 15); или: „Демоны обольстили невѣдніемъ души ваши, отлученныя отъ Духа Божія“ (14 гл.); или: „Духъ совершенный окрылялъ душу; когда она грѣхомъ прогнала его, онъ улетѣлъ“ (гл. 20) и т. д.

Но это, въ виду неясности изложенія, можно только предполагать, но не утверждать; можетъ быть, этимъ Татіанъ думалъ указать только на сверхъестественное руководство св.

¹⁾ Такъ смотрять, напр., Кругъ, Brentshneider и др.

Духа первымъ человѣкомъ, или на просвѣщеніе человѣка Св. Духомъ черезъ христіанское таинство. Но, какъ бы то ни было, у Татіана человѣкъ ясно представляется состоящимъ изъ тѣла, души, какъ низшей психической способности, и духа, какъ ея высшаго начала, которое есть образъ и подобіе Божіе. Гармонія тѣла обуславливается душою, проникающею всѣ части человѣческаго тѣла, а духъ человѣка отличаетъ его отъ всѣхъ прочихъ животныхъ (гл. 15). Душа, по Татіану, „не проста, но состоитъ изъ многихъ частей“, а потому „сама-по-себѣ, какъ и тѣло, не безсмертна, но смертна“ и способна къ разрушенію (гл. 13). Человѣкъ сначала созданъ былъ для безсмертія и блаженства (гл. 11, 20), но то и другое потерялъ вслѣдствіе своего паденія; палъ-же въ силу своей свободной воли, будучи обольщенъ демономъ (гл. 7, 11 и др.). Такимъ образомъ человѣкъ по паденіи сталъ смертенъ и смертенъ, какъ думаетъ Татіанъ, не только по тѣлу, но и по душѣ: „душа, не знающая истины, умираетъ и разрушается вмѣстѣ съ тѣломъ, а послѣ при концѣ міра воскресаетъ вмѣстѣ съ тѣломъ, и получаетъ смерть черезъ нескончаемыя наказанія. Но если она просвѣщена познаніемъ Бога, то не умираетъ, хотя разрушается на время“ (гл. 13). Какъ ни стараются нѣкоторые (напр. Фреппель) понять это мѣсто въ смыслѣ только духовной смерти души, а не физической, но приведенныя слова ясно говорятъ за послѣднюю; иначе и не могъ мыслить Татіанъ, такъ какъ онъ представлялъ душу субстанціей составной, какъ это ясно изъ вышеприведенныхъ его словъ (гл. 13) ¹⁾. Правда, павшій человѣкъ, по Татіану, не лишился совсѣмъ образа и подобія Божія, или, какъ онъ выражается, духа, но „удержалъ въ себѣ нѣкоторыя искры могущества его“ (гл. 13); а потому всякій, пользуясь свободною волею, можетъ, если захочетъ, снова возвратитъ себѣ прежнее состояніе (гл. 13, 20). Какъ-же можетъ онъ достигнуть этого?

¹⁾ Правда, Татіанъ иногда называетъ душу „безсмертною“ (гл. 25) и вооружается противъ философовъ, которые отвергали безсмертіе души, напр. Аристотеля. Но въ какомъ смыслѣ онъ такъ ее называетъ? А въ томъ, что она не навѣчно разлучается съ тѣломъ, ибо в день всеобщаго суда снова соединится съ нимъ (гл. 6 и 20).

Черезъ вѣру, разумѣется, во Христа и покаяніе (люди-же, говоритъ Татіанъ, послѣ утраты безсмертія, смертію черезъ вѣру побѣдили смерть и чрезъ покаяніе имъ дано такое названіе, какое приписываетъ Слово: „немного они умалены предъ ангелами“ (гл. 15)), а также черезъ просвѣщеніе св. Духомъ: „ибо вооруженный только броней небснаго Духа можетъ спасти все охраняемое Имъ“ (гл. 16).

Нѣкоторые (напр. Риттеръ)¹⁾ думаютъ видѣть въ ученіи Татіана о духовныхъ и душевныхъ людяхъ гностической образъ-мысли, но это едва-ли справедливо. Дѣло въ томъ, что между ученіемъ Татіана и гностическимъ существуетъ принципиальное различіе: по ученію гностиковъ, нѣкоторые только люди способны къ воспріятію св. Духа, а другіе—неспособны, и именно по природѣ, а не по свободной волѣ; тогда какъ, по ученію Татіановой апологіи, это зависитъ отъ ихъ свободного произволенія: „и всякій, кто нагъ, можетъ приобрѣсти это украшеніе и возвратиться къ прежнему сродству“ (гл. 20); и Татіанъ съ особенною силою возстаетъ противъ языческаго ученія о судьбѣ въ защиту человѣческой свободы (8—11).

Но, хотя въ основѣ антропологическаго ученія апологіи и не заключается гностицизма, все-же нельзя не сознаться, что оно изложено у Татіана въ высшей степени спутанно и неопредѣленно, почему всегда можетъ давать поводъ къ такимъ или инымъ его перетолкованіямъ.

3) Ангелологическое ученіе апологіи.

Ангелологическое ученіе апологіи довольно обширно, но, собственно, касается болѣе злыхъ ангеловъ, чѣмъ добрыхъ, такъ-что его скорѣе можно назвать демонологіей.—Ангелы, по апологіи, созданы Словомъ, прежде сотворенія людей, и созданы свободными, какъ и люди. Первоначально они обитали на небѣ и находились въ общеніи съ Словомъ (гл. 7, 20). Но первородный изъ ангеловъ, увлекшись гордостью, покусился восхитить себѣ божество и возсталъ противъ Бога, за что онъ и его послѣдователи были отлучены Словомъ отъ общенія и

¹⁾ Geschicht. der Phil. V, 342.

низвержены съ неба (гл. 7, 12, 20). „Первородный за свое преступленіе и безразсудство сталъ демономъ; вмѣстѣ съ нимъ и тѣ, которые подражали ему и увлеклись его мечтаніями, составили полкъ демоновъ и по причинѣ свободной воли преданы своему безумію“ (гл. 7). „Демоны составлены изъ вещества“, но это вещество не похоже на нашу плоть и „имѣетъ духовный составъ на подобіе огня или воздуха“ (гл. 12, 15). Этими Татіанъ, очевидно, яснѣе хотѣлъ опредѣлить, хотя духовную, но ограниченную природу высшихъ существъ. Все зло въ мірѣ произошло и происходитъ отъ демоновъ (гл. 17). Они главною цѣлю поставили себѣ обольщать людей и тѣмъ „препятствовать имъ возвыситься къ жизни небесной“ (гл. 16). Для этого они измыслили судьбу, и вся языческая мифологія есть ихъ же порожденіе: языческіе боги съ ихъ Зевсомъ суть ни что иное, какъ демоны съ ихъ главою (8—12 гл.). Всѣ языческія чудеса, пророчества и проч. суть продѣлки демоновъ (гл. 12); ихъ-же продѣлками считаетъ Татіанъ и разные случаи болѣзней въ людяхъ, а также „медицину и все, что относится къ ней“ (гл. 16—18) ¹⁾. Имъ Татіанъ приписываетъ только духовную смерть: „они не умираютъ подобно людямъ: имъ не легко умереть, потому-что они не имѣютъ плоти, но они, живя, творятъ дѣла смерти, и сами умираютъ всякій разъ, когда научаютъ грѣху своихъ послѣдователей“ (гл. 14). Зло безвозвратно восторжествовало въ природѣ демоновъ, и имъ невозможно спастись: „природа демоновъ не даетъ мѣста покаянію“ (гл. 15). Вотъ ученіе апологіи объ ангелахъ. Въ общемъ оно согласно съ библейскимъ ученіемъ, а въ лишніхъ частностяхъ ему не противорѣчитъ. Въ томъ же духѣ, только короче, это ученіе излагается и у св. Іустина ²⁾.

4) Эсхатологическое ученіе апологіи.

Міръ кончится, по ученію апологіи, чрезъ сожженіе (25 гл.), а „по окончаніи всего будетъ воскресеніе тѣлъ—не такъ, какъ

¹⁾ Татіанъ, очевидно, здѣсь разумѣетъ языческую медицину, которая часто соединялась съ суевѣріемъ или невѣріемъ и отвращала отъ Бога, виновника природы и цѣлительной силы вещества.

²⁾ См. II апол. его.

учать стойки, по мнѣнію которыхъ послѣ нѣкоторыхъ періодовъ времени одни и тѣ же существа всегда являются и погибаютъ безъ всякой пользы,—но однажды, по исполненіи нашихъ вѣковъ, и единственно ради восстановления однихъ чело-вѣковъ для суда. Судъ-же произведутъ надъ ними не Ми-носъ и Радамантъ,—но Самъ Богъ“ (гл. 6). Объясняя возможность этого воскресенія, Татіанъ говоритъ: „какъ я, не существуя прежде, не зная, кто я былъ, а только пребывалъ въ сущности плотскаго вещества, а когда я, не имѣющій прежде бытія, родился, то самымъ рожденіемъ удостовѣрился въ своемъ существованіи; такимъ-же точно образомъ я, родившійся, чрезъ смерть переставая существовать и быть видимымъ, опять буду существовать, по подобію того, какъ нѣкогда меня не было, а потомъ родился. Пусть огонь истребитъ мое тѣло..., пусть погибну въ рѣкахъ или моряхъ..., но Царь Богъ, когда захочетъ, восстановитъ въ прежнее состояніе (гл. 6). Душа, умирающая вмѣстѣ съ тѣломъ, при концѣ міра снова воскреснетъ вмѣстѣ съ нимъ (гл. 13); и чело-вѣкъ праведникъ по достоинству получить безсмертіе съ блаженствомъ за свои добрыя дѣла, а нечестивый по справедливости будетъ наказанъ и получить мученіе съ безсмертіемъ (гл. 7, 12, 14). Демоны же раздѣлятъ участь тѣхъ людей, которые добровольно исполняли ихъ волю, т. е., получаютъ мученіе съ безсмертіемъ (гл. 14).

Въ этомъ эсхатологическомъ ученіи Татіана все согласно съ библейскимъ ученіемъ, кромѣ того пункта, гдѣ утверждается, что „душа умираетъ вмѣстѣ съ тѣломъ“ и вмѣстѣ съ нимъ снова воскресаетъ.

Вотъ все догматическое ученіе апологіи Татіана. Въ его основѣ много заимствованнаго изъ ученія св. Іустина, а въ собственныхъ добавленіяхъ автора къ нему есть много неяснаго и неточнаго. Что касается моральнаго ученія апологіи, то оно не идетъ далѣе нѣсколькихъ выраженій, да, при томъ, не особенно ясныхъ, въ родѣ: „умри для міра, отвергнувъ его безуміе, живи же для Бога и, познавъ Его, отвергни древнее рожденіе“ (гл. 11) и т. д., такъ что какого либо яснаго представленія о моральномъ ученіи апологіи составить нельзя. Все

вниманіе автора въ этомъ случаѣ обращено только на изображеніе высоко-нравственной жизни христіанъ и пошлой жизни язычниковъ.

Итакъ, апологія Татіана представляетъ изъ себя рѣзкій полемическій трактатъ, въ которомъ авторъ задался цѣлію представить язычество во всей его безобразной, отталкивающей наготѣ: изобличить ложь и пустоту его миѳологии и философіи, изобразить всю пошлость и безнравственность языческой жизни, и, сравнивъ все это съ христіанствомъ, показать все неоспоримое превосходство послѣдняго предъ первымъ. Все это изображеніе Татіана основывается преимущественно на практической сторонѣ того и другаго, а если авторъ и касается ихъ метафизики, то, такъ сказать, вскользь—на столько, на сколько это нужно ему для практическихъ изъ нихъ выводовъ. Мрачный взглядъ Татіана на язычество, въ частности на его философію, науку и искусство, въ нѣкоторомъ отношеніи, конечно, вѣренъ, если брать во вниманіе только извѣстныя религіи и разсматривать ихъ въ частности, а равно также смотрѣть на философскія системы, науку и искусство, и если, кромѣ того, судить только по ихъ практической сторонѣ, игнорируя ихъ метафизикой,—въ общемъ же, въ примѣненіи ко всему язычеству, онъ преувеличенъ. Разумѣется, такой взглядъ Татіана обуславливается суровымъ, практическимъ характеромъ его, а также сильнымъ упадкомъ современнаго ему язычества и его цивилизаціи (см. 2 ап. 8, 10, 13; 1 ап. 44, 46). Въ этомъ своемъ взглядѣ Татіанъ кореннымъ образомъ расходится съ своимъ учителемъ, св. Іустиномъ, который, напротивъ, находитъ много свѣтлыхъ сторонъ въ язычествѣ, а философію считаетъ даже для язычниковъ какъ бы „пѣстуномъ“ ко Христу. какимъ для евреевъ былъ Ветхозавѣтный Законъ. Но, какъ бы то ни было, этотъ полемическій трактатъ Татіана, въ силу самой рѣзкости и язвительности обличенія язычества и самоувѣреннаго, докторальнаго тона изложенія, могъ имѣть громадное значеніе для утвержденія авторитета христіанской религіи въ глазахъ языческаго правительства и народа. Не осталась безъ вліянія эта апологія и на послѣдующую апологе-

тико-литературную дѣятельность христіанства. Ею пользовались послѣдующіе писатели, какъ Аѳинагоръ, Ермій, Тертуліанъ. Этотъ-же принципиальный взглядъ на язычество, его философію и литературу, какой проводится въ апологіи Татіана, тотъ-же приемъ изложенія, какой употребленъ здѣсь, встрѣчается и въ сочиненіи Ермія: „осмѣяніе языческой философіи“, а главнымъ образомъ въ сочиненіяхъ Тертуліана, напримѣръ, „объ идолопоклонствѣ, о зрѣлищахъ“ и др., такъ что справедливо Ренанъ назвалъ Татіана „прототипомъ“ Тертуліана. (Marc-Aurelie стр. 114).

Н. М.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ ВОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1898.

№ 20.

ОКТЯБРЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.

1898.

Πίστει νοοῦμεν.
Върою разумѣваемъ.

Евр. XI. 8

Дозволено цензурою. Харьковъ, 31 Октября 1898 года.

Цензоръ Протоіерей *Павелъ Солтисъ.*

Историческій очеркъ развитія Апологетическаго или Основнаго Богословія.¹⁾

I.

Апологетическіе труды первыхъ вѣковъ христіанства.

Въ разрѣшеніи вопроса о наилучшей постановкѣ науки,— ея методахъ, характерѣ, предметѣ, объемѣ и изложеніи весьма важное значеніе имѣетъ исторія самой науки. Ея уроки поучительны; ея голосъ заслуживаетъ того, чтобы быть выслушаннымъ. Въ особенности это нужно сказать объ исторіи постепеннаго развитія такой науки, какъ Основное или Аполо-

¹⁾ Литература по предмету исторіи развитія Христіанской Апологетики: *C. Werner*, Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur der christlichen Theologie, 5 Bde, 1861—1867; *Van Senden*, Geschichte der Apologetik, 2 Bde, 1846; *Tzschirner*, Geschichte der Apologetik, Leipzig, 1805; *Tholuck*, Ueber Apologetik und ihre Literatur; *Lechler*, Geschichte des englischen Deismus, Stuttgart, 1841; *L. Noack*, Geschichte der Freidenker, Bern, 1853, 3 Bde; *Franz Hettinger*, Lehrbuch der Fundamental—Theologie oder Apologetik, 2-te Aufl., 1888; *Paul Schanz*, Apologie des Christenthums 1887; *Th. Keim*, Celsus' Wahres Wort, Zürich, 1873; „Писанія мужей апостольскихъ“, перев. Преображенскаго, 1862; Сочиненія св. Іустына философа, 1864; Сочиненія церковныхъ писателей 2-го вѣка, П. Преображенскаго, М. 1867; Н. П. Рождественскаго „Христіанская Апологетика, Курсъ Основнаго Богословія“. Изданіе 2-е. 1893.—*Ревверсова И.* „Обзоръ западной апологетической литературы II и III вв. (Использованіе въ области древней церковной письменности) 1892“; „Очеркъ изъ исторіи христіанской литературы. Вѣкъ мужей апостольскихъ и апологетовъ“. Казань. 1884; *Мироносицкій Порф.* Аппнагоръ, христіанской апологетъ II вѣка“, 1894; Обзоръ апологетическихъ трудовъ восточныхъ отцовъ и учителей церкви въ IV и V вв. *П. И. Цвѣткова* (Приб. къ Твор. св. о.о. 1872). *Н. Лебедевъ*, Сочиненіе Оргена противъ Цельса, М. 1878. „Различныя направленія вѣнецкой философіи послѣ Гегеля въ отношеніи ея къ религіи“ (Вѣра и Раз. 1887); Ибервергъ—Гейнце, *Исторія новой философіи*, перев. Колубовскаго Сиб. 1890.

гетическое Богословіе. Она укажетъ намъ многія данныя, на основаніи которыхъ мы можемъ яснѣ представить себѣ, чѣмъ должна быть Христіанская Апологетика, какъ наука, каковы ея задачи и цѣли, какими средствами она можетъ располагать для разрѣшенія этихъ задачъ, какія стороны христіанской религіи въ особенности были предметомъ нападенія со стороны ея противниковъ и какія уже указаны основанія для опроверженія этихъ возраженій. Вотъ почему прежде изложенія самой науки мы обращаемся къ ея исторіи.

У греческихъ и римскихъ мыслителей или философовъ, жившихъ задолго до Р. Х., мы встрѣчаемъ уже многія истинны естественнаго богословія научно обоснованными и подтверждаемыми различными доказательствами. Такъ мы находимъ у нихъ разсужденія о врожденности религіознаго стремленія и о всеобщности религіи среди человѣческаго рода (у Платона, Аристотеля, Эпикура, Цицерона, Сенеки, Артемидора, Еліана, Максима Тирія, Секста Эмпирика, Діона и др.), доказательства бытія Божія (хотя, конечно, еще въ несовершенной формѣ)—онтологическаго (у Ксенофана, Парменида, Зенона Меліса), космологическаго (у Платона, Цицерона) телеологическаго (у Анаксагора, Сократа, Платона, Аристотеля, Хризиппа, Антонина, Цицерона), доказательства безсмертія человѣческой души и ея духовности (у Сократа, Платона), опроверженія ложныхъ представленій о Божествѣ въ политеизмѣ, пантеизмѣ, дуализмѣ, деизмѣ, материализмѣ, атомизмѣ и т. д. Въ философскихъ системахъ мы встрѣчаемъ даже особую часть, посвященную раскрытію религіозныхъ началъ, которая обыкновенно называлась богословскою философіею—*φιλοσοφία θεολογική*—и которая содержала достаточно разработаннаго матеріала для общей части Апологетическаго или Основнаго Богословія.

Многія положенія, естественно вытекающія или изъ самой природы человѣческаго разума или изъ практическаго изученія окружающаго насъ міра, какъ напр., о необходимости признанія бытія Божія, о неразумности атеизма, о свидѣтельствѣ самой природы, что Творцемъ ея можетъ быть только Существо личное, разумное, духовное и всемогущее, о необходимости признать непрестающее продолженіе личной жизни чело-

вѣка, о врожденности религіознаго и нравственнаго стремленія у человѣка, и т. п., основныя истины, которыя составляютъ существенную часть содержанія Апологетическаго или Основнаго Богословія,—можно находить во всѣхъ книгахъ ветхозавѣтнаго Откровенія.

Потребность въ апологетическихъ и полемическихъ приемахъ при положительномъ раскрытіи христіанскаго ученія для его защиты отъ нападеній, возраженій и искаженій со стороны противниковъ сказалась весьма рано, даже можно сказать—совпадаетъ съ началомъ самаго христіанства,—что, впрочемъ, должно представляться явленіемъ совершенно естественнымъ или, по крайней мѣрѣ, легко объяснимымъ, если принять во вниманіе, что христіанство внесло въ міръ не только совершенно новыя, дотолѣ неизвѣстныя начала религіозно-нравственной жизни, но и противоположныя всему тому, чѣмъ жило тогдашнее іудейство въ формѣ фарисейства и саддукейства, и грубое чувственное язычество,—противоположныя настолько, насколько свѣтъ противоположенъ тьмѣ, истина—лжи, добродѣтель—пороку, духъ—плоти, любовь—эгоизму. Христіанство объявило себя единственною истинною религіею, которая одна имѣетъ право господствовать въ мірѣ; іудейство, какъ оно было понимаемо книжниками, современными Христу, а такъ же и іудейскими сектантами—фарисеями и саддукеями, христіанствомъ было отвергнуто, какъ не истинное; язычество было объявлено ложнымъ, не имѣющимъ права на существованіе среди разумнаго человѣчества. Уже одно чувство самосохраненія должно было побудить какъ іудеевъ, такъ и язычниковъ вступить въ борьбу съ новымъ ученіемъ. Естественно, что іудеи раньше язычниковъ стали враждебно относиться къ христіанству. Нападки на новое ученіе и невѣріе въ него, какъ Откровеніе Божественное, начались еще во время общественнаго служенія Господа нашего Иисуса Христа. Вотъ почему, какъ свидѣтельствуютъ наши евангельскія повѣствованія, уже и Самъ Господь нашъ Иисусъ Христосъ, преподавая людямъ Свое Божественное ученіе, нерѣдко употреблялъ какъ полемическіе, такъ и апологетическіе приемы. Таково Его ученіе о знаменіи пришествія Мессіи, о Божественномъ достоинствѣ Его,

хотя Онъ и называется въ ветхозавѣтныхъ писаніяхъ сыномъ Давида, о предварительномъ пришествіи Іліи. Такъ Онъ разоблачалъ ложное ученіе фарисеевъ о празднованіи субботы, объ умовеніи рукъ, о преданіяхъ старцевъ; Онъ опровергъ невѣріе саддукеевъ въ воскресеніе мертвыхъ и загробную жизнь; Онъ часто подтверждалъ Свое ученіе ссылкой на ветхозавѣтные прообразы и пророчества какъ на критеріи или признаки Божественнаго Откровенія; Своимъ слушателямъ Онъ предоставлялъ *право изслѣдованія* даже и въ отношеніи вѣры въ Него, какъ обѣтованнаго Мессію. „Иаслѣдуйте писанія“, говорилъ Онъ (Іоан. 5, 39), „ибо вы думаете чрезъ нихъ имѣть жизнь вѣчную; а они свидѣтельствуютъ о Мнѣ“.

Апологетическій и даже полемическій характеръ иногда носила и проповѣдь св. апостоловъ. Апостолы запрещали христіанамъ заниматься только „баснями“ (1 Тим. 1, 4), „пустыми спорами между людьми поврежденнаго ума и чуждыми истинѣ“ (1 Тим. 6, 5), „глупыми и невѣжественными состязаніями“ (2 Тим. 2, 23), „іудейскими баснями и постановленіями людей, отвращающихся отъ истинѣ“ (Тим. 1, 14). Но они требовали разумнаго и основательнаго изученія богооткровенныхъ истинъ отъ своихъ учениковъ (1 Тим. 4, 13—16), чтобы послѣдніе были способны „посрамить противниковъ“ (Тим. 2, 8) и научить другихъ истинѣ (2 Тим. 2, 2), готовы были дать отвѣтъ всякому, требующему доказательствъ христіанскаго вѣроученія (1 Петр. 3, 15), утверждались, укоренялись и укрѣплялись въ вѣрѣ, чтобы никто не могъ увлечь ихъ философією и пустымъ обольщеніемъ, по преданію человѣческому, по стихіямъ міра, а не по Христу (Колос. 2, 7. 8), дабы они не были младенцами, колеблющимися и увлекающимися всякимъ вѣтромъ ученія, по лукавству человѣковъ, по хитрому искусству обольщенія (Ефес. 4, 14). Съ искаженіями христіанства боролся ап. Іоаннъ Богословъ; ап. Іуда обличаетъ нѣкоторыхъ людей вкравшихся въ христіанское общество, которые отвергаются единаго Владыки Бога и Господа нашего Іисуса Христа (ст. 4), проносятъ надутыя слова (ст. 16) и чрезъ то отдѣляютъ себя отъ единства вѣры (ст. 19). Ап. Іаковъ обѣщаетъ великую награду отъ Бога тому, кто обратитъ на истинный путь укло-

нившаяся отъ истины (Іак. 5, 19, 20). Ап. Петръ, неоднократно (1 Петр. 1, 10—12; 2 Петр. 1, 19, 20, 21; 3, 2) наставляя пробвратъ новозавѣтное ученіе вѣтхозавѣтными пророчествами, разоблачаетъ еретическое ученіе лжепророковъ въ народѣ и лжеучителей, невѣрующихъ во второе пришествіе Христа и говорящихъ: „гдѣ обѣтованіе пришествія Его? Ибо съ тѣхъ поръ, какъ стали умирать отцы, отъ начала творенія, все остается также“. Ап. Павелъ не только опровергаетъ ложное ученіе іудеевъ о ветхозавѣтномъ законѣ и обрѣзаніи, не только опровергаетъ ученія еретиковъ, но перѣдко разоблачаетъ ложь и въ ученіи греческихъ философовъ, напр., стоиковъ и эпикурейцевъ, которые ничего не хотѣли знать о воскресеніи мертвыхъ и загробной жизни.

Въ самой рѣзкой формѣ враждебность іудеевъ къ христіанству проявилась при осужденіи Спасителя и въ первыя десятилѣтія послѣ Его воскресенія, когда апостолы смѣло выступили съ проповѣдію о распятомъ и воскресшемъ Мессіи, который былъ предметомъ всѣхъ ветхозавѣтныхъ обѣтованій и пророчествъ. И эта то враждебность іудеевъ къ христіанству дала первый внѣшній толчекъ къ развитію христіанской апологетической литературы въ собственномъ смыслѣ. Защитникамъ христіанства предстояло доказать іудеямъ, что Іисусъ Христосъ дѣйствительно есть истинный Мессія, обѣтованный ветхозавѣтнымъ откровеніемъ, и что обрядовый законъ Моисея въ христіанствѣ утратилъ свое значеніе. Іудеи не признавали Іисуса Христа своимъ Мессіею: 1) потому, что его внѣшній образъ жизни и положеніе будто бы не соответствовали тому блистательному изображенію силы и величія Мессіи, которое содержится въ ветхозавѣтныхъ пророчествахъ, 2) потому, что страданія и смерть Іисуса Христа будто бы находятся въ противорѣчій съ самою идеею мессіанства и, наконецъ, 3) потому, что до того времени еще не явился предтеча Мессіи—пророкъ Іилія. Эти то сомнѣнія невѣрующихъ іудеевъ и должны были явиться предметомъ опроверженія со стороны христіанскихъ проповѣдниковъ на апологетическихъ началахъ. Такія возраженія, какъ мы знаемъ, іудеи дѣлали уже Самому Христу. Ихъ имѣлъ въ виду и первомученикъ христіанскій, архи-

діаконъ Стефанъ. Его рѣчь произнесенная предъ мученическою кончиною въ іерусалимскомъ сиведріонѣ, носить на себѣ чисто апологетическій характеръ. Но въ половинѣ II вѣка и началѣ III вѣка въ христіанской Церкви являются ученые мужи, какъ изъ іудеевъ, такъ по преимуществу изъ увѣровавшихъ языческихъ философовъ и ученыхъ, которые увидѣли себя вынужденными выступить исключительно на защиту систематически гонимаго христіанства. Въ такимъ лицамъ нужно отнести прежде всего перваго христіанскаго философа и апологета *Іустина-Мученика* (обезглавленъ въ Римѣ въ 165 г. по Р. Х. по повелѣнію императора Марка Аврелія) ¹⁾. Ему принадлежитъ одна апологія, написанная въ защиту христіанской религіи по поводу враждебнаго отношенія къ ней со стороны іудеевъ,— *Πρός Τριφωνα Ἰουδαίου* („Разговоръ съ Трифономъ Іудейникомъ“). Въ этой апологіи Трифонъ является представителемъ іудейскихъ воззрѣній, несостоятельность которыхъ опровергаетъ Іустинъ. Величественный образъ Мессіи, какъ онъ представленъ у Даниила, по мнѣнію іудеевъ, совершенно не могъ найти для себя осуществленія ни въ лицѣ, ни въ жизни, ни въ дѣятельности, ни въ смерти Іисуса Христа. Въ виду этого Іустинъ разъясняетъ, что въ ветхозавѣтныхъ писаніяхъ Мессія представляется не только окруженнымъ славой и величіемъ, но и въ уничтоженіи, которое должно предшествовать Его прославленію. Ветхозавѣтный законъ, по изъясненію св. Іустина, имѣлъ только прообразовательное значеніе въ смыслѣ подготовленія іудеевъ, а чрезъ нихъ и всего человѣчества къ принятію обѣтованнаго Мессіи. Но съ пришествіемъ Спасителя на землю, ветхозавѣтный законъ уже потерялъ свое значеніе, почему и прекратились жертвы, пророчества и царство. Народъ израильскій пересталъ быть избраннымъ Божіимъ народомъ. Его мѣсто заняли христіане—истинный народъ Божій.

¹⁾ Впрочемъ, еще раньше Іустина (около 140 г.) неизвѣстный намъ защитникъ христіанства написалъ апологетическое разсужденіе въ формѣ діалога или разговора, который ведутъ между собою христіанинъ изъ іудеевъ *Ломъ* и александрійскій іудей *Панискъ*. Это разсужденіе, такимъ образомъ, является первою христіанскою апологіею, но, къ сожалѣнію, оно не сохранилось до нашего времени. Нѣкоторые ученые авторомъ его называютъ христіанскаго апологета Аристона изъ Пеллы. Но основанія для такого мнѣнія шатки.

Іустинъ подробно излагаетъ почти всѣ ветхозавѣтныя пророчества и прообразы ¹⁾. Кромѣ Іустина слѣдуетъ упомянуть еще о двухъ христіанскихъ ученыхъ, защищавшихъ христіанство отъ нападокъ ослѣпленныхъ враждебностію іудеевъ. Это—*Тертуліанъ* (род. въ Каррагенѣ и тамъ же умершій въ санѣ

¹⁾ Въ частности Іустинъ останавливаетъ вниманіе своего собесѣдника на слѣдующихъ мѣстахъ Св. Писанія Ветхаго Завета: Ис. 51, 4, 5; Іерем. 31, 31, 32; Ис. 55, 3—5; 6, 10; 52, 10—15; 53, 1—12; 54, 1—6; 55, 3—13; 58, 1—11; Второз. 10, 16, 17; Лев. 26, 40, 41; Ис. 57, 1—4; 52, 5; 3, 9—11; 5, 18—20; Іерем. 2, 13; Лев. 20, 8; Исх. 32, 6; Второз. 32, 15; Быт. 9, 3; Второз. 32, 20; Іезек. 20, 19—26; Амос. 5, 18—27; 6, 1—7; Іерем. 7, 21, 22; Пс. 49, 1—23; Ис. 66, 1; Быт. 17, 14; Пс. 127, 6; Ис. 65, 1—3; 63, 15—19; 64, 1—12; 42, 6, 7; 10—12; 43, 1—6; 58, 13, 14; 3, 16; Пс. 13, 3; 5, 10; 139, 3; Ис. 59, 7, 8; Іерем. 4, 3, 4; 9, 25, 26; Малах. 1, 10, 12; Пс. 17, 44, 45; 18, 11; Дан. 7, 9; Пс. 119, 1; Ис. 29, 14; Пс. 119, 1—7; 71, 1—19; 23, 1—10; 119, 1; 46, 6—10; 98, 1—9; 44, 2—18; 3 Цар. 19, 10, 14, 18; Ис. 11, 2; Пс. 67, 19; Ис. 58, 6; Малах. 1, 10—12; Пс. 13, 5; Ис. 53, 1, 2; 13; 8; 7, 10—16; 8, 4; 7, 16—17; Іезек. 14, 20; Ис. 64, 23, 24; Малах. 4, 5; Числ. 27, 18; Исх. 17, 16; Ис. 39, 8; 40, 1—17; Быт. 49, 8—12; Ис. 1, 8; Зах. 9, 9; 13, 7; Пс. 113, 18; Быт. 18, 1, 2; 19, 27, 28; 18, 14; 21, 9—12; 19, 23, 24; Пс. 109, 2; 44, 7, 8; Быт. 18, 13, 14, 16, 17, 20—23, 33; 19, 1, 10, 16—25; Пс. 77, 25 Быт. 31, 10—13; 32, 22—30; 35, 6—11; Быт. 28, 10—19; Исх. 2, 23; 3, 2—4, 16; Быт. 35, 1; Притч. 8, 21—36; Быт. 1, 26—28; 3, 22; Нав. 5, 13—16; 6, 1; Ис. 53, 8; Пс. 109, 3, 4; 44, 7—12; Пс. 98, 1—7; 71, 1—5, 17—19; Зах. 12, 10; Пс. 18, 2—7; Ис. 42, 8, 5—13; 7, 10—15; 8, 4; 7, 16, 17; 53, 8; Пс. 18, 6; Ис. 35, 1—7; 33, 13—19; Іерем. 11, 19; Пс. 95, 10; 1—13; Второз. 31, 16—18; Исх. 20, 21, 22; 23, 20, 21; Ис. 6, 8; Дан. 7, 13; Ис. 53, 8; Быт. 49, 11; Ис. 9, 6; Пс. 71, 5—17; Ис. 8, 4; Іезек. 16, 3; Мх. 5, 2; Іерем. 31, 15; Ис. 29, 13, 14; 30, 1—5; Зах. 3, 1—2; Іов. 2, 1; Быт. 3, 1 и слѣд.; Исх. гл. 7 в 8; Пс. 95, 5; Ис. 65, 17—25; Быт. 2, 17; Іезек. 3, 17—19; Ис. 1, 23; Пс. 109, 1—4; Ис. 7, 14; Пс. 23, 7; 148, 1, 2; Ис. 66, 5—11; Пс. 44, 8; 1, 3; 91, 13; Исх. 15, 27; Пс. 22, 4; Ис. 11, 1—3; Пс. 67, 19; Іоан. 2, 28, 29; Пс. 2, 7; Второз. 21, 23; Ис. 53, 7, 8; Второз. 33, 13—17; Ис. 27, 1; Быт. 15, 6; Пс. 24, 10; 90, 16; Второз. 27, 26; Пс. 3, 5, 6; Ис. 65, 2; 57, 2; 53, 9; Пс. 21, 17—19; 21, 2—24; Быт. 3, 15; 11, 6; Ис. 50, 4; 53, 9; Числ. 24, 17; Зах. 6, 12; Іоан. 4, 10, 11; Мх. 4, 1—7; Пс. 127, 3; Ис. 57, 1; Исх. 12, 22; Ис. 53, 7, 6; 65, 2; 53, 1; Пс. 8, 4; Ис. 28, 16; Іерем. 2, 13; Зах. 2, 10—13; 3, 1, 2; Осн. 1, 2; Малах. 1, 10—12; 4, 1; Ис. 57, 2; 2 Цар. 7, 14—16; Ис. 52, 15; 53, 1, Пс. 71, 17; Зах. 6, 12; 12, 12, 14; Ис. 49, 6; 42, 16; 43, 10; 42, 6, 7; 49, 8; Пс. 2, 8; Ис. 14, 1; Второз. 32, 20. Ис. 42, 19; 29, 14; Іерем. 31, 27; Ис. 19, 24, 25; Іезек. 36, 12; Ис. 52, 1—4; Пс. 81, 1—8; Второз. 32, 16—28; Ис. 62, 12; Быт. 15, 6; Второз. 32, 20; Быт. 26, 4; 28, 14; 49, 10; Исх. 6, 2—4; Быт. 32, 30; 18, 1, 2, 13, 14, 16, 17; Числ. 11, 23; Второз. 3, 27; 31, 3; Быт. 19, 24; Пс. 23, 7; 109, 1; Быт. 3, 22; 19, 24; Притч. 8, 21—25; Второз. 32, 43; Ис. 66, 24; Второз. 32, 7—9.

пресвитера въ 220 г.) и епископъ Карфагенскій Фасцій Цецилій *Киприанъ* (род. въ 200 г., обезглавленъ при Валеріанѣ 14 сентября 258 г. во время гоненія). Первый написалъ книгу „Противъ іудеевъ“ (*Adversus Iudaeos*), второй—„Свидѣтельство противъ іудеевъ“ (*Testimonium adversus Iudaeos*). Въ этихъ апологіяхъ проходитъ та же главная мысль, что и у Іустина, именно, что всѣ ветхозавѣтныя пророчества исполнились во всей точности только на лицѣ Господа нашего Іисуса Христа, который поѣтому и есть обѣтованный Мессія, и что, слѣдовательно, если іудеи дѣйствительно вѣруютъ въ свои ветхозавѣтныя пророчества и данныя древнимъ патриархамъ обѣтованія, то они должны перейти въ христіанство, такъ какъ съ пришествіемъ на землю обѣтованнаго Мессіи іудейство потеряло свое прежнее значеніе. Наконецъ, противъ іудеевъ и въ защиту христіанства писалъ апологію *Лактанцій* и многіе другіе изъ восточныхъ и западныхъ ученыхъ христіанъ II—IV вѣковъ; но эти апологетическіе труды уже не представляютъ такого интереса, какъ писанія трехъ указанныхъ апологетовъ. Съ одной стороны потому, что они повторяли только мысли предшественниковъ, а съ другой стороны потому, что явился болѣе сильный и болѣе ожесточенный врагъ христіанства, на котораго и было направлено все вниманіе юнаго христіанскаго общества.

Еще во второй половинѣ 1-го вѣка проявило свою крайнюю враждебность къ христіанской религіи греко-римское язычество. И эта враждебность со стороны грубаго язычества совершенно понятна: христіанство и язычество это—двѣ религіи, которыя не имѣютъ между собою ничего общаго, безусловно одна другой противоположны и взаимно одна другую исключаютъ въ такой степени, что рядомъ онѣ нигдѣ и никогда не могли бы существовать, какъ не примиримо—противоположныя и враждебныя силы. Могъ ли грубый, чувственный, развратный язычникъ, взроспій въ понятіяхъ политеистической религіи, увидѣть истину въ христіанскомъ ученіи о единомъ Богѣ, Существѣ чисто-духовномъ, невидимомъ, но личномъ, всевѣдущемъ, вездѣсущемъ и всемогущемъ, о личномъ безсмертіи челоѣческой души, о любви, самопожертвованіи, кротости, воз-

держаніи, терпѣніи, безропотномъ перенесеніи обидъ и скорбей, а главное о распятомъ Богочеловѣкѣ, Который умеръ для того, чтобы всѣмъ даровать вѣчную жизнь? Не было ли это ученіе, съ его точки зрѣнія, „безуміемъ“ или простою химерою? Въ эпоху императоровъ Римское государство находило свою главную опору въ своей національной религіи; а между тѣмъ христіане проповѣдывали всеобщую, универсальную, міровую и абсолютную религію, не хотѣли служить идоламъ, не воскуряли фиміама истукану императора, отказывались воздавать императору божескія почести, клясться его гениемъ,—что было обязанностію каждаго римскаго подданнаго. А это поведение христіанъ, съ точки зрѣнія римскаго язычества, было уже тяжкимъ государственнымъ преступленіемъ—*Crimen laesae Majestatis* и вмѣстѣ съ тѣмъ *Crimen laesae publicae religionis* (преступленіемъ противъ величества и противъ общественной религіи). Вотъ почему самыя жестокія гоненія, которыя были воздвигнуты противъ христіанъ римскимъ правительствомъ, римскимъ язычникамъ казались только дѣломъ справедливаго возмездія и не возбуждали въ нихъ ни ужаса, ни сожалѣнія. Но не одно правительство, а всѣ вообще римскіе язычники, съ своей точки зрѣнія, имѣли основаніе враждовать противъ христіанской религіи, грозившей разрушеніемъ всему язычеству,—языческому государству, религіи, нравамъ, обычаямъ,—словомъ—всей языческой жизни. Философы и ученые относились къ „новому ученію“ съ презрѣніемъ; по ихъ мнѣнію, только рыбаки, невѣжественные галилеяне могли проповѣдывать такую „невѣжественную“ философію, какъ христіанское ученіе о крестѣ, распятомъ Богѣ, искупленіи, любви, всепрощеніи. А между тѣмъ христіанство объявляло себя не только наивысшею философіею, разрѣшавшею всѣ важнѣйшіе вопросы бытія и мышленія, но и философіею единственно истинною, философіею неба, какъ по своему происхожденію, такъ и по своей достоинствѣ. Языческіе жрецы враждовали противъ христіанства потому, что оно только себя объявляло истинною религіею, а ихъ религію признавало ложною, не истинною, не имѣющею права на существованіе... Знатные и богатые римляне не могли имѣть сочувствія къ религіи, которая осуждаетъ эгоистическое

пользованіе богатствомъ,—осуждаетъ роскошь, развратъ, чувственныя удовольствія; религія, проповѣдующая о постѣ, воздержаніи, скромности, терпѣніи, по ихъ мнѣнію, прилична лишь ремесленникамъ и рабамъ, той презрѣнной толпѣ людей, которая, кромѣ преслѣдованія, ничего болѣе не заслуживаетъ. Простой народъ не любилъ христіанъ за то, что своею жизнію они отчуждались отъ него, не принимали участія въ его религіозныхъ и государственныхъ торжествахъ, пиршествахъ, оргіяхъ, зрѣлищахъ, и потому казались какими-то „человѣконенавистниками“.

И вотъ, кромѣ ужаснѣйшихъ гоненій на христіанъ со стороны римскаго правительства, враждебность римскаго язычества противъ христіанской религіи проявилась во всякаго рода обвиненіяхъ, клеветахъ, поношеніяхъ... Исполнилось надъ христіанами слово Спасителя: „И будете ненавидимы всѣми за имя Мое“ (Мѣ. 10, 22). Христіанъ обвиняла римская толпа въ самыхъ ужасныхъ преступленіяхъ: политической неблагонадежности, отсутствіи патріотизма, мятежности противъ законовъ и правительства, грубомъ упрямствѣ и неповиновеніи, въ принадлежности къ тайному преступному союзу, вступленіе въ который сопровождалось страшными клятвами и безчеловѣчными обрядами, въ безбожіи, глупомъ суевѣріи, тупоуміи, развратной и безнравственной жизни, человѣконенавистничествѣ, наконецъ, даже въ дѣтоубійствѣ и людоубійствѣ. Кромѣ ужасныхъ пытокъ и мученій, какія только могла измыслить грубая фантазія римскаго языческаго солдата, христіанъ преслѣдовали всевозможными насмѣшками, ѣдкими сарказмами, грубыми карриатурами; особенно старались подвергать самому рѣзкому поруганію то, что составляло для христіанъ предметъ почитанія и глубочайшаго благоговѣнія. По свидѣтельству Тертулліана, христіанъ обвиняли даже въ боготвореніи ослиной головы. Онъ упоминаетъ о фигурѣ съ подкованной ногой, въ тогѣ, съ книгою въ рукахъ и длинными ослиными ушами, подъ которой было написано: „Богъ христіанъ, Онокоитъ“. Недавно въ Римѣ въ развалинахъ одного изъ императорскихъ дворцовъ этой эпохи было найдено на стѣнѣ грубое изображеніе распятаго человѣка съ ослиной головой и стоящаго на

колѣняхъ римскаго солдата съ надписью: „Анаксаменъ молится своему богу“. Повятно послѣ этого, почему римляне нерѣдко называли христіанъ презрѣннымъ именемъ—*Asinatii*!

Христіанскіе мученики, эти первые и естественные апологеты христіанства, и предъ судьями, и предъ своими мучителями почти всегда старались оправдать христіанство отъ взводимой на него клеветы и ложныхъ обвиненій. „Кто любитъ императора,—спрашивали они,—болѣе, чѣмъ христіане? Мы непрестанно молимся за него, прося ему долгой жизни, справедливаго управленія своими народами, молимся о мирѣ, въ его царствованіе, о благополучіи его войска и всего земного круга; но жертва въ честь его не можетъ быть ни требуема, ни приносима. Ибо кто смѣетъ оказывать человѣку божескую честь?“ Оправдывались христіанскіе мученики и отъ всѣхъ другихъ обвиненій и клеветъ, которыя были на нихъ взводимы. Но, къ сожалѣнію, ихъ голосъ оставался не выслушаннымъ. Разъяренная толпа, бывшая не въ силахъ понять возвышеннаго ученія и чистой нравственной жизни христіанъ, кричала одно: „Долой атеистовъ! долой безбожниковъ! смерть человѣконенавистникамъ и врагамъ императора! Они не имѣютъ права на существованіе! Они стоятъ внѣ охраны закона! Христіанъ огню! Христіанъ—львамъ! И мы посмотримъ, воскреснутъ ли они!“

Въ это время въ числѣ бѣдствующихъ христіанъ уже находились люди, получившіе серьезное научное образованіе, ничѣмъ не уступавшіе современнымъ языческимъ ученымъ. Эти мужи, извѣстные подъ именемъ христіанскихъ апологетовъ, рѣшились вести борьбу съ язычествомъ на литературномъ поприщѣ. Въ защиту христіанства они писали апологіи какъ для представленія императорамъ и римскому сенату, такъ и для распространенія ихъ среди римскихъ язычниковъ. Содержаніе этихъ апологій составляли съ одной стороны—просьба обращенная къ императору и сенату, о томъ чтобы съ христіанами поступали по требованію закона и справедливости, а съ другой—защита христіанства отъ взводимыхъ на него ложныхъ обвиненій и всевозможной клеветы,—и выясненіе внутренняго высокаго достоинства его. Монотеизмъ, безукоризненная нравственность, чистота жизни, исполненіе пророчествъ и обѣтованій,—вотъ

на что обращено было особенное вниманіе въ борьбѣ съ языческимъ политеизмомъ и нравственною распущенностію. На эту положительную сторону въ христіанствѣ опиралась и христіанская апологетика того времени.

Первое мѣсто между христіанскими апологетами этого времени несомнѣнно должно принадлежать упомянутому уже выше св. мученику *Іустину Философу*. Обратившись въ христіанство, Іустинъ рѣшился посвятить его защитѣ свои познанія и свои природныя дарованія. Мы уже знаемъ о его апологіи христіанства противъ іудейства—въ „Разговорѣ съ Трифономъ Іудеяниномъ“. Но онъ не ограничилъ этимъ своей дѣятельности. Онъ поставилъ свою задачу гораздо шире, рѣшившись выступить на защиту христіанской религіи и противъ римскаго язычества. Онъ отправился въ Римъ и, какъ удостоенный философской мантіи, открылъ тамъ собственную философскую школу, въ которой въ первый разъ была раскрываема истинная христіанская философія съ опроверженіемъ всей ложной языческой мудрости. Эта школа пользовалась большою популярностію и ее посѣщали весьма многіе слушатели. Кромѣ изложенія положительнаго ученія, Іустинъ много имѣлъ въ Римѣ диспутовъ съ различными христіанскими еретиками и языческими философами. Изъ послѣднихъ онъ нажилъ себѣ довольно сильнаго и опаснаго врага въ лицѣ Кресцента. Здѣсь же онъ написалъ нѣсколько апологій въ защиту христіанъ, изъ которыхъ до насъ дошли впрочемъ только три: 1) 'Απολογία πρώτη ὑπὲρ χριστιανῶν; 2) 'Απολογία δευτέρα ὑπὲρ χριστιανῶν и 3) Λόγος παρανητικός πρὸς Ἑλλήνας ¹⁾.

Первая апологія, наиболѣе для насъ интересная, состоящая изъ 66 главъ, въ 150 году была написана на имя императора Антонина, его сыновей, римскаго сената и римскаго народа; она имѣла своимъ послѣдствіемъ прекращеніе гоненія на христіанъ во все остальное время царствованія императора Антонина. Въ ней Іустинъ прежде всего требуетъ отъ императора справедливости для христіанъ. „Отъ имени несправедливо ненавидимыхъ и гонимыхъ передаю я, Іустинъ, одинъ изъ нихъ,

¹⁾ Кромѣ того у нѣкоторыхъ изъ древнихъ писателей указывается еще на книгу Іустина—*Πόσις*, но, къ сожалѣнію, она не дошла до насъ.

эту рѣчь и челобитную. Вы слышите, какъ насъ повсюду называютъ благочестивыми и филосогами, хранителями справедливости и любителями ученія. Но если вы дѣйствительно таковы, то это будетъ видно. Мы предстали предъ вами не съ тѣмъ, чтобы льстить вамъ этимъ писаніемъ или говорить угодное вамъ, но просить, чтобы вы судили насъ по строгому и тщательному изслѣдованію, а не руководствовались предубѣжденіемъ или человѣкоугодничествомъ, не увлекаясь неразумнымъ порывомъ или давнею, распространенною среди насъ, худою о насъ молвою. Черезъ это вы произнесли бы приговоръ только противъ самихъ себя. Что касается насъ, то мы убѣждены, что ни отъ кого не можемъ потерпѣть зла, если не будемъ обвинены въ преступленіи. Вы можете умерщвлять насъ, но никогда не можете причинить намъ зла. Эту просьбу никто не долженъ считать неразумною или дерзкою. Мы просимъ, чтобы направленное противъ насъ обвиненіе сначала было подвергаемо изслѣдованію, и чтобы только послѣ этого насъ наказывали по заслугѣ. Но если окажется, что противъ насъ ничего нельзя указать, то здоровое чувство запрещаетъ, чтобы вы, по дурному только слуху, причиняли несправедливость невиннымъ или скорѣе самимъ себѣ, такъ какъ тогда вы легко можете оказаться такими, которые дѣйствуютъ не по справедливости, но по срасти“.

Послѣ этого Іустинъ уже переходитъ къ оправданію христіанъ отъ взводимыхъ на него обвиненій и укоризнъ. „Насъ обзываютъ безбожниками, говоритъ онъ; сознаемся, что мы безбожники въ отношеніи къ мнимымъ богамъ; но не въ отношеніи къ Богу истиннѣйшему, Отцу справедливости и всѣхъ остальныхъ добродѣтелей. Мы чтимъ благоговѣйнымъ поклоненіемъ Его и Его Сына, а равно и Духъ пророчесвенный; воздаемъ сію почесть словомъ и истиною, открыто преподавая всякому, желающему поучиться, то, чему сами научены“.

На обвиненіе христіанъ въ безчестности и скрытности Іустинъ отвѣчаетъ такимъ образомъ: „въ нашей волѣ отречься при допросахъ, только мы не хотимъ жить обманомъ; мы желаемъ вѣчной и чистой жизни, мы стремимся къ пребыванію съ Богомъ“.

По поводу обвиненія христіанъ въ отсутствіи патріотизма и вѣрности онъ говоритъ слѣдующее: „когда вы слышите, что мы ожидаемъ царства, то напрасно думаете, что мы говоримъ о какомъ либо царствѣ земномъ, между тѣмъ какъ мы говоримъ о царствованіи съ Богомъ; это видно изъ того, что при допросѣ мы признаемся, что мы христіане, хотя знаемъ, что намъ за то предлежитъ смертная казнь. Что же касается до общественнаго спокойствія, то содѣйствуемъ и способствуемъ къ тому болѣе всѣхъ людей, ибо мы вѣруемъ, что никто не можетъ скрыться отъ очей Господа, ни злодѣй, ни корыстолюбецъ, ни злоумышленникъ, ни праведный, и что Господь воздастъ намъ по дѣламъ нашимъ вѣчное мученіе или спасеніе;—между тѣмъ какъ язычники знаютъ, что отъ васъ, какъ людей, можно скрыть преступленія. Мы вездѣ стараемся прежде всего платить подати и повинности поставленнымъ отъ васъ сборщикамъ, ибо такова заповѣдь Христа. Мы поклоняемся единому Богу; но въ другихъ отношеніяхъ и вамъ охотно служимъ, признавая васъ царями и правителями людей, и молясь о томъ, чтобы вы, при царской власти, одарены были и мудростію“.

Довольно подробно и обстоятельно разсуждаетъ Иустинъ такъ же и о томъ, почему христіане не могутъ подобно язычникамъ приносить кровавыхъ жертвъ; а по поводу клеветы, будто бы на своихъ богослужебныхъ собраніяхъ христіане предаются постыднымъ оргіямъ и дикому разврату, онъ откровенно разсказываетъ, какъ происходитъ у христіанъ богослуженіе. „Въ день воскресный, называемый днемъ солнца,—говоритъ онъ,—бываетъ собраніе всѣхъ, которые живутъ въ городахъ или селеніяхъ, и тамъ читаются писанія апостоловъ или книги пророковъ, пока у насъ имѣется для того время. Затѣмъ, по окончаніи чтенія, предстоятель обращается къ собранію съ словомъ назиданія и увѣщанія ревностно подражать тѣмъ славнымъ примѣрамъ. Послѣ этого мы всѣ вмѣстѣ встаемъ и возносимъ наши молитвы, а по совершеніи молитвы приносится хлѣбъ, вино и вода и предстоятель, по возможности, совершаетъ надъ ними молитвы и благодаренія. Собраніе отвѣчаетъ возглашеніемъ „аминь“ и затѣмъ происходитъ раздаваніе освященныхъ даровъ, которые принимаетъ всякій присутствующій,

а отсутствующимъ разносятся діаконами. Состоятельные и благорасположенные люди удѣляютъ каждый по своему желанію, и собранные дары передаются настоятелю, который оказываетъ ими помощь вдовамъ и сиротамъ, равно какъ подверженнымъ болѣзни и заключеннымъ въ темницахъ, кратко всѣмъ нуждающимся. Мы собираемся въ день воскресный въ воспоминаніе того, что Богъ сотворилъ міръ, и что въ этотъ день Иисусъ Христосъ воскресъ изъ мертвыхъ“.

Въ частности о таинствѣ причащенія Іустинъ замѣчаетъ: „мы не принимаемъ пищу сію какъ простой хлѣбъ и вино; но мы научены и вѣруемъ, что пища сія, надъ которой произнесено благодареніе, при посредствѣ молитвы слова Христа, по предложеніи питающая нашу кровь и плоть, есть кровь и плоть Самаго воплотившагося Иисуса“.

Кромѣ того, Іустинъ откровенно рассказываетъ о томъ, какъ совершается у христіанъ таинство крещенія, молитвы за согрѣшившаго и т. д.

Вторая апологія, написанная Іустиномъ по поводу казни нѣсколькихъ христіанъ, была подана имъ уже сыну Антонина, философу—императору Марку Аврелію. Въ ней онъ обращается къ императору, сенату и ко всему народу римскому и, рассказавъ со всею откровенностію, какъ язычники подвергаютъ ужаснымъ пыткамъ рабовъ, женщинъ и дѣтей, чтобы только вынудить отъ нихъ различныя обвиненія христіанъ, онъ старается убѣдить римское правительство въ томъ; что несправедливо преслѣдовать невинныхъ христіанъ за то только, что они христіане, т. е., за одну ихъ вѣру. Въ этой апологіи замѣчательно то мѣсто, гдѣ Іустинъ наглядно показываетъ, какая могущественная, нравственно-возражающая сила присуща христіанской религіи. „Мы, служившіе нѣкогда похоти,—говоритъ онъ,—теперь стремимся къ нравственной чистотѣ. Мы, нѣкогда занимавшіеся волшебствомъ, теперь посвятили себя благому и вѣчному Богу. Мы, болѣе всего нѣкогда предававшіеся денежной корысти, теперь дѣлимся всѣмъ, что только есть у насъ, со всѣми и раздаемъ каждому нуждающемуся. Мы, нѣкогда ненавидѣвшіе и убивавшіе другъ друга, не хотѣвшіе принять въ свой домъ никого

изъ принадлежащихъ къ чужимъ народамъ вслѣдствіе различія въ нравахъ, послѣ явленія Христа отнюдь не смущаемся жить съ ними вмѣстѣ. Мы молимся за своихъ враговъ, стараемся убѣдить ненавидящихъ насъ напрасно, чтобы они жили по славному ученію Христа и чрезъ то могли достигнуть радостной надежды и получить все то, чего и мы ожидаемъ отъ всемогущаго Бога“.

Кромѣ св. Іустина Мученика, изъ христіанскихъ апологетовъ этого времени здѣсь слѣдуетъ назвать еще *Татіана, Авиногора Ливискаго, Теофила Антіохійскаго, Ермія, Мелитона Сардійскаго, Минуція Феликса, Тертуліана и Кипріана.*

Татіанъ, родомъ изъ Ассиріи, ученикъ св. Іустина Мученика; послѣ многихъ путешествій прибывъ въ Римъ, онъ случайно познакомился съ Св. Писаніемъ, а высоконравственная жизнь первенствующихъ христіанъ рѣшительно убѣдила его въ истинности Божественнаго Откровенія и онъ сталъ христіаниномъ. Отъ него дошла до насъ только одна апологія ¹⁾, написанная въ защиту несправедливо преслѣдуемыхъ христіанъ,—*Πρὸς Ἑλληνας*—(рѣчь къ элинамъ). Въ ней *Татіанъ* старается показать рѣшительное превосходство христіанства предъ язычествомъ. Она составлена вскорѣ по обращеніи *Татіана* въ христіанство, около 170 года и раздѣляется на 42 главы. Ея содержаніе составляетъ разсужденіе: 1) „о неосновательной враждебности элиновъ къ варварамъ“, отъ которыхъ они заимствовали многое; о бесполезности и вредѣ греческой философіи даже въ лицѣ такихъ философовъ, какъ *Диогенъ, Аристиппъ, Платонъ, Аристотель, Гераклитъ, Эврипидъ, Зенонъ, Эмпедокль, Ферекидъ, Пифагоръ, и Кратесъ*; 2) изложеніе христіанскаго ученія о единомъ Богѣ—Творцѣ невидимомъ и непостижимомъ, о рожденномъ изъ его существа прежде вѣкъ Словѣ, о сотвореніи міра, ангеловъ и человѣка, ихъ паденіи, способѣ возстанія падшаго человѣка и о воскресе-

¹⁾ Впрочемъ, по свидѣтельству *Евсевія* и *Иеронима*, *Татіанъ* написалъ много книгъ, которыя, къ сожалѣнію, до насъ не дошли. Даже, и самъ *Татіанъ* говоритъ, что онъ написалъ, напр., сочиненіе „о животныхъ“. *Климентъ Александрійскій* приписываетъ ему книгу „о совершенствѣ по ученію Спасителя“,—*Евсевій*—„книгу вопросовъ“ и сводъ евангелій.

сенія тѣла,—и указаніе на превосходство этого ученія предъ ученіемъ язычества; 3) изображеніе высоконравственной жизни христіанъ и грубо-чувственной жизни язычниковъ, наконецъ, 4) приведеніе свидѣтельствъ о древности Божественнаго Откровенія. Кромѣ защиты христіанъ отъ несправедливыхъ преслѣдованій и клеветы въ апологій Татіана обращаютъ на себя вниманіе: 1) доказательство бытія Божія изъ цѣлесообразно устроеннаго міра; 2) разсужденіе о безсмертіи души; 3) указаніе на то, что христіанская проповѣдь о воплощеніи Бога не должна казаться странною грекамъ, допускающимъ для боговъ возможность явленія на землѣ въ человѣческихъ тѣлахъ и 4) доказательство, что Моисей древнѣе Трои не менѣе, какъ на четыреста лѣтъ, древнѣе Гомера и всѣхъ писателей, жившихъ раньше Гомера,—при чемъ приводится свидѣтельство о Моисеѣ изъ точныхъ историческихъ записокъ египетскаго жреца Птолемея. Будучи убѣжденнымъ въ истинности христіанской жизни и видя превосходство христіанства не только надъ жизнью, но и надъ философіею язычниковъ, Татіанъ какъ бы невольно ставитъ вопросъ: „Зачѣмъ же вы, эллины, какъ въ кулачномъ бою, хотите возбудить противъ насъ общественныя власти? За что я подвергаюсь ненависти, какъ самый преступный человѣкъ, если не хочу пользоваться учрежденіями вѣкоторыхъ? Велитъ ли царь платить подати? я готовъ. Велитъ ли господинъ служить и повиноваться? я признаю себя рабомъ. Ибо человѣка нужно почитать по человѣчески; но бояться нужно только Бога, Котораго нельзя видѣть человѣческими глазами и выразить никакимъ искусствомъ. Если мнѣ велеть отвергнуться Его, въ этомъ только не послушаюсь и скорѣе умру,—чѣмъ покажу себя лжецомъ и неблагодарнымъ“. „Мы не ѣдимъ человѣческаго мяса: вы жесвидѣствуете, когда говорите такъ“. При такой убѣжденности Татіана въ правотѣ своего вѣрованія и жизни, совершенно естественнымъ является его обращеніе къ греческимъ язычникамъ: „Вы не отвергаете скинянина Анахоренса и не считаете низкимъ учиться у тѣхъ, которые слѣдуютъ законоположенію варваровъ. Примите наши догматы по крайней мѣрѣ такъ, какъ вы принимаете астрономическія предсказанія Вавилонянъ, послушайте

нашихъ словъ, какъ вы слушаете пророчествующаго дуба. Последнее, о чемъ мы упомянули,—продѣлки изступленныхъ демоновъ; а ваше ученіе такъ высоко, что міръ не можетъ обнять его“. Къ сожалѣнію, въ послѣдствіи самъ Татіанъ былъ увлеченъ гностическимъ лжеученіемъ, которое онъ и распространялъ вмѣстѣ съ Вардесаномъ въ Сиріи и Египтѣ.

Афинагоръ философъ, жившій во 2-мъ вѣкѣ въ Александріи, принадлежалъ къ почитателямъ Платоновой философіи. Еще будучи язычникомъ, онъ по свидѣтельству Филиппа Сидета, занялся серьезнымъ изученіемъ книгъ Св. Писанія съ тѣмъ, чтобы опровергнуть содержащееся въ немъ ученіе, но истина христіанской религіи оказалась настолько несомнѣнною, что онъ самъ не могъ не признать ея. Ставши христіаниномъ по глубокому убѣжденію, онъ рѣшился посвятить себя его защитѣ отъ нападеній и преслѣдованій со стороны язычниковъ. Ему принадлежатъ двѣ апологіи: 1) *Πρόσθετα πρὸς χριστιανῶν* (просьба за христіанъ) въ 37 главахъ, написана около 166 или 177 года и 2) *Περὶ ἀναστάσεως νεκρῶν* (о воскресеніи мертвыхъ) въ 25 главахъ. Первая апологія была написана по поводу тѣхъ ужасныхъ гоненій, которыя были воздвигнуты въ царствованіе императора Марка Аврелія. Этому императору она была и подана. Упомянувъ прежде всего о томъ, что въ Римской имперіи всѣ народы свободно исповѣдуютъ свои религіи въ большинствѣ случаевъ даже вредныя и безнравственныя. Афинагоръ указываетъ Марку Аврелію и сыну его Коммоду на то, что лишь христіанъ ненавидятъ и при томъ за одно имя. Затѣмъ прося къ христіанамъ одной справедливости и законнаго суда, онъ приступаетъ къ оправданію христіанъ отъ взводимыхъ на нихъ ложныхъ обвиненій. „Насъ обвиняютъ,—говоритъ онъ,—въ трехъ преступленіяхъ: въ безбожій, въ яденіи человѣческаго мяса, подобно Тіесту, въ гнусныхъ кровосмѣшеніяхъ Эдиповскихъ. Но если это правда, не щадите ни какого пола и возраста, наказывайте безъ мѣры преступленія, совершенно истребите насъ съ женами и дѣтьми, если кто-нибудь изъ христіанъ живетъ на подобіе звѣрей“. Послѣ этого Афинагоръ опровергаетъ эти обвиненія во всѣхъ подробностяхъ, каждое отдѣльно, въ самой увлекательной формѣ изло-

женія. Особенно прекрасно раскрыта у него ложь языческихъ религій, почему и философы, не удовлетворяясь ими, видѣли себя вынужденными искать единого истиннаго Бога. Вообще же апологетъ убѣждаетъ гонителей обратить вниманіе на самую жизнь христіанъ, которая доказываетъ лучше всего, что ученіе ихъ истинно и что образованные гонители поступаютъ несправедливо, преслѣдуя людей за исповѣданіе истины. „У насъ“,—говоритъ онъ,—вы можете найти людей необразованныхъ, рабочихъ и старыхъ женщинъ, которые не будучи въ состояніи даже доказать словами спасительнаго вліянія христіанскаго ученія, въ то же время доказываютъ спасительное вліяніе вытекающаго изъ него настроенія дѣлами“. Наконецъ, нельзя не отмѣтить того, что Аѳинагоръ прекрасно разъясняетъ языческимъ императорамъ ученіе христіанское о Пресв. Троицѣ и преимущественно о Сынѣ Божіемъ или Логосѣ.—Другая апологія о воскресеніи мертвыхъ была написана въ отвѣтъ на возраженіе невѣрующихъ въ эту истину языческихъ философовъ. Въ ней съ особенною убѣдительностію раскрывается та основная истина Божественнаго Откровенія, что смерть есть только конецъ страданій, но не жизни человѣческой, и что за гробомъ начинается новая и вѣчная жизнь. Эта апологія раздѣляется на двѣ части: 1) опроверженіе возраженій противъ возможности воскресенія и 2) положительное раскрытіе ученія о воскресеніи, которое утверждается а) на самой цѣли человѣческой жизни; б) на свойствѣхъ человѣческой природы и в) на необходимости полнаго возмездія за добродѣтели и пороки. Изъ возраженій противъ возможности воскресенія мертвыхъ Аѳинагоръ рѣшаетъ главнымъ образомъ слѣдующее: какимъ образомъ могутъ воскреснуть тѣла съѣденныя животными?

Феофилъ Антиохійскій, бывшій сначала язычникомъ и получившій отличное ученое образованіе, впоследствии, убѣдившись въ истинности христіанской религій, подобно Іустину, Татіану и Аѳинагору чрезъ изученіе Св. Писанія, принявъ крещеніе и даже былъ поставленъ по смерти Эроса, пятаго епископа антиохійскаго, его преемникомъ; отъ него до насъ дошло одно апологетическое посланіе *Πρὸς Ἀυτολόχον* (къ Автолику)—въ трехъ книгахъ. Въ первой книгѣ Феофилъ раскры-

ваетъ христіанское ученіе о Богѣ и воскресеніи мертвыхъ; во второй—разоблачаетъ ложь язычества и показываетъ преимущество предъ нимъ Божественнаго Откровенія; въ третьей—защищаетъ христіанъ отъ взводимой на нихъ клеветы и обвиненія въ безнравственности, а также доказываетъ глубокую древность Божественнаго Откровенія. По поводу обвиненія христіанъ въ непочтительности къ императору Теофілѣ говоритъ: „Я готовъ почитать императора, но не тѣмъ, что я молюсь ему, а тѣмъ, что я молюсь за него. Только истинному Богу молюсь я, зная, что императоръ поставленъ отъ Него. Ты, быть можетъ, спросишь: зачѣмъ ты не молишься императору? Я отвѣчаю: потому, что онъ существуетъ не для того, чтобы ему молиться, а для того, чтобы почитать его законнымъ образомъ. Ибо онъ не Богъ, а человѣкъ, поставленный Богомъ не для того, чтобы боготворить его, но чтобы судить справедливо“.

Ерміи—христіанскій философъ и апологетъ—около 200 г. написалъ свое сочиненіе *Διατριβή τῶν ἕξω φιλοσόφων* (осмѣяніе языческихъ философовъ) въ 10 главахъ; въ немъ онъ указываетъ на заблужденія языческихъ философовъ особенно въ тѣхъ пунктахъ, въ которыхъ философія расходится съ ученіемъ Божественнаго Откровенія. Цѣль этого живого и остроумнаго разсужденія самъ Ерміи опредѣляетъ такимъ образомъ: „все это я высказалъ съ тою цѣлію, чтобы видно было, какъ философы противорѣчатъ другъ другу въ мнѣніяхъ, какъ изслѣдованія ихъ теряются въ безконечности, ни на чемъ не останавливаясь, и какъ недостижима и бесполезна цѣль ихъ усилій, не оправдываемая ни очевидностію, ни здравымъ разумомъ“. И справедливость требуетъ сказать, что Ерміи вполнѣ достигъ того, чего хотѣлъ. Для примѣра приводимъ его сопоставленіе философскихъ мнѣній о душѣ человѣка. „Одни изъ философовъ,—говоритъ онъ,—душу человѣческую признаютъ за огонь, какъ Демокритъ; другіе—за воздухъ, какъ стоики; иные за умъ, иные за движеніе, какъ Гераклитъ; другіе—за испареніе, другіе за силу, истекающую изъ звѣздъ, другіе—за число, одаренное силою движенія, какъ Пифагоръ; иные—за воду раждающую, какъ Гиппонъ, иные—за стихію изъ стихій, иные—за гармонию, какъ Динархъ, иные—за кровь, какъ Критій, иные—за

духъ, иные—за единицу, какъ Пивагоръ; древніе также думаютъ различно. Сколько мнѣній объ этомъ предметѣ! Сколько разсужденій философовъ и софистовъ, которые больше между собою спорятъ, чѣмъ находятъ истину!... Далѣе одни говорятъ, что природа души безсмертна, другіе что она смертна, третьи — что она существуетъ на короткое время; одни низводятъ ее въ состояніе животныхъ, другіе разлагаютъ въ атомы; одни утверждаютъ, что она переходитъ въ тѣла природы, другіе назначаютъ ей такое странствованіе въ продолженіе трехъ тысячъ лѣтъ: тѣ, которые сами не живутъ и ста лѣтъ, обѣщаютъ душѣ три тысячи лѣтъ существованія! Какъ назвать эти мнѣнія? Не химерою ли, какъ мнѣ кажется, или глупостію, или безуміемъ, или нелѣпостію, или всѣмъ этимъ вмѣстѣ? Если они нашли какую нибудь истину, то пусть бы они одинаково мыслили, или говорили согласно другъ съ другомъ: тогда и я охотно соглашусь съ ними. Но когда они разрываютъ, такъ сказать, душу, превращаютъ ее—одинъ въ такое естество, другой въ другое, и подвергаютъ различнымъ преобразованіямъ вещественнымъ: признаюсь, такія превращенія порождаютъ во мнѣ отвращеніе. То я безсмертенъ, и радуюсь; то я смертенъ, и плачу; то разлагаютъ меня на атомы: я становлюсь водою, становлюсь воздухомъ, становлюсь огнемъ; то я не воздухъ и не огонь, но меня дѣлаютъ звѣремъ, или превращаютъ въ рыбу, и я дѣлаюсь братомъ дельфиновъ. Смотри на себя, я прихожу въ ужасъ отъ своего тѣла, не знаю, какъ и назвать его, человѣкомъ ли, или собакой, или волкомъ, или быкомъ, или птицей, или змѣемъ, или дракономъ или химерою. Тѣ любители мудрости превращаютъ меня во всякаго рода животныхъ, въ земныхъ, водяныхъ, летающихъ, многовидныхъ, дикихъ или домашнихъ, нѣмыхъ или издающихъ звуки, бессловесныхъ или разумныхъ. Я плаваю, летаю, парю въ воздухѣ, пресмыкаюсь, бѣгаю, сижу. Является наконецъ Эмпедоклъ, и дѣлаетъ изъ меня растеніе⁴. Въ такомъ же сопоставленіи проводитъ Ерміи мнѣнія философовъ о началѣ міра, о богахъ и т. д.

Профессоръ богословія, *Прот. Т. Буткевичъ*.

(Продолженіе будетъ).

„РЕНАНЪ ПРЕДЪ СУДОМЪ НАУКИ“

О. ВЛАДИМИРА ГЕТТЕ.

(Или опроверженіе на выдуманную Э. Ренаномъ жизнь Иисуса Христа).

(Продолженіе *).

VIII.

Достоинство евангелія св. Луки, по мнѣнію нашего противника, *значительно ниже*, остальныхъ евангелій (стр. XXXIX). Однако же самъ св. Лука утверждаетъ, что онъ писалъ его на основаніи рассказовъ свидѣтелей очевидцевъ. А, по Ренану, другія евангелія суть дѣло слянія, совершенное неизвѣстно кѣмъ, но во всякомъ случаѣ многими, прибавившими апокрифическія легенды къ первоначальнымъ повѣствованіямъ. Если это такъ, то очевидно, что евангеліе Луки, составленное человекомъ извѣстнымъ и почтеннымъ, представляетъ болѣе гарантій, чѣмъ рапсодіи, въ которыхъ *басни* перемежшаны съ *достоверными фактами*. Однако же, знаменитый академикъ, посредствомъ діалектической ловкости, ужъ слишкомъ расточительной, не усволяетъ евангелію св. Луки достоинства такого же, какъ остальныхъ. Онъ сей-часъ скажетъ почему. Прежде всего потому, что „нѣкоторыя изреченія (Иисуса) доведены до крайности и переиначены“ (*тамъ-же*). Подтверженіе этого доказательства въ примѣчаніи къ ст. 26 главы XIV представляется въ слѣдующемъ видѣ: „Правила апостольскаго посланничества (гл. X) отличаются у него исключительнымъ характеромъ экзальтированности“. Разсмотримъ это доказательство. Въ главѣ XIV,

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ № 18, за 1898 г.

ст. 26 читаемъ: „Если кто приходитъ ко Мнѣ, и не возненавидитъ отца своего, и матери, и жены, и дѣтей, и братьевъ, и сестеръ, а притомъ и самой жизни своей, тотъ не можетъ быть Моимъ ученикомъ“. Христіанская церковь всегда толковала это изреченіе въ слѣдующемъ смыслѣ: для исполненія *исключительно* посольства въ дѣлѣ распространенія евангелія, среди опасностей, комни проповѣданіе должно быть окружено, требуется безусловное самоотверженіе, которое простиралось бы до принесенія въ жертву самыхъ дорогихъ привязанностей и даже самой жизни. Такъ истолкованное, представленное св. Лукою, правило содержитъ истину, совершенно понятную и выраженную энергично. Но св. Лука не преувеличилъ ли этого правила Иисуса Христа?—Онъ столь мало преувеличилъ его, что первый евангелистъ, св. Матѳей, передаетъ его почти въ тѣхъ же выраженіяхъ: „Кто любитъ отца или мать болѣе, нежели Меня, не достоинъ Меня. И кто не беретъ креста своего, и слѣдуетъ за Мною; тотъ не достоинъ Меня“ (Мѳ. гл. X ст. 37, 38). Въ смыслѣ Матѳея, Иисусъ Христосъ хочетъ, чтобы Его предпочитали своему отцу, своей матери, своему сыну и своей дочери; чтобы рѣшались на позорную крестную смерть для слѣдованія за Нимъ. Св. Лука говоритъ ли нѣчто болѣе этого? По какому же праву Ренанъ указываетъ на это мѣсто въ доказательство того, что св. Лука *измѣнилъ* правила Иисуса Христа? что сообщаетъ имъ *исключительный характеръ экзальтированности*?

Исключительныя свойства апостольства, представленныя св. Лукою, запечатлѣны ли характеромъ *экзальтированности*, какъ утверждаетъ нашъ академикъ? Посмотримъ. Что говоритъ Иисусъ Христосъ у св. Луки (гл. X)?

„Жатвы много, а дѣлателей мало; итакъ молитѣ Господина жатвы, чтобы выслалъ дѣлателей на жатву свою. Идите; Я посылаю васъ какъ агнцевъ среди волковъ. Не берите ни мѣшка, ни сумы, ни обуви, и никого на дорогѣ не привѣтствуйте. Въ какой домъ войдете, сперва говорите: миръ дому сему. И если будетъ тамъ сынъ мира, то почиетъ на немъ миръ вашъ; а если нѣтъ, то къ вамъ возвратится. Въ домѣ же томъ оставайтесь, ѣшьте и пейте, что у нихъ есть: ибо трудящійся до-

стоинъ награды за труды свои; не переходите изъ дома въ домъ. И если прійдете въ какой городъ, и примуть васъ; ѣшьте, что вамъ предложить. И исцѣляйте находящихся въ немъ больныхъ и говорите имъ: приблизилось къ вамъ Царствіе Божіе. Если же прійдете въ какой городъ и не примуть васъ; то, вышедши на улицу, скажите: И прахъ прилипшій къ намъ отъ вашего города, отрясаемъ вамъ; однакожь знайте, что приблизилось къ вамъ Царствіе Божіе. Сказываю вамъ, что Содому въ день оный будетъ отраднѣе, нежели городу тому. Горе тебѣ, Хоразинъ! горе тебѣ, Ввесаида! ибо если бы въ Тиръ и Сидонъ явлены были силы, явленные въ васъ; то давно бы они, сидя во вретнщѣ и пеплѣ, покаялись. Но и Тиру и Сидону отраднѣе будетъ на судъ, нежели вамъ. И ты, Капернаумъ, до неба вознесшійся, до ада низвергнешься. Слушающій васъ, Меня слушаетъ, и отвергающійся васъ, Меня отвергается, а отвергающійся Меня отвергается пославшаго Меня^а.

Чтобы это повѣствованіе признать отличающимся *исключительнымъ характеромъ экзальтированности*, надобно предположить, что другіе евангелисты передаютъ его въ болѣе смягченномъ видѣ. Послушаемъ же св. Матѳея (IX, 37. 38; X, 1. 5 и слѣд.):

„Жатвы много, а дѣлателей мало. Итакъ молитесь Господина жатвы, чтобы выслалъ дѣлателей на жатву свою. И призвавъ двѣнадцать учениковъ Своихъ, Онъ далъ имъ власть надъ нечистыми духами, чтобы изгонять ихъ, и врачевать всякую болѣзнь и всякую немощь. И заповѣдалъ имъ говоря: на путь къ язычникамъ не ходите, и въ городъ Самарянскій не входите; а идите наипаче къ погибшимъ овцамъ дома Израилева. Ходя же проповѣдуйте, что приблизилось царство небесное. Больныхъ исцѣляйте, прокаженныхъ очищайте, мертвыхъ воскрешайте, бѣсовъ изгоняйте. Даромъ получили, даромъ давайте. Не берите съ собою ни золота, ни серебра, ни мѣди въ поясы свои, ни сумы на дорогу, ни двухъ одеждъ, ни обуви, ни посоха. Ибо трудящійся достоинъ пропитанія. Въ какой бы городъ или селеніе ни вошли вы, навѣдывайтесь, кто въ немъ достоинъ, и тамъ оставайтесь, пока не выйдите. А входя въ домъ, привѣтствуйте его, говоря: миръ дому сему. И если домъ будетъ достоинъ;

то миръ вашъ прійдетъ на него: если же не будетъ достоинъ; то миръ вашъ къ вамъ возвратится. А если кто не приметъ васъ, и не послушаетъ словъ вашихъ; то, выходя изъ дома, или изъ города того, оттрясите прахъ отъ ногъ вашихъ. Истинно говорю вамъ: отраднѣ будетъ землѣ Содомской и Гоморрской въ день суда, нежели городу сему. Вотъ Я посылаю васъ, какъ овецъ среди волковъ; итакъ будьте мудры, какъ змій, и просты, какъ голуби“. Иисусъ предсказываетъ вслѣдъ за тѣмъ апостоламъ затрудненія и преслѣдованія, которыя ихъ ожидаютъ, и воодушевляетъ ихъ мужествомъ для перенесенія всего этого.

Пусть сравнятъ эти два повѣствованія у св. Матѳея и св. Луки, и убѣдятся, что нѣтъ ни одной мысли у св. Луки, которой не было бы у св. Матѳея и которая не была бы выражена у этого послѣдняго даже съ большею энергіею. И если уже надобно считать одного изъ нихъ болѣе *экзальтированнымъ*, то всего скорѣе св. Матѳея, а не Луку. Какимъ же образомъ Ренанъ могъ указывать на правила апостольскаго посольства, изложенныя у св. Луки, какъ на отличающіяся *исключительнымъ характеромъ экзальтированности*? Ужъ не вслѣдствіе ли обращенія къ Хоразину и Виесаидѣ? Но обращеніе это приводится и у св. Матѳея (гл. XI, ст. 21 и слѣд.). „Горе тебѣ Хоразинъ! горе тебѣ, Виесаида! ибо если бы въ Тирѣ и Сидонѣ явлены были силы, явленныя въ васъ; то давно бы они во вретницѣ и пеплѣ покаялись. Но говорю вамъ: Тиру и Сидону отраднѣ будетъ въ день суда, нежели вамъ. И ты, Капернаумъ, до неба вознесшійся, до ада неизвергнешься; ибо если бы въ Содомѣ явлены были силы, явленныя въ тебѣ; то онъ оставался бы до сего дня. Но говорю вамъ, что землѣ Содомской отраднѣ будетъ въ день суда, нежели тебѣ“.

Очевидно, если какое обращеніе отличается *исключительнымъ характеромъ экзальтированности*, то скорѣе изложенное въ евангеліи св. Матѳея, чѣмъ въ евангеліи св. Луки. Однако Ренану угодно находить *этотъ характеръ* только въ повѣствованіи св. Луки. Почему? Онъ не удостоиваетъ насъ отвѣтомъ. Полагаемъ, что онъ очень затруднился бы указать причину сколько нибудь благовидную.

Мы распространились о двухъ первыхъ доказательствахъ, приведенныхъ въ примѣчаніи Ренаномъ, въ подтвержденіе его фантастическихъ измышленій о св. Лукѣ, съ тою цѣлію, чтобы лучше одѣвнть литературные приемы нашего писателя. То же происходитъ и съ остальными его замѣчаніями. Мы покажемъ это въ сжатомъ перечнѣ.

Св. Лука писалъ послѣ разрушенія Іерусалима. Вотъ его доказательства этого: ссылка на тексты, въ которыхъ Іисусъ предсказываетъ разрушеніе Іерусалима; въ которыхъ наставляетъ учениковъ бѣжать изъ Іерусалима, когда увидятъ его осажденнымъ; и предсказываетъ бѣдствія, угрожающія Іудеѣ.

Св. евангелистъ Лука излагаетъ пророчественныя рѣчи Іисуса Христа, какъ пророчества; слѣдовательно, онъ писалъ послѣ исполненія этихъ пророчествъ. Какъ вамъ покажется это заключеніе?

Но св. Матѳей (XXIV, 2, 15), писавшій очень рано, по мнѣнію самого Ренана, и св. Маркъ (XIII, 2, 14), столь точный относительно фактовъ и писавшій даже прежде св. Луки, какъ это тоже полагаетъ Ренанъ, приводятъ тѣ же пророчества, какъ и св. Лука. На какомъ же основаніи нашъ ученый мужъ ссылается на эти пророчества у св. Луки въ доказательство того, что этотъ евангелистъ писалъ уже послѣ совершившагося факта?

Св. Лука имѣетъ ложную идею о храмѣ; такъ какъ онъ повѣствуетъ, что Анна пророчица предавалась въ храмъ посту и покаянію; такъ какъ тамъ молятся фарисеи и мытари; такъ какъ апостолы, послѣ воскресенія, приходятъ туда славить и благодарить Бога. Итакъ, по Ренану, чтобы имѣть правильную идею о Іерусалимскомъ Храмѣ, надобно допустить, что туда не ходили ни молиться, ни преклоняться предъ Богомъ. Уже не скорѣе ли самъ Ренанъ имѣетъ ложную идею о храмѣ, а не св. Лука? Пусть прочтутъ книги Ветхаго завета по этому предмету, и тамъ найдутъ тысячи доказательствъ, что нашъ ученый академикъ, столь положительный въ своихъ обвиненіяхъ противъ св. Луки, доказываетъ этимъ лишь то, что онъ не имѣетъ даже первоначальной идеи о религіозной жизни Іудеевъ.

Св. Лука „*смаживаетъ подробности*, стараясь установить согласіе между различными повѣствованіями“ (*тамъ-же*). Въ доказательство этого онъ приводитъ стихъ 16 изъ IV главы. Что мы находимъ въ указанномъ мѣстѣ? „И пришелъ (Исусъ) въ Назаретъ, *идъ былъ воспитанъ*, и вошелъ, по обыкновенію Своему, въ день субботній въ синагогу, и всталъ читать“. Св. Лука распространяется о всѣхъ частностяхъ этого факта; онъ указываетъ мѣсто изъ Исаи, которое Исусъ объяснялъ, и заключаетъ говоря: „всѣ удивлялись словамъ, исходящимъ изъ Его устъ“.

Св. Матеей передаетъ тотъ же фактъ слѣдующимъ образомъ: „И, пришедши въ отечество свое, училъ ихъ въ синагогахъ ихъ, такъ что они изумлялись, и говорили: откуда у Него такая премудрость и силы?“ (Матѣ. XIII, 54). Св. Маркъ рассказываетъ объ этомъ слѣдующимъ образомъ: „И пришелъ въ Свое отечество; за Нимъ слѣдовали ученики Его. Когда наступила суббота; Онъ началъ учить въ синагогѣ; и многіе слышавшіе съ изумленіемъ говорили: откуда у Него это? что за премудрость дана Ему, и какъ такія чудеса совершаются руками Его?“ (Марк. VI, 1, 2).

Св. Лука приводитъ болѣе подробностей, чѣмъ св. Матеей и св. Маркъ, и нѣтъ ни одной частности у первыхъ евангелистовъ, которой не было бы у третьяго. Какая же подробность *смажена*? На этотъ разъ мы можемъ разгадать мысль Ренана. Ему хотѣлось бы, чтобы Исусъ былъ рожденъ въ Назаретѣ, а не въ Вавелемѣ. Между тѣмъ св. Лука, упоминая о Назаретѣ, говоритъ, что *тамъ Онъ былъ воспитанъ*. Поясняя св. Матеея и св. Марка согласно съ св. Лукою, надобно прійти къ заключенію, что если два первые назвали Назаретъ *отечествомъ* Исуса, то не потому, что Онъ *былъ рожденъ* тамъ, а потому что *былъ воспитанъ* тамъ. Но это толкованіе разрушаетъ состоятельность теоріи, согласно съ которой Ренанъ думаетъ, что Исусъ *былъ рожденъ* въ Назаретѣ. Именно отсюда возникаетъ упрекъ св. Лукѣ, будто онъ *смаживаетъ подробности*. Къ несчастію однако же для теоріи новаго врага Исуса, св. Матеей, назвавшій Назаретъ *отечествомъ* Исуса, утверждаетъ, что Онъ рожденъ былъ въ Вавелемѣ (гл. 11, ст.

1 и дал.). Итакъ Назаретъ былъ *отечествомъ* Исуса не потому, что Онъ былъ рожденъ тамъ, но потому, что *былъ воспитанъ* тамъ. Своими приведенными и мимо сглаженными подробностями св. Лука лишь утверждаетъ фактъ достовѣрный.

Впрочемъ, мы возвратимся еще къ факту рожденія Исуса Христа; здѣсь же мы хотѣли только оцѣнить *серьезность* упрековъ Ренана, направленныхъ противъ св. Луки.

Надобно признаться, что нельзя читать этихъ упрековъ безъ глубокаго отвращенія. Можно только сожалѣть о писателѣ, который выдаетъ себя за самаго высшаго представителя науки, и который въ то же время обнаруживаетъ въ глазахъ всѣхъ скудость своихъ познаній и иллюзію своего предубѣжденнаго ума.

Продолжимъ разборъ его нападокъ.

„Онъ (св. Лука) смягчаетъ мѣста, которыя сдѣлались затруднительными съ точки зрѣнія идеи болѣе экзальтированной божественности Исуса“ (стр. XXXIX, XL).

Сколько мы можемъ понять эту фразу, то она означаетъ то, что св. Лука постарался умалить идею божественности, выраженную св. Матѣемъ и св. Лукою; но и св. Иоаннъ, преимущественно раскрывшій это ученіе, писалъ, даже по мнѣнію нашего знаменитаго академика, уже послѣ св. Луки. Почему же Ренанъ представляетъ мнимое *умаленіе* у св. Луки, какъ доказательство противъ исторической важности его евангелія? Мы не знаемъ почему; ибо, по идеѣ нашего изящнаго писателя, Исусъ не былъ Богомъ. Хотя бы вѣрно было то, что св. Лука смягчилъ идею божественности какъ ее представляютъ св. Матѣей и св. Маркъ, то это еще было бы понятно, если бы Ренанъ поставилъ это въ заслугу евангелисту и увидѣлъ бы въ этомъ доказательство въ пользу исторической важности его евангелія. Но Ренанъ не замѣтилъ всей выгоды, которую могъ бы извлечь изъ своей мысли. Занятый производствомъ слѣдствія надъ св. Лукою, онъ не замѣтилъ, что усволяетъ ему преступленіе такое, которое въ его глазахъ должно бы быть обстоятельствомъ смягчающимъ.

Но справедливо ли, что св. Лука *смягчилъ* мѣста, которыя *сдѣлались затруднительными* съ точки зрѣнія идеи болѣе

экзальтированной божественности Иисуса? Прежде всего слѣдовало бы показать намъ, для кого именно мѣста у св. Матѳея и св. Марка *сдѣлались затруднительными* въ первомъ вѣкѣ, въ эпоху, когда писалъ св. Лука, и когда всѣ христіане вѣрили въ божественность Иисуса. Самые еретики этой эпохи заблуждались только въ отрицаніи *человѣчества* Иисуса, на столько была глубока во всѣхъ душахъ вѣра въ Его божественность! Для кого же евангельскія мѣста, свидѣтельствующія объ этой божественности, стали затруднительными? Ренанъ не унижается до подобныхъ мелочныхъ вопросовъ. Однако же они имѣютъ свою важность; ибо если нашъ ученый академикъ, при своихъ научныхъ путешествіяхъ, не нашелъ новаго документа неоспоримой достовѣрности, ниспровергающаго всю исторію первыхъ временъ христіанства, то вышеприведенная выдержка изъ него содержитъ въ себѣ самое грубое заблужденіе, какое только можно представить себѣ.

Но Ренанъ, по крайней мѣрѣ, приводитъ ли доказательства въ подтвержденіе *смягченій* у св. Луки? Да, конечно. Онъ дѣлаетъ слѣдующую замѣтку на основаніи главы III, стиха 23: „но онъ (Лука) опускаетъ изъ Матѳея стихъ 36 главы XXIV“.

Въ гл. III, ст. 23 мы читаемъ: „Иисусъ, *какъ думали*, сынъ Іосифа“. Итакъ Онъ не былъ дѣйствительнымъ сыномъ Іосифа. Чей же Онъ былъ сынъ? Св. Лука, повѣствуя о Его воплощеніи, о Его рожденіи, о Его первыхъ дѣлахъ, открываетъ намъ, что Онъ былъ *Сынъ Божій*. За тѣмъ онъ утверждаетъ, что *обыкновенно Его считали сыномъ Іосифа*. Изъ этого Ренанъ заключаетъ, что Лука желалъ *смягчить* идею божественности. По истинѣ, это значитъ переходить всякія границы честнаго толкованія. Но что означаютъ слова: „Онъ опускаетъ изъ Матѳея ст. 36, глава XXIV“? Въ указанномъ мѣстѣ св. Матѳей, говоря о послѣднемъ днѣ міра, приводитъ слова: „никто не знаетъ этого дня, даже ангелы небесные, только одинъ Отецъ“. Какъ же можно заключать изъ этого сопоставленія, будто св. Лука хотѣлъ *смягчить болѣе экзальтированную идею божественности, сдѣлавшуюся затруднительной*? Напротивъ, кажется, что св. Матѳей подаетъ идею божественности Иисуса менѣе экзальтированную, чѣмъ Лука,

потому что онъ не указываетъ на такое у Него вѣдѣніе, которое принадлежитъ лишь Богу Отцу.

Не смотря на все наше желаніе доискаться, какимъ образомъ Ренанъ могъ сослаться на приведенные тексты въ пользу своего мнѣнія, мы должны признаться, что безусловно не находимъ ничего, что могло бы подать малѣйшую идею того, что Ренанъ хотѣлъ доказать. Здѣсь сказывается совершенно противоположная идея.

Въ первой главѣ св. Луки я нахожу исторію чудеснаго зачатія Іоанна Предтечи отъ безплодной матери; повѣствованіе о явленіи архангела Гавріила Маріи для возвѣщенія ей, что Духъ Святый, безъ содѣйствія мужа, образуетъ въ утробѣ ея младенца, который будетъ именоваться *Сыномъ Всевышняго*, который будетъ *Святымъ* и будетъ называться *Сыномъ Божиимъ*. Послѣ этого явленія, Марія отправляется посѣтить родственницу свою Елисавету, долженствовавшую родить Іоанна, не смотря на свою старость. Елисавета, встрѣчая ее, прославляетъ величіе Маріи и удивляется, что мать *ея Господа* навѣщаетъ ее. Марія отвѣчаетъ ей словами благодарности, въ которыхъ прославляетъ Бога за великія благодѣянія, явленные на ней, во исполненіе обѣтованій о Мессіи, данныхъ Аврааму и всѣмъ святымъ Ветхаго Завѣта. Далѣе св. Лука повѣствуетъ о чудесномъ рожденіи Іоанна и повторяетъ благодарственные слова Захаріи,— слова, въ которыхъ Іисусъ называется *Господомъ*, Коего Іоаннъ долженъ стать предтечею, по опредѣленію Всевышняго.

Во всѣхъ этихъ повѣствованіяхъ сказывается лишь *божественность Іисуса*. На какомъ же основаніи Ренанъ могъ увидѣть у св. Луки *смяченіе этой божественности*, которая напротивъ вытекаетъ изъ всѣхъ приведенныхъ обстоятельствъ?

Во второй своей главѣ св. Лука повѣствуетъ о рожденіи Іисуса Христа. Ангелы нисходятъ съ неба возвѣстивъ пастырямъ объ этомъ рожденіи *Спасителя, Христа Господня*, Который проявляетъ *славу Божию* и *миръ среди людей*. Іисусъ приносится въ храмъ и старецъ Симеонъ прославляетъ Его, какъ *Христа Господня, какъ спасеніе Божіе, ниспосланное для прощенья народовъ*. Когда Марія и Іосифъ нашли Его среди учителей, Іисусъ отвѣчаетъ имъ: „зачѣмъ было вамъ ис-

каль Меня? или вы не знали, что Мнѣ должно быть въ томъ, что принадлежитъ Отцу Моему“ (гл. 11, ст. 49)?

Во всѣхъ обстоятельствахъ этой второй главы и во всемъ своемъ евангеліи, св. Лука старался, такъ сказать, соединить идею *божественности* съ идеєю *человѣчности* во Иисусѣ Христѣ; хотѣлъ ясно установить слѣдующую первую основу христіанства: двойство природы Иисуса Христа при единствѣ Лица. А между тѣмъ Ренанъ хочетъ видѣть въ этомъ *смяченіе* идеи божественности, ставшей *затруднительною* неизвѣстно для кого!

Достоверенъ фактъ, что именно два первые евангелиста, равно какъ и св. Лука, повѣствуютъ о событіяхъ, изъ коихъ одинаково вытекаетъ догматъ о божественности и человѣчности Иисуса, безъ возможности найти у нихъ малѣйшее различіе. Достоверенъ такъ же второй фактъ, что люди, желавшіе *преувеличивать* догматъ о божественности до уничтоженія человѣчности, были признаваемы врагами христіанской истины и осуждены, какъ враги. Вся исторія первенствующей церкви свидѣтельствуетъ объ этомъ.

Итакъ св. Лука не старался *смячить* преувеличенную идею божественности, выраженную другими евангелистами. Утверждая это, Ренанъ впалъ въ очевидное заблужденіе; въ особенности же не доказалъ своего тезиса, состоящаго въ утвержденіи, будто евангеліе св. Луки обладаетъ меньшимъ историческимъ достоинствомъ, чѣмъ два первыхъ евангелія.

Слѣдующія нападки Ренана на третье евангеліе стоятъ въ противрѣчій съ предшествующими: „Онъ (св. Лука) преувеличиваетъ чудесное“ (стр. XL).

Прежде всего, какимъ доказательствомъ подтверждаетъ это положеніе нашъ ученый мужъ? Онъ ссылается на гл. IV, ст. 14; и на гл. XXII, ст. 43 и 44.

Разсмотримъ это доказательство. Въ главѣ IV, стихъ 14 мы читаемъ: „И возвратился Иисусъ въ силѣ духа въ Галилею; и разнеслась молва о Немъ по всей окрестной странѣ“. Св. Матѳей и св. Маркъ, повѣствуя объ этомъ же событіи, не прибавили словъ: въ силѣ духа. И вотъ значить св. Лука преувеличиваетъ чудесное! Но, съ другой стороны, св. Матѳей и св. Маркъ сообщили о многихъ *чудесахъ*, чудесное встрѣчается во

всѣхъ событіяхъ, о которыхъ они повѣствуютъ. Какимъ же образомъ св. Лука, рассказавшій о столькихъ же чудесахъ, какъ и два первые евангелиста, можетъ быть обвиненъ въ *преувеличеніи чудеснаго* за одно слово, которое дѣйствительно не встрѣчается въ этомъ частномъ случаѣ, упоминаемомъ св. Матеемъ и св. Маркомъ, но которое *находится въ другихъ мѣстахъ* ихъ повѣствованій и которое во всякомъ случаѣ вытекаетъ изъ общаго смысла всего ихъ рассказа?

Св. Лука, по Ренану, *преувеличиваетъ чудесное*, потому что въ главѣ XXII, стихъ 43 и 44 повѣствуетъ, что ангелъ явился Иисусу во время Его предсмертной скорби въ саду Геосиманскомъ.

Справедливо, что ни Матей, ни Маркъ ничего не говорятъ объ этомъ обстоятельстве; но за то, у нихъ часто являются ангелы служить Иисусу. Такъ, и тотъ и другой повѣствуютъ (Мѡ. IV, 14; Марк. 1, 13), что „ангелы приступили и служили Ему“. Не тотъ же ли это фактъ въ отношеніи къ *чудесному*? Какъ же это св. Лука, повѣствуя объ этомъ, въ известномъ случаѣ, преувеличиваетъ чудесное; между тѣмъ какъ два первые евангелиста, въ другихъ случаяхъ, безусловно повѣствуютъ *о подобномъ же фактѣ*?

Почему Ренанъ не понималъ того, что одинъ писатель не преувеличиваетъ того, о чемъ повѣствуютъ другіе, коль скоро онъ исполнѣ съ ними сходится?

Почему такъ же онъ не понималъ и того, что если св. Лука преувеличиваютъ *чудесное* въ жизни Иисуса, то это значитъ, что онъ хотѣлъ рельефнѣе представить Его божественность? Ибо *чудо* само по себѣ есть дѣйствіе божественное. Однако же онъ предполагать, что св. Лука старался смягчить *преувеличенную* идею божественности Иисуса! Какъ же онъ могъ найти у одного и того же писателя эти два противоположныя *преувеличенія*?

Достоверно, что ни того, ни другаго нѣтъ въ евангеліи св. Луки. Мы это доказали.

Вотъ другія искусственныя нападки Ренана противъ св. Луки, съ цѣлію доказать, что его евангеліе обладаетъ меньшимъ *историческимъ достоинствомъ*, чѣмъ евангелія св. Матѣя и св. Марка.

„Онъ впадаетъ, говорить Ренанъ, въ хронологическія ошибки“ (*стр.* XL). Доказательство приведено *въ примѣчаніи* въ слѣдующихъ словахъ: „Напримѣръ, онъ ошибается относительно Квиринія, Лисанія, Оевды“. Такъ какъ Ренанъ только указываетъ на это и будетъ *доказывать* эго позже, когда будетъ говорить о времени рожденія Іисуса Христа, то и мы отлагаемъ наши опроверженія до тѣхъ поръ. Но мы напередъ утверждаемъ, и это въ свое время *мы докажемъ*, что *въ хронологическія ошибки впадаетъ* не св. Лука, а скорѣе самъ Ренанъ. Наши доказательства на столько будутъ убѣдительны, что ни у кого не можетъ возникнуть ни малѣйшаго сомнѣнія въ этомъ отношеніи.

„Онъ (св. Лука) совершенно не зналъ еврейскаго языка“, продолжаетъ Ренанъ. Доказательствомъ этого служить то, что „онъ не приводитъ ни одного слова Іисуса на этомъ языкѣ и всѣ географическія мѣстности называетъ ихъ греческими названіями“ (*тамъ-же*). Это доказываетъ лишь то, что онъ умѣлъ переводить слова и названія мѣстностей съ еврейскаго языка на греческій. Намъ же кажется, что для перевода съ одного языка на другой надобно знать оба языка. Можно, напримѣръ, думать, что Ренанъ знаетъ по еврейски, такъ какъ онъ перевелъ съ этого языка на французскій *Книгу Іова* и *Письмо Писней*. Конечно, есть люди, для которыхъ эти переводы не служатъ еще доказательствомъ въ пользу его учености; но что сказалъ бы нашъ гебранстъ, если-бы кто-либо сталъ разсуждать слѣдующимъ образомъ: Ренанъ перевелъ на французскій языкъ книги, написанныя по еврейски; слѣдовательно, онъ не знаетъ по еврейски. А его аргументъ противъ св. Луки именно таковъ: этотъ евангелистъ перевелъ на греческій языкъ еврейскія слова, слѣдовательно онъ не зналъ по еврейски.

Полобный аргументъ уже и самъ по себѣ достаточно смѣшенъ, и право Ренану не было надобности прибавлять въ примѣчаніи: „Сравни Лук. гл. 1, ст. 31 и Маѳ. гл. 1, ст. 21“. Смиренно принимаемъ за требуемое отъ насъ сравненіе; и прежде всего обращаемъ къ св. Лукѣ, гл. 1, ст. 31, и здѣсь находимъ: „Зачнешь во чревѣ, и родишь Сына, и наречешь Ему имя: Іисусъ“. Тотъ часъ же мы переходимъ къ евангелію

св. Маттея, гл. 1, ст. 21, и читаемъ слѣдующія слова, обращенныя ангеломъ къ Иосифу: „Родить Сына, и наречешь Ему имя: Исусъ; *ибо Онъ спасетъ людей Своихъ отъ грѣховъ ихъ*“.

Такимъ образомъ, въ евангеліи св. Маттея объяснено слово *Исусъ*, которое съ еврейскаго значитъ *Спаситель*. Св. Лука не объяснилъ его, слѣдовательно, онъ не зналъ по еврейски. Таково заключеніе Ренана, а это значитъ, что св. Лука не зналъ даже значенія слова *Исусъ*. Въ наше время, самое несмысленное дитя, изучающее катехивисъ у своего приходскаго священника, который обыкновенно тоже не знаетъ по еврейски,—это дитя, говоримъ, равно какъ и приходскій священникъ знаютъ, что *Исусъ* значитъ *Спаситель*; а св. Лука, который жилъ среди евреевъ, который былъ выдающимся писателемъ не зналъ значенія этого слова! И въ доказательство этого приводится то, что онъ не указываетъ его значенія въ своемъ повѣствованіи. Надобно признаться, что Ренанъ, столь несговорчивый въ виду доказательствъ, противорѣчащихъ его идеямъ, становится до крайности легковѣрнымъ, когда дѣлаетъ о подтвержденіи его теорій. Да онъ и самъ не объясняетъ значенія слова *Исусъ*, которымъ онъ столько злоупотребляетъ; слѣдовательно, и онъ не знаетъ по еврейски. Если этотъ аргументъ имѣетъ силу противъ св. Луки, то онъ столько же силенъ и противъ Ренана.

„Въ немъ (въ св. Лукѣ) чувствуется писатель компиляторъ, говоритъ Ренанъ, *человѣкъ, который лично не видѣлъ свидѣтелей*, но который работаетъ на основаніи текстовъ и *позволяетъ себѣ насиліе надъ ними* для ихъ соглашенія“ (*тамъ же*).

Если св. Лука трудился на основаніи текста св. Маттея, то онъ долженъ былъ знать значеніе слова *Исусъ*, потому что значеніе это выражено тамъ буквально. Итакъ онъ зналъ его. А въ томъ случаѣ, что дѣлается съ аргументомъ Ренана, уже опровергнутымъ нами? Если св. Лука трудился на основаніи текста св. Маттея, то онъ зналъ по еврейски; потому что это первое евангеліе написано было на этомъ языкѣ. Весьма вѣроятно, что св. Лука знакомъ былъ съ двумя первыми евангеліями прежде составленія своего; мы не видимъ никакого неудобства допустить это предположеніе; но справедливо ли,

что онъ писалъ для примиренія ихъ текстовъ? Эти тексты не нуждались въ примиреніи, по той простой причинѣ, что они не противорѣчатъ другъ другу. Св. Лука писалъ ли только на основаніи этихъ текстовъ, не издавши лично свидѣтелей? Ренанъ утверждаетъ это, но не доказываетъ. Самъ Лука противорѣчитъ этому слѣдующими словами, въ началѣ своего евангелія: „Какъ уже многіе (πολλοί) начали составлять повѣствованія о совершенно извѣстныхъ между нами событіяхъ, какъ передали намъ то бывшее съ самаго начала очевидцами и слушателями Слова; то разсудилось и мнѣ и пр. и пр.“.

Итакъ св. Лука утверждаетъ, что о словахъ и дѣяніяхъ Иисуса Христа онъ узналъ отъ свидѣтелей очевидцевъ. Если бы Ренанъ знакомъ былъ съ біографіею св. Луки, то зналъ бы, что св. Лука былъ родомъ изъ Антиохіи, изъ города по преимуществу *апостольскаго*; что тамъ онъ видѣлъ апостоловъ и принялъ христіанство, слушая ихъ проповѣдь; что онъ былъ неразлучнымъ спутникомъ св. Павла; что онъ сопутствовалъ этому апостолу въ Азіи, въ Греціи, въ Римѣ, въ Палестинѣ, гдѣ вмѣстѣ съ нимъ видѣлъ первенствующихъ апостоловъ; что онъ былъ въ общеніи, въ качествѣ спутника св. Павла, съ учениками, жившими съ Иисусомъ Христомъ. На какомъ же основаніи можно предполагать, что человекъ, родомъ антиохіецъ, который посѣщалъ Іерусалимъ, который проводилъ свою жизнь въ дружбѣ съ тѣми, которые находились въ общеніи съ Иисусомъ Христомъ,—писалъ только на основаніи текстовъ, ничего не узнавши отъ свидѣтелей очевидцевъ, и что онъ до того мало былъ знакомъ съ еврейскимъ языкомъ, что не зналъ значенія слова *Иисусъ*? На какомъ основаніи можно утверждать, что онъ рѣшительно не слышалъ свидѣтелей очевидцевъ, когда онъ самъ говоритъ противное, когда нѣтъ никакой причины заподозривать его честность, когда его повѣствованія въ самихъ себѣ представляютъ доказательство того, что онъ зналъ такіа частности, о которыхъ первые евангелисты не упомянули?

Всѣ эти обстоятельства въ совокупности доказываютъ, что Ренанъ, бросивши *на удачу* обвиненіе противъ св. Луки, рѣшительно не принялъ въ расчетъ ни фактовъ, ни самыхъ простыхъ правилъ логики.

„По всей вѣроятности Лука, продолжаетъ Ренанъ, имѣлъ предъ глазами біографическій сборникъ Марка и *Logii* Матѳея; но онъ *излагаетъ ихъ съ большою свободою*; именно, онъ то сливаетъ два событія или двѣ притчи, составляя изъ нихъ одно, то раздѣляетъ одно, чтобы составить изъ него два“.

По своему обыкновенію, Ренанъ послѣдующимъ положеніемъ уничтожаетъ предшествовавшее. Если, какъ онъ утверждаетъ, св. Лука трудился только на основаніи извѣстныхъ текстовъ, то его первою заботою было бы оставаться вѣрнымъ этимъ текстамъ, дабы его не могли обвинить въ искаженіи ихъ. Но онъ извратилъ ихъ порядокъ. Для чего? Неужели просто ради прихоти? Не скорѣе ли потому, что первые евангелисты имѣли цѣлю только составить замѣтки, не приводя ихъ въ хронологическій порядокъ, а св. Лука задался цѣлю привести ихъ въ порядокъ на основаніи повѣствованій свидѣтелей очевидцевъ, какъ писавшихъ, такъ и не писавшихъ? Тѣмъ менѣе можно сомнѣваться, что именно такова была его цѣль, что онъ самъ же заявилъ о ней въ первыхъ строкахъ своей книги: „Разсудилось и мнѣ, по тщательномъ изслѣдованіи всего сначала, *по порядку* описать тебѣ, достопочтенный Теофилъ“.

Св. Лука привелъ въ порядокъ повѣствованія, между тѣмъ какъ предшествовашіе писатели не имѣли притязанія на этотъ порядокъ. Онъ привелъ въ порядокъ, пользуясь наставленіями, полученными имъ, отъ свидѣтелей очевидцевъ. Ренану надобно было только прочесть первыя строки евангелія св. Луки, чтобы знать, какъ слѣдовало думать объ этомъ. Какъ же могъ онъ выражаться, какъ онъ выразился, въ виду того, что св. Лука переставлялъ иногда порядокъ повѣствованій первыхъ евангелистовъ? Какъ могъ онъ сказать, что Лука *позволяетъ себѣ всякія насилія, для приведенія повѣствованій въ порядокъ, и что онъ излагаетъ ихъ съ большою свободою*, коль скоро повѣствованія эти въ сущности совершенно согласны; и коль скоро евангелистъ только вводитъ, на основаніи точныхъ свѣдѣній, порядокъ, о которомъ не заботились св. Матѳей и св. Маркъ?

Представилъ ли, по крайней мѣрѣ, Ренанъ какое либо подходящее доказательство въ подтвержденіе своего положенія?—

Чтобы доказать, что св. Лука соединяетъ *мѣстѣ* два повѣствованія и *деть притчи* для составленія изъ нихъ одного, онъ отсылаетъ къ гл. XIX, ст. 12—27 св. Луки. Но въ этомъ мѣстѣ мы находимъ притчу о богатомъ челоѣкѣ, требующемъ отчета отъ своихъ слугъ. Притча представлена *съ тѣми же подробностями*, какъ и у св. Матѣея (гл. XXV, ст. 13 и дал.) и изложена согласно у обоихъ евангелистовъ. Какимъ образомъ Ренанъ нашелъ двѣ притчи у св. Луки и одну у св. Матѣея?—мы рѣшительно не понимаемъ. Не болѣе ли онъ счастливъ, когда утверждаетъ, что св. Лука разлагаетъ одно повѣствованіе *для составленія изъ него двухъ*? Доказательство приведено имъ слѣдующее: „Такъ о вечера въ Виваніи у него два повѣствованія“ (VII, 36—48, и X, 38, 42).

Въ VII главѣ св. Лука повѣствуетъ, что Иисусъ, воскресивши сына Наинской вдовы, принимаетъ посольство отъ Юанна Крестителя, высказываетъ предъ всѣмъ народомъ похвалу Своему Предтечѣ и, будучи приглашенъ фарисеемъ, входитъ въ его домъ, гдѣ жена грѣшница восхваляетъ Его, возливая на ноги Его драгоценное миро.

Въ главѣ X св. Лука повѣствуетъ, что Иисусъ пришелъ въ Виванію, въ домъ друга Своего Лазаря, гдѣ съ любовію былъ принятъ Марею и Марією.

Эти два событія не имѣютъ ничего общаго; потому что въ первомъ случаѣ Иисусъ былъ у фарисея по имени Симона, а во второмъ случаѣ у Лазаря.

Если бы даже другіе евангелисты смѣшали частности, относящіяся къ этимъ двумъ событіямъ, то надобно ли было бы отсюда заключить, будто св. Лука *изъ двухъ событій составилъ одно*? Подобное заключеніе не было бы строго логичнымъ. Болѣе того. Онъ могъ поступить такъ, не нарушая уваженія къ своимъ предшественникамъ; потому что эти послѣдніе имѣли цѣлю только составить поучительныя замѣтки, не заботясь о хронологіи. Но несправедливо то, будто св. Лука смѣшалъ два событія въ одно. Св. Матѣей повѣствуетъ только объ одномъ изъ двухъ событій, именно о первомъ, происходившемъ въ домѣ Симона (гл. XXXI, ст. 6 и слѣд.). Св. Маркъ тоже повѣствуетъ только о первомъ событіи (гл. XIV, ст. 3). Что

же касается посѣщенія Лазаря, служенія Марѳы и почтительности Маріи, то св. Лука одинъ повѣствуетъ объ этомъ событіи.

Оказывается, такимъ образомъ, что самъ Ренанъ *смысливаетъ два событія въ одно*, чтобы доставить себѣ удовольствіе сдѣлать св. Лукѣ упрекъ, котораго самъ заслуживаетъ и въ которомъ св. евангелистъ неповиненъ.

Нашъ академикъ заявляетъ еще, что св. Лука *объясняетъ документы согласно съ своимъ личнымъ разумніемъ*. Этотъ упрекъ, во всякомъ случаѣ, страненъ въ устахъ нашего писателя, который задался цѣлью *исказать* всякіе документы. „Онъ не обладаетъ, присовокупляетъ Ренанъ, *безпристрастіемъ Матвея и Марка*“ (тамъ же). Гдѣ же доказательства въ подтвержденіе этихъ положеній? Ренанъ не унизился даже до представленія *тѣни* доказательства. Да позволить же онъ и намъ *бездоказательно* отвергнуть то, что онъ голословно утверждаетъ.

Но мы не должны забывать, что нашъ писатель предпринялъ доказать, что св. Лука обладаетъ меньшимъ *историческимъ* авторитетомъ, чѣмъ св. Матѳей и св. Маркъ. Оказывается однако же, что всѣ до сихъ поръ приведенныя имъ доказательства въ подтвержденіе своего тезиса, ничтожны, прежде всего потому, что они ничего не доказали бы, если бы даже были основательными; далѣе потому, что всѣ эти положенія основаны на ошибочныхъ цитатахъ.

Послѣ нападокъ на самое твореніе св. Луки, онъ принимается за его личность.

„Онъ (т. е. Лука) отличается, говоритъ нашъ писатель, *весьма пунктуальною* набожностію“ (стр. XL). Пунктуальность въ набожности доказываетъ ли неточность въ повѣствованіи о событіяхъ? Гдѣ же Ренанъ нашелъ доказательство неточности, въ которой *упрекаетъ* св. Луку? Онъ находитъ это въ главѣ XXIII ст. 56 его евангелія. Что говоритъ св. Лука въ указанномъ мѣстѣ? То, что святыя жены, приготовивши ароматы для помазанія тѣла Иисусова, отложили помазаніе до слѣдующаго дня, ради почитанія покоя субботняго дня. Св. жены соблюдали законъ; слѣдовательно, св. Лука былъ *очень пунктуаленъ въ набожности*. По истинѣ Ренанъ, изучавшій философію и богословіе

въ семинаріи св. Сульпиція, слишкомъ забылъ правила силлогизмовъ, которыя ему должны были тамъ преподавать. Эти правила, хотя и схоластическія, служатъ выраженіемъ здраваго смысла и нельзя уклоняться отъ нихъ безъ потери здраваго смысла. По требованію одного изъ этихъ правилъ, нельзя выводить заключенія, которое не вытекаетъ изъ *посылокъ*. Какимъ же образомъ изъ пунктуальной набожности святыхъ женъ, можно заключать къ такой же набожности св. Луки? Впрочемъ, онъ имѣлъ право сказать, что св. Лука былъ пунктуаленъ въ набожности; ибо человекъ, отличающійся пунктуальностію, не впадаетъ ни въ какой родъ преувеличенія, и эта пунктуальность говоритъ въ подтвержденіе истинности повѣствованій историка, а не противъ этой истинности.

„Онъ (св. Лука) полагаетъ, что Иисусъ исполнялъ всѣ іудейскіе обряды“ (*стр.* XL, XLI). И вотъ доказательство этого у Ренана: повѣствованіе о принесеніи Иисуса въ храмъ и упоминаніе о томъ, что Его родители ежегодно ходили въ Іерусалимъ на праздникъ пасхи (гл. 11, 21, 39, 41, 42). Итакъ на томъ основаніи, что Иисусъ совершалъ то, что обычно совершали и другіе израильтяне, Ренанъ утверждаетъ, что св. Лука *полагаетъ*, что Иисусъ исполнялъ всѣ еврейскіе обряды. Выходитъ, что историкъ не можетъ повѣствовать о событіяхъ, самыхъ обыкновенныхъ, безъ того, чтобы не усвоить кому либо *желанія* совершать ихъ. По истинѣ, нашъ краснорѣчивый писатель не хочетъ ли подобными замѣчаніями посмѣяться надъ легковѣріемъ своихъ читателей? Св. Лука повѣствуетъ, что Иисусъ, будучи двѣнадцати лѣтъ, прибылъ въ Іерусалимъ вмѣстѣ съ своими родителями, которые имѣли обыкновеніе отправляться туда ежегодно (гл. 11, ст. 42). „Эта черта эвѣонитская“, говоритъ Ренанъ и *докторально* прибавляетъ: *Смич. Philosophumena*, VII, VI, 34. Ренанъ имѣетъ ли какое либо понятіе объ эвѣонитской сектѣ? Безъ сомнѣнія, вѣтъ! Такъ скажемъ же ему, что это была секта, основателемъ которой былъ Эвѣонъ; она желала сохранять еврейскіе *обычаи* въ нѣдрахъ самаго христіанства. По этому предмету Ренанъ можетъ справиться не только съ *Philosophumena*'ми, но и со всѣми писателями, которые говорили о первыхъ ересяхъ, возникшихъ въ

вѣдрахъ христіанства. Такимъ образомъ, такъ какъ эвѣониты хотѣли соблюдать еврейскіе *обычаи* послѣ отмѣненія прообразовательнаго значенія Ветхозавѣтнаго Закона, то родители Иисуса были *эвѣониты* по преимуществу, исполняя *обряды* своего богослуженія еще не отмѣненнаго, и св. Лука замѣтилъ *эвѣонитскую черту*, говоря, что родители Иисуса, будучи евреями, исполняли обряды своего богослуженія. Повторяемъ, не значить ли это насмѣхаться надъ своими читателями?

Новый упрекъ св. Лукѣ: „Онъ *демократъ* и крайній эвѣонитъ, то есть, онъ былъ очень сильнымъ противникомъ собственности и былъ убѣжденъ, что для бѣдныхъ наступаетъ время возмездія“ (стр. XLI). А вотъ и доказательство этого: „притча о богатомъ и Лазарѣ. Сн. VI, 20 и слѣд.; 24 и слѣд.; XII, 13 и слѣд.; XVI всю главу; XXII, 35. Сн. *Дьян.* 11, 44, 45; V, 1 и слѣд.“ (*тамъ-же примѣч.*). Конечно, предъ такимъ обиліемъ цитатъ легковѣрный читатель не задумается согласиться съ положеніемъ Ренана, не желая провѣрять ихъ точность. Мы запасемъ большимъ терпѣніемъ.

Притча о богатомъ и Лазарѣ изображаетъ злого богача, который отказываетъ бѣдному даже въ крохахъ, падающихъ съ его стола. Богачъ и бѣднякъ умираютъ. Богъ осуждаетъ злого богача и даруетъ бѣдняку въ другомъ мірѣ блаженство, котораго онъ лишенъ былъ на землѣ. Изъ этой притчи естественно вытекаютъ слѣдующія истины: богатый человѣкъ въ этомъ мірѣ долженъ дѣлать доброе употребленіе изъ своихъ богатствъ и помогать бѣднымъ, бѣдный, терпѣливо переносящій лишенія въ этой жизни, долженъ ожидать лучшей участи отъ правосуднаго Бога, Коего онъ есть сынъ, такъ же какъ и богачъ.

Ренанъ порицаетъ это ученіе, какъ посягательство *на собственность*. Итакъ, по мнѣнію Ренана, богачъ имѣетъ право злоупотреблять принадлежащимъ ему богатствомъ и не имѣетъ никакихъ обязанностей въ отношеніи къ бѣдняку.

Заявляемъ, что отрицаніе собственности не есть ученіе св. Луки; да оно равнымъ образомъ не есть ученіе св. Маттея и св. Марка, этихъ досточтимыхъ истолкователей ученія Божественнаго Учителя. Это есть ученіе о милосердіи. *Милосердіе*

же, то есть, сострадательное чувство, заставляющее богача смотрѣть на себя, какъ на хранителя благъ, изъ которыхъ онъ долженъ дѣлать законное употребленіе въ отношеніи къ своимъ ближнимъ, есть основной законъ христіанства. Ренанъ ставитъ такое ученіе въ упрекъ св. Лукѣ. Развѣ оно не находится у другихъ евангелистовъ? Да оно изложено у нихъ самымъ яснымъ образомъ! И чѣмъ можно замѣнить это ученіе, столь истинное и столь свободное? Только *эгоизмомъ*, который маскируется у него словомъ *собственность*. Очевидно, Ренанъ не понимаетъ, что собственность достойна уваженія лишь по столько, по сколько она *законна* и по сколько служить дѣлу *милосердія*. Знаменитый академикъ, какъ очевидно, человѣкъ *практическій*. Право онъ лучше сдѣлалъ бы, если бы остался христіаниномъ.

Но разсмотримъ другія доказательства *демократическаго и коммунистическаго* образа мыслей св. Луки. Мы *сравниваемъ*, по требованію нашего писателя, съ притчею о зломъ богачѣ главу VI, стихъ 20 и слѣд. Тамъ мы читаемъ возвышенную рѣчь Иисуса Христа, извѣстную подъ именемъ *Нагорной бесѣды*. Ее можно находить у св. Матѳея (гл. V) и даже еще съ большими подробностями. Почему же Ренанъ усволяетъ ученіе этой рѣчи св. Лукѣ, коль скоро та же рѣчь приводится и у св. Матѳея, столь точнаго, по мнѣнію нашего писателя, относительно всего что касается *рѣчей* Иисуса? Уже въ этомъ мы видимъ доказательство его *недобросовѣстности*; такъ какъ мы не можемъ предположить, чтобы Ренанъ не зналъ, что бесѣда, на которой онъ основываетъ свой упрекъ св. Лукѣ, находится и у св. Матѳея. Болѣе того, онъ долженъ бы показать, какой именно пунктъ ученія онъ принимаетъ во вниманіе въ этой возвышенной бесѣдѣ, какъ противорѣчащій *собственности* или какъ отличающійся характеромъ *демократическимъ*? Будетъ ли *демократомъ коммунистомъ* тотъ, кто вмѣстѣ съ Иисусомъ будетъ утѣшать бѣдныхъ и скорбящихъ, открывая предъ ними лучшую жизнь, гдѣ ихъ слезы будутъ осушены и голодъ утоленъ; гдѣ Богъ, ихъ Отецъ, вознаградитъ ихъ за скорби, перенесенныя ими съ терпѣніемъ и въ христіанскихъ цѣляхъ? Такова, подлинно, Нагорная бесѣда. Поэтому Ренанъ желаетъ,

чтобы голодные и страждущіе были обречены на бѣдность, на скорби, чтобы ни малѣйшій лучъ надежды на лучшее будущее не проблеснулъ предъ ихъ глазами. Ахъ! если бы гордое и нечестивое заблужденіе, которое онъ проповѣдуетъ людямъ безсердечнымъ, не доставляло бы ему блестящаго содержанія; если бы онъ самъ находился въ бѣдности и слезахъ, тогда онъ не чуждался бы кроткаго голоса Іисуса, взывающаго: „Блаженны плачущіе, потому что они утѣшатся!“ Мы никогда не повѣрили бы, чтобы предъ лицомъ нашего вѣка *свободный мыслитель мозг* проповѣдовать догматъ эгоизма и безнадежной бѣдности; чтобы во имя философіи кто-либо могъ провозглашать ученіе, оскотинивающее человѣка и создающее *изъ злоупотребленія* богатствомъ—*Право*, а *изъ безнадежнаго несчастья*—*Долгъ*! Если этимъ ученіемъ вы хотите замѣнить евангеліе, то надобно, по крайней мѣрѣ, чтобы это хорошо было извѣстно всѣмъ. Если сердце холодное, сухое и презирающее есть идеальное для человѣка, о которомъ вы мечтаете, то, по крайней мѣрѣ, выскажите это громко и не скрывайте въ непонятныхъ для большинства вашихъ читателей *примѣчаніяхъ* теорій, отъ которыхъ всѣ съ ужасомъ отшатнулись бы.

Продолжимъ однако изслѣдованіе этихъ примѣчаній. *Сравнимъ* еще, по указанію Ренана, съ притчею о зломъ богачѣ стихъ 24 и слѣд. Тамъ изложено продолженіе нагорной бесѣды. „Горе вамъ, богатые! говоритъ Іисусъ, ибо вы уже получили свое утѣшеніе. Горе вамъ *пресыщенные* нынѣ! ибо восплачете и возрыдаете. Горе вамъ, когда всѣ люди будутъ говорить о васъ хорошо! ибо такъ поступали съ лжепророками отцы ихъ. Но вамъ, слушающимъ, говорю: любите враговъ вашихъ; благотворите ненавидящихъ васъ; благословляйте проклинающихъ васъ. Ударившему тебя по щекѣ подставь и другую; и отнимающему у тебя верхнюю одежду не препятствуй взять и рубашку. Всякому, просящему у тебя, давай, и отъ взявшаго твое не требуй назадъ. И какъ хотите, чтобы съ вами поступали люди, такъ и вы поступайте съ ними“.

Какое ученіе выражено въ этихъ образахъ, столь многозначительныхъ? То, что каждый долженъ *жертвовать собою* для общаго блага, и что люди, дѣлающіе изъ эгоизма добро-

дѣтель, достойны проклятiя отъ Бога и отъ людей. Ренанъ, какъ *пресмыщенный*, есть одинъ изъ тѣхъ, которые прославляются людьми, то есть, тѣми, которые ничего не видятъ за предѣлами настоящей жизни, которые признають себя предопредѣленными наслаждаться матеріальными благами; которые хладнокровно смотрятъ на плачущихъ и голодныхъ, какъ если бы бѣдствiя были ихъ вѣчнымъ удѣломъ. Подобныя похвалы *люди* щедро расточаютъ *ложнымъ пророкамъ*. Но Иисусъ не принадлежалъ къ этой категорiи эгоистовъ; и св. Лука, какъ и другiе евангелисты, благоговѣнно сохранили Его слова. Что они не удобны для Ренана, который видитъ Бога только *въ энергiи, въ силѣ*, то есть, *въ словѣ*, нарочито придуманномъ для оправданiя *неправды*,—то это понятно намъ. Что же касается насъ, вѣрующихъ въ истиннаго Бога, *Отца всѣхъ*, то ученiе Иисуса, изложенное евангелистами, воодушевляетъ насъ, утѣшаетъ и объясняетъ безпорядки этого бѣднаго міра и открываетъ намъ въ лучшей будущности царство *правды*.

Ренанъ еще отсылаетъ насъ къ главѣ XII, стиху 18 и дал. Что мы находимъ тамъ? Слова Иисуса противъ *скупаго чело-вѣка*, противъ злого богача, который собираетъ и за-тѣмъ говоритъ: „И скажу душѣ моей: душа! много добра лежитъ у тебя на многіе годы: покойся, ѣшь, пей, веселись. Но Богъ сказалъ ему: безумный! въ сію ночь душу твою возьмутъ у тебя; кому же достанется то, что ты заготовилъ? Такъ бываетъ съ тѣмъ, кто собираетъ сокровища для себя, а не въ Бога богатѣетъ“.

Ренанъ поставляетъ это ученiе въ укоръ св. Лукѣ, то есть, Иисусу Христу. Поэтому онъ желаетъ, чтобы богачъ собиралъ *для себя*; чтобы онъ пилъ, ѣлъ, предавался праздности и плотскимъ удовольствiямъ, не заботясь о тѣхъ, которые голодаютъ и предаются слезамъ.

Мораль тонкаго казуиста, очень удобная для злыхъ богачей!

Во *всей* своей XVI главѣ, къ которой еще разъ отсылаетъ насъ Ренанъ, св. Лука приводитъ Слова Иисуса, бичующаго *скупость*. „Фарисеи, которые были *сребролюбивы*, прибавляетъ онъ, смѣялись надъ Нимъ“. Ренанъ становится на сторону *скупыхъ фарисеевъ* противъ св. Луки, то есть, противъ Иису-

са; въ скупости онъ видитъ *собственность, и посягательство на собственность*—въ милосердіи.

Вездѣ *попизмъ* возводится нашимъ изящнымъ академикомъ въ добродѣтель.

Мы должны еще прочитать изъ главы XXII стихъ 35. Иисусъ говоритъ тамъ Своимъ Апостоламъ: „Когда Я послалъ васъ безъ мѣшка, и безъ сумы, и безъ обуви, имѣли ли вы въ чемъ недостатокъ“.

Ренанъ, членъ академіи надписей и изящныхъ искусствъ, профессоръ *in partibus* во Коллежъ-де-Франсъ, понято, не можетъ быть ученикомъ этихъ *босопопизмъ*. Но изъ того, что Иисусъ Христосъ предписываетъ имъ самую безусловную бѣдность во время ихъ высокой миссіи, какъ можно заключать, что св. Лука былъ *коммунистомъ*? Конечно, апостолы не посягали и не могли посягать на эту *собственность*, столь любимую Ренаномъ; потому что имъ запрещено было брать съ собою суму, мѣшокъ и даже обувь для ногъ.

Безъ сомнѣнія, Ренану надобно было унижить свое примѣчаніе какими бы то ни было цитатами, лишь-бы казаться ученымъ!

Переходимъ теперь къ *Дѣяніямъ апостольскимъ*, какъ этого желаетъ Ренанъ. Въ главѣ II, стихъ 44—45 мы читаемъ: „Всѣ вѣрующіе были вмѣстѣ, и имѣли все общее и продавали имѣнія и всякую собственность, и раздѣляли всѣмъ, смотря по нуждѣ cadaго“.

Вотъ гдѣ верхъ соблазна для Ренана! Богатые христіане давали бѣднымъ, какъ братьямъ! Какой ужасъ! Лучше было бы имъ держаться девиза: „*всякій для себя*“. Кажется, что Ренанъ держится этого девиза, поелику онъ упрекаетъ св. Луку за ученіе противоположное. Итакъ, бѣдняки, не подходите къ дверямъ нашего академика. Онъ вамъ скажетъ, что его деньги принадлежатъ ему; онъ утѣшитъ васъ, доказавши, что вамъ и такъ хороше живется, равно какъ и ему самому; потому что всѣ смертные находятся подъ неумолимымъ закономъ *энергии*; а эта *энергія* есть *результатъ* тысячи обстоятельствъ, которыя въ свою очередь суть *результатъ* этой энергіи, могущей и необоримой. Если при этомъ ученіи вы остане-

тесъ все же не утѣшенными и не насыщенными, то это уже ваша вина.

Не забудемъ, однако же, что намъ надобно еще провѣрить въ книгѣ *Дѣяній апостольскихъ* изъ V главы стихъ 1-й и слѣдующіе. Здѣсь дѣло идетъ объ одномъ человѣкѣ, по имени Ананіи, и о женѣ его Сапфирѣ. И онъ, и она хотѣли казаться такими же добрыми христіанами, какъ и ихъ братія. Они заявили, что продали все свое имущество и вырученныя деньги внесли въ общую сокровищницу. Это было *ложно*, потому что они были люди *предусмотрительные* и часть имущества приберегли для себя. Никто не принуждалъ ихъ продавать всего, зачѣмъ же они впали въ *лицемѣріе* и, представши предъ лице апостоловъ, тщеславились своею щедростію, которой не имѣли? Св. Петръ проклялъ ихъ *лицемѣріе* и ихъ *лживость*, и они пали къ его ногамъ мертвыми, пораженные Божественнымъ гнѣвомъ.

Безъ сомнѣнія, Ренану жаль этихъ предусмотрительныхъ людей; да и мы сожалѣемъ о нихъ, хотя и по инымъ мотивамъ. Но зачѣмъ указывать на это повѣствованіе въ доказательство *коммунизма* св. Луки? Нашъ тонкій логикъ не долженъ бы этого дѣлать ни коимъ образомъ; прежде всего потому, что св. Лука, повѣствуя объ этомъ, является только историкомъ; а за тѣмъ потому, что Ананія и Сапфира были прокляты не за то, что приберегли для себя, а за свое *лицемѣріе* и за свою лживость.

Оказывается, такимъ образомъ, что Ренанъ читалъ это повѣствованіе св. Луки подъ сильнымъ вліяніемъ своей любви къ собственности.

По заявленію нашего мнимаго историка Иисуса, св. Лука „болѣе всего любитъ повѣствованія, въ которыхъ выставялъ на видъ обращеніе грѣшниковъ и возвышеніе смиренныхъ. Онъ видоизмѣняетъ часто древнія преданія для сообщенія имъ этого отгѣнка“ (стр. XII).

Вотъ доказательства этого:

„Жена, помазавшая ноги Христа; Закхей, благоразумный разбойникъ, притча о фарисеѣ и мытарѣ, блудный сынъ“ (*тамъ-же примѣч.*).

Повѣствованіе о женѣ, помазавшей ноги Іисуса муромъ, не принадлежитъ исключительно св. Лукѣ; почему же Ренанъ дѣлаетъ изъ этого повѣствованія предметъ упрека въ отношеніи къ этому евангелисту? Хотя притча о мытарѣ и фарисеѣ не передана во всѣхъ своихъ подробностяхъ св. Матеемъ, тѣмъ не менѣе сущность ея изложена въ его евангеліи (XXIII, 12 и слѣд.). То же надобно сказать о притчѣ о блудномъ сынѣ, нравственный выводъ изъ которой излагается и у св. Матеея (XVIII, II и слѣд.). Достаточно раскрыть евангелія, чтобы у св. Матеея, св. Марка и св. Іоанна найти то же ученіе, что и у св. Луки. А коль скоро повсюду излагается одно и то же ученіе, то можно ли, по совѣсти, останавливаться на нѣкоторыхъ обстоятельствахъ, передаваемыхъ только св. Лукою, чтобы приписать ему особенное ученіе? Четыре евангелія наполнены повѣствованіями, свидѣтельствующими о благодати Іисуса Христа въ отношеніи къ грѣшникамъ и униженнымъ, и о строгости Его въ отношеніи къ гордымъ и надменнымъ. Можно ли упрекать св. Луку въ томъ, что онъ излагаетъ ученіе по этому предмету, какъ будто бы *лично ему принадлежащее*, коль скоро событія излагаемыя и узанныя имъ отъ свидѣтелей очевидцевъ, подтверждаютъ ученіе, изложенное другими евангелистами?

Такой образъ дѣйствій нельзя назвать ни честнымъ, ни логичнымъ; онъ подаетъ жалкую идею о познаніяхъ Ренана, о точности его умозаключеній, или о его добросовѣстности. Мы менѣе рѣшительны въ отношеніи къ новому врагу Іисуса Христа и не станемъ предлагать щекотливаго вопроса—не достаеъ ли у Ренана логики, или знанія или добросовѣстности; но надобно же, чтобы читатель сознательно рѣшилъ вопросъ, такъ какъ очевидно, что одного изъ этихъ трехъ качествъ у него недостаетъ, коль скоро онъ укоряетъ св. Луку въ такомъ индивидуальномъ ученіи, которое вытекаетъ изъ всѣхъ страницъ четырехъ евангелій.

Нашъ академикъ не можетъ отрицать, будто онъ не приписываетъ этого ученія исключительно св. Лукѣ; ибо онъ утверждаетъ, будто этотъ евангелистъ видоизмѣняетъ даже *древніе преданія*, чтобы сообщить имъ это направленіе. Скажи

это—значить сказать, будто св. Лука былъ систематикомъ, до того увлекающимся своими личными теоріями, что готовъ искажать факты, съ цѣлю подвести ихъ подъ свой образъ воззрѣній. Въ наше время существуютъ люди такого рода, и мы откровенно говоримъ Ренану, что онъ принадлежитъ къ этой категоріи. Возможно, что они существовали и въ старину, какъ существуютъ и теперь; потому что пороки человѣчества столь же древни, какъ и оно само; но св. Лука принадлежалъ ли къ этой категоріи? Ренанъ утверждаетъ это. Мы же съ своей стороны утверждаемъ, что Ренанъ не имѣетъ ни какого права выставять его своимъ предшественникомъ. Въ самомъ дѣлѣ, на чемъ основывается онъ, нанося ему это оскорбленіе? Въпрямъчавіи мы находимъ: „Напримѣръ, Марія изъ Виваніи представляется у него обращенною грѣшницею“ (*тамъ же, примѣч. 4*).

Четыре евангелиста говорятъ о *женщинѣ*, которая была грѣшницею и которая отказалась отъ своей порочной жизни. Сказалъ ли св. Лука, что эта женщина называлась Маріею? Нѣтъ. Что она была Марія изъ Виваніи? Нѣтъ.

Св. Матеей упоминаетъ, кромѣ Пресвятой Дѣвы, двухъ женъ съ именемъ Маріи: Марію Магдалину, и Марію, мать Іакова и Іосифа (XXVII, 56, 61).

Св. Маркъ тоже говоритъ объ этой Маріи, *матери Іакова и Іосифа, Іуды и Симона*, у которой еще было *нѣсколько дочерей* (VI, 3). Онъ еще говоритъ объ этой же Маріи въ главѣ XV, стихѣ 40, равно какъ и о Маріи Магдалинѣ. То же говоритъ въ главѣ XVI, стихѣ 1. Въ стихѣ 9-мъ той-же XVI главы онъ говоритъ, что Іисусъ *изгналъ семь демоновъ* изъ Маріи Магдалины и что ей прежде всѣхъ явился послѣ своего воскресенія.

Св. Лука (VIII, 2) тоже говоритъ о той Маріи Магдалинѣ, изъ которой Іисусъ *изгналъ семь демоновъ*. Въ главѣ X, стихѣ 38, онъ говоритъ о Маріи, сестрѣ Лазаря, принимавшей Іисуса въ своемъ домѣ. Въ главѣ XXIV, стихѣ 10, онъ говоритъ о Маріи Магдалинѣ и Маріи, матери Іакова.

Вотъ *три* Маріи, ясно обозначенныя въ повѣствованіи евангелистовъ: Марія Магдалина, Марія мать Іакова и Марія сестра Лазаря.

Есть еще *четвертая*, которую четыре евангелиста называютъ *Дявою, Матерью Иисуса*.

Какая же изъ этихъ четырехъ Марій была обратившеюся грѣшницею? Ренанъ утверждаетъ, что, по свидѣтельству Луки, это была Марія изъ Виваніи, или Марія сестра Лазаря. Но онъ не указалъ, и не безъ причины, гдѣ св. Лука сказалъ объ этомъ? Фактъ достовѣрный, что св. Лука не даетъ никакихъ разъясненій по этому предмету.

Св. Матеей (XXVI, 6) и св. Маркъ (VII, 37) повѣствуютъ, что *одна женщина* излила на ноги Иисуса сосудъ благово-наго мѣра, когда Онъ находился въ домѣ Симона фарисея, въ Виваніи. Св. Лука (VII, 37) тоже повѣствуетъ, что когда Иисусъ *былъ въ домѣ фарисея* по имени Симона, то *одна женщина* пролила на ноги Иисуса сосудъ благово-ній.

Св. Лука, равно какъ св. Маркъ и св. Матеей не говорятъ, что *эта женщина* была Марія, сестра Лазаря. Св. Лука повѣствуетъ объ этой послѣдней только тогда, когда рассказываетъ о томъ, что она принимала Иисуса въ своемъ домѣ. Почему же Ренанъ полагаетъ, будто эта Марія, сестра Лазаря, была тою *грѣшною женщиною*, которая пришла въ домъ фарисея Симона? Мы не знаемъ. Намъ извѣстно только, что св. Лука нигдѣ не представилъ *Марію изъ Виваніи обращенной грѣшницею*, и что въ его евангеліи нельзя находить ни малѣйшаго намека по этому предмету.

Если бы было достовѣрно, что Марія изъ Виваніи была обращенною грѣшницею и что св. Лука говоритъ именно о ней, то въ этомъ фактѣ мы не нашли бы ничего, что могло бы подать поводъ упрекать св. Луку. Конечно, если бы другіе евангелисты говорили объ этой Маріи, какъ о святой женщинѣ, между тѣмъ какъ св. Лука представлялъ бы ее грѣшницею, тогда существовало бы противорѣчіе между евангелистами. Но св. Матеей, св. Маркъ и св. Лука рѣшительно не обозначаютъ ея именемъ Виванской грѣшницы. Итакъ еще разъ, откуда Ренану извѣстно, будто св. Лука признаютъ эту Марію обращенною грѣшницею? Эта ошибка *въ фактѣ* свидѣтельствуе-тъ, съ какимъ легкомисліемъ Ренанъ читалъ евангелія.

Новый вопросъ: эта Марія изъ Виваніи, сестра Лазаря, въ

самомъ ли дѣлѣ была *тою жемчиною*, которая излила сосудъ съ благоговіями на ноги Іисуса въ домъ Симона? Фактъ досто- вѣренъ, но извѣщаетъ насъ о немъ не св. Лука. Согласно съ сей-часъ сказаннымъ нами, мы не желаемъ оспаривать факта, но желаемъ только доказать, что Ренавъ не могъ находить въ немъ никакого повода для частнаго упрека св. Лукѣ; по- тому что не этотъ евангелистъ повѣствуетъ о фактѣ. Мы узнаемъ его отъ св. Іоанна (XI, 2).

Серьезный писатель станетъ ли приписывать историку то, что принадлежитъ другому? Будетъ ли онъ основывать *на фактъ*, принадлежащемъ другому, *частный* упрекъ историку, на ко- тораго онъ нападаетъ? Станетъ ли онъ изъ факта, имѣющаго аналогію у другихъ историковъ, выводить слѣдствіе, не выте- кающее изъ него, съ цѣлю подтвердить свою теорію? Однако же таковъ методъ принятый Ренавомъ. Такимъ образомъ, мы захватили его на мѣстѣ преступленія съ его невѣжествомъ и легкомысліемъ.

Именно, основываясь *на фактъ*, ложно усвоаемомъ св. Лукѣ, нашъ писатель дѣлаетъ евангелисту упрекъ въ томъ, что онъ *часто видоизмѣняетъ древнія преданія*, для сообщенія имъ *направленія*, благопріятнаго своимъ теоріямъ.

По этому упреку можно судить и о другихъ упрекахъ. По мнѣнію нашего академика, св. Лука въ своемъ повѣствованіи *о дѣтствѣ Іисуса* подражаетъ евангеліямъ *апокрифическимъ*, — повѣствованію, смѣшанномъ съ *священными гимнами* и *пред- полагаемыми дѣянiami*.

Прежде всего, *апокрифическія* евангелія появились *позднѣ* евангелія св. Луки. Поэтому этотъ св. евангелистъ ничего не могъ заимствовать изъ нихъ. Эти послѣднія уже были сним- ками съ подлинныхъ евангелій, изъ которыхъ они заимство- вали истинные факты и смѣшали ихъ съ легендами. Болѣе того, *Апокрифическія* евангелія очень мало имѣютъ *священныхъ гимновъ* и того, что Ренавъ называетъ *предполагаемыми дѣянiami*; они почти содержатъ только *факты, какъ истинные, такъ и лож- ные*. Читалъ ли ихъ Ренавъ? Его оцѣнка ихъ наводитъ на насъ со- мнѣніе. Наконецъ, *священные гимны* и *предполагаемыя дѣянiя* св. Луки относятся ли ко времени дѣтства Іисуса, какъ утверждаетъ

это Ренанъ? Нѣтъ, потому что *эти священные тексты* предшествовали Его рожденію. Что же касается *Его дѣтства*, то св. Лука свидѣтельствуемъ только *объ одномъ фактѣ*; о Его бесѣдѣ въ храмѣ Иерусалискомъ, когда Онъ былъ двѣнадцати лѣтъ.

Когда берутся критиковать евангелія, то надобно, по крайней мѣрѣ, чтобы ихъ прочитали внимательно. Наконецъ, Ренанъ допускаетъ, что св. Лука знакомитъ насъ „съ нѣкоторыми обстоятельствами, исполненными нѣжнаго чувства, и нѣкоторыми изреченіями Иисуса *воспитательной* красоты“ (*тамъ-же*). *Воспитательно* это признаніе, но нашъ тонкій академикъ спѣшитъ прибавить, что эти обстоятельства и эти изреченія „не встрѣчаются въ повѣствованіяхъ, болѣе подлинныхъ“, и что „въ нихъ чувствуется легендарная разработка“.

Нашъ тонкій академикъ *ощущаетъ* это въ слѣдующихъ фактахъ: плачь Иисуса о Иерусалимѣ, кровавый потъ, явленіе женамъ по воскресеніи, благоразумный разбойникъ и пр. Слова, обращенныя къ Иерусалимскимъ женщинамъ (XVIII, 28—29), присовокупляетъ онъ, *могли стать понятными только послѣ 70 года* (*тамъ-же, примѣч. 6*).

Это послѣднее сужденіе—совершенство въ своемъ родѣ. Но серьезный академикъ! а если случайно Иисусъ предвидѣлъ будущее, если Онъ былъ пророкомъ, то не могъ ли Онъ *предсказать* того, что другой могъ понять только послѣ катастрофы? Повѣствованія св. Маттея и св. Марка, предпочитаемыя имъ, не извѣстно почему, предъ повѣствованіями св. Луки,—не показываютъ ли намъ, что Иисусъ *предсказалъ* разрушеніе Иерусалима? Почему это пророчество, *подлинное* у первыхъ евангелистовъ, становится не подлиннымъ у св. Луки? Или оно не подлинно ни у одного изъ трехъ? Безъ сомнѣнія, вы такъ думаете; но вы этого не доказываете. Вы допускаете, что *чудо возможно*. Хорошо, почему же этотъ чудесный рассказъ вы включаете въ область невозможнаго? Почему лишь *одному* св. Лукѣ вы усвоите повѣствованіе о пророчествѣ, которое встрѣчается и у другихъ евангелистовъ? Зачѣмъ признаете вы *ложными* или *легендарными* извѣстные факты по той единственно причинѣ, что они встрѣчаются у одного св. Луки? Первые евангелисты заявляли ли когда либо притязаніе сооб-

щить намъ о всѣхъ дѣйствіяхъ и о всѣхъ словахъ Иисуса? Эти факты, возрадите вы, *отзываются легендарною разработкою*? Ренанъ можетъ имѣть очень тонкое чутье въ этомъ отношеніи, но да позволитъ онъ намъ не довѣряться его тонкости, пока онъ не докажетъ намъ, что никогда не можетъ обманываться. Безъ сомнѣнія, у него были свои причины ссылаться на тонкость своихъ ощущеній; но нельзя ли заподозрить ихъ достовѣрность, при видѣ его страницъ, унизанныхъ примѣчаніями, гдѣ изобилуютъ заблужденія относительно самыхъ важныхъ фактовъ и самая ложная ихъ оцѣнка?

Что же остается отъ этой подробной критики Ренана, направленной имъ противъ св. Луки?

Ничего.

Если бы его критика была основательна, то слѣдовало бы, что св. Лука былъ дурнымъ компиляторомъ, который прибавилъ свое къ первоначальнымъ повѣствованіямъ о жизни Иисуса, и его писаніе достойно только ворицанія. Но Ренанъ не рассуждаетъ такъ. Онъ думаетъ, что высказалъ основательные упреки, и однако же утверждаетъ, что св. Лука—*божественный художникъ*; что онъ имѣлъ предъ своими глазами *оригиналы, которыми мы уже не обладаемъ*; что онъ изображаетъ Иисуса Христа въ *такихъ частныхъ чертахъ, съ такимъ одушевленіемъ въ цѣломъ, съ такою рельефностью, какъ этою имѣть у двухъ другихъ евангелистовъ*; что онъ *чрезвычайно много придаетъ выразительности портрету, не нанеся особеннаго ущерба истинности*.

Что выражаетъ этотъ претенціозный наборъ словъ, если мы сопоставимъ его съ замѣчаніями, противъ которыхъ мы возражали? Въ особенности, что означаетъ слѣдующая фраза: св. Лука менѣе евангелистъ, чѣмъ біографъ Иисуса? Скажите, пожалуйста: какое различіе между біографомъ Иисуса и евангелистомъ? Вотъ именно здѣсь, безъ сомнѣнія, и сказывается еще одно изъ тѣхъ тонкихъ ощущеній Ренана, которое можетъ *сознавать* только онъ одинъ. Болѣе того. Св. Лука есть *„зумористъ, исправитель на подобіе Маркіона и Татиана“*.

Стараясь понять это. Что такое *зумористъ*? Это названіе усвояютъ людямъ, съ которыми трудно ужиться; или усвояютъ

еще мѣдвѣкамъ, которые въ *шуморъ* полагаютъ начало всѣхъ болѣваней. Въ этихъ двухъ смыслахъ слово это трудно отнести къ св. Лукѣ, какъ къ историку. Еще это слово встрѣчается у нѣкоторыхъ современныхъ писателей для обозначенія тѣхъ людей, которые отличаются извѣстною оригинальною, возбуждающею смѣхъ. У св. Луки мы не находимъ ничего, что заслуживало бы въ этомъ отношеніи названія, усвоеннаго ему Ренаномъ. Въ какомъ же смыслѣ онъ усваиваетъ ему это названіе? Рѣшительно, не понимаемъ ¹⁾).

Что же касается Маркіона и Татіана, то мы тоже по истинѣ не понимаемъ, какъ нашъ тонкій академикъ могъ найти между ними и св. Лукою самое отдаленное сближеніе. Если бы онъ понималъ ученіе этихъ двухъ еретиковъ, то онъ звалъ бы, какъ оно противоположно ученію св. Луки; онъ зналъ бы, что они были не *исправителями*, а *искажителями* христіанскаго ученія; что ихъ ученики всегда были признаваемы врагами истиннаго христіанства. На ряду съ этими свидѣніями, онъ нашель бы у нихъ еще одно, полезное ему самому: именно, они признавали *четыре евангелія* книгами боговдохновенными, и самъ Татіанъ написалъ сочиненіе, въ которомъ доказывалъ, что между четырьмя евангелистами нѣтъ ни какого противорѣчія.

Поэтому то и трудно понять, какъ могла прийти Ренану фантазія сравнивать св. Луку съ Маркіономъ и Татіаномъ. Между этими еретиками и св. Лукою существуетъ такое же отношеніе, какое существуетъ между Ренаномъ и Боскютомъ.

Р. И—нъ.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ Надобно полагать, что въ изданіи „*Vie de Jesus*“, которое имѣлъ въ своихъ рукахъ о. Владиміръ Гетте, ошибочно было напечатано *humoriste* вмѣсто *l'armoniste*; но и при послѣднемъ чтеніи Ренанъ не избѣжалъ справедливыхъ упрековъ нашего критика. *Примѣч. переводч.*

Религіозно-политическія воззрѣнія ложныхъ пророковъ въ Ветхомъ Заветѣ.

Ветхозатные ложные пророки евреевъ по своимъ религіозно-политическимъ воззрѣніямъ были выразителями трехъ факторовъ современной имъ общественной и государственной жизни. Эти факторы могутъ быть охарактеризованы слѣдующими общими чертами: а) Языческая цивилизація, проникшая въ еврейскій народъ путемъ союзовъ его съ окрестными языческими народами или же путемъ родственныхъ связей царей еврейскихъ съ дворами царей языческихъ, призвала въ страну избраннаго народа такихъ пророковъ, которые говорили не во имя Іеговы, а во имя иныхъ боговъ, къ служенію которыхъ они хотѣли привлечь народъ (Второз. XVIII, 20; III Царствъ гл. XVIII). Таковыми были пророки Ваала. б) Деспотическій элементъ царской власти, дѣйствовавшей своимъ могущественнымъ вліяніемъ, часто своимъ правовымъ насиліемъ и тѣмъ заглушавшій голосъ правды, обусловилъ еще появленіе такихъ пророковъ, которые льстили существующему политическому устройству, выдавая себя за органъ Духа Божія; таковыми были четыреста пророковъ во главѣ съ Седекією, сыномъ Хенааны, въ царствованіе Ахава, царя израильскаго (III Царствъ; XVII; II Паралипом. гл. XVIII). с) Развившаяся до крайней степени чувственность еврейскаго народа во дни пророковъ Іереміи и Іезекіила,—заглушившая и безъ того слабую чуткость его къ нравственнымъ требованіямъ религіи, затемнившая чистыя идеи еократіи, воспитавшая въ немъ дерзкую и слѣпую самоувѣренность, вѣру

въ силу человѣческую и надежду на ея помощь,—вызвала на поприще пророческой дѣятельности такихъ людей, которые, предаваясь духу времени и порокамъ дня (Иереміи XXIII 14. 15), прельщали народъ тщетными надеждами на вѣчное охраненіе его Иеговою (Иереміи XXIII, 16). Особенно многочисленны были этого рода лжепророки.—Отсюда намѣчается отвѣтъ на нашъ вопросъ. Пророки первой и третьей группы, свобода воззрѣній которыхъ ни чѣмъ не стѣснялась, а только развивалась подъ вліяніемъ извѣстныхъ условій, могли имѣть и дѣйствительно имѣли опредѣленные религіозно-политическія воззрѣнія. Пророки же второй группы, какъ стѣсненные гнетомъ царскаго деспотизма, не могли имѣть свободы и опредѣленности въ своихъ воззрѣніяхъ.

I.

Обратимся къ первой группѣ ложныхъ пророковъ. Чтобы составить себѣ приблизительное вѣрное понятіе о религіозно-политическихъ воззрѣніяхъ пророковъ Ваала ¹⁾, необходимо сказать нѣсколько словъ о появленіи ихъ въ Израилѣ. Появленіе ихъ здѣсь относится ко времени царствованія Ахаза и, частію, ко времени вступленія его въ бракъ съ дочерью царя финикійскаго Іезавелью. Іезавель, какъ дочь финикійскаго царя и при томъ бывшаго жреца Астарты, безъ сомнѣнія, воспитанная въ духѣ своей религіи, по вступленіи въ бракъ съ Ахавомъ, пользуясь слабохарактерностью этого послѣдняго, всю свою дѣятельность направила къ тому, чтобы преобразовать израиля въ ханаанскій народъ, сроднить его или даже объединить съ родной ей націей. Въ виду чего, по ея распоряженію, въ главномъ городѣ Самарія былъ построенъ величественный храмъ Ваала (III Царствъ XVI, 32; IV Царствъ X, 26), а богиня Астарты была посвящена особая дубрава (III Царствъ XVI,

¹⁾ Здѣсь надобно замѣтить, что пророки Ваала получили имя пророковъ только на языкѣ священнаго дѣявателя, въ существѣ же дѣла были жрецами Ваала. Причина этого совершенно понятна. Имени ложнаго пророка, съ библійской точки зрѣнія, заслуживаетъ всякій ратующій противъ еократіи. Пророки же Ваала, пропагандируя религіозно-политическія реформы Іезавели среди народа израильскаго, провозглашая за непреложную религіозную истину культъ Ваала и Астарты, являлись врагами еократіи, провозвѣстниками лжи, а, слѣдовательно, и ложными пророками.

33) и въ честь обоихъ учреждены культы. Для исполненія обязанностей при отправленіи культа призваны были въ страну языческіе священники и пророки ¹⁾).

Изъ этого краткаго замѣчанія о политикѣ Іезавели и появленіи, вслѣдствіе этой политики, въ израилѣ пророковъ Ваала для насъ болѣе или менѣе ясно опредѣляются религіозно-политическія воззрѣнія послѣднихъ. Какъ призванные Іезавелию, намѣтившею для себя извѣстную, опредѣленную цѣль, пророки Ваала должны были проникнуться съ нею общими интересами, одною цѣлію дѣятельности. Вся ихъ дѣятельность, поэтому, должна была направиться къ тому, чтобы путемъ насажденія своей національной религіи, этимъ могущественнымъ рычагомъ въ дѣлѣ объединенія народовъ, сблизить израиля съ ханаанскою народностью, достигнуть того, чтобы израиль и ханаанъ составляли одно тѣло и одинъ духъ. Послѣ этого сомнительно то утвержденіе, что для пророковъ Ваала безразлично было, служить ли Іеговѣ или Ваалу, такъ какъ мотивомъ ихъ дѣятельности была будто бы матеріальная выгода, извлекаемая ими изъ своего положенія ²⁾). Мы имѣли бы нѣкоторое право предположить это, если бы имѣли основаніе утверждать, что пророки Ваала были призваны къ своему служенію изъ среды израиля. Но этому противорѣчитъ то, что израильтяне только знакомились съ *существомъ* культа Ваала и утрачивали подъ вліяніемъ его чистоту идей еократіи. Для пророковъ ложныхъ изъ израильской среды безразлично было бы.—служить ли Іеговѣ или Ваалу. Но, какъ мы уже сказали, пророки Ваала, были призваны изъ страны финикійской. Очень сомнительно, поэтому, чтобы эти пророки, родившіеся при служеніи въ ихъ странѣ Ваалу и воспитавшіеся подъ вліяніемъ этого служенія, были равнодушны къ проповѣдуемымъ ими воззрѣніямъ. Вѣроятнѣе предполагать и утверждать, что они съ молокомъ своей матери восприняли страхъ и уваженіе къ своимъ богамъ; съ лѣтами же это уваженіе и этотъ страхъ, если такъ позволительно выразиться, вопли въ плоть и кровь ихъ. Вы-

¹⁾ Вержболовачъ. Пророческое служеніе въ десятиколѣнномъ (израильскомъ) царствѣ, стр. 141

²⁾ Ibid. стр. 122.

раженіе этого мы и видимъ на горѣ Кармиэль. Жертва кармильская была пробнымъ камнемъ и показателемъ религиозно-политическихъ воззрѣній пророковъ Ваала. Здѣсь для израиля рѣзко ставился вопросъ, чей Богъ сильнѣе, а вмѣстѣ съ нимъ и другой, какой политикѣ отдать предпочтеніе: остаться ли вѣрнымъ еоократіи или же увлечься общею волною и подчиниться политикѣ Іезавели. Съ другой стороны, здѣсь рѣшалась судьба политики Іезавели, слѣдовательно, судьба вводимыхъ ею религиозно-политическихъ реформъ въ израиля. Поэтому-то всѣ усилія пророковъ Ваала были направлены къ тому, чтобы доказать истинность и величіе своего божества и тѣмъ оправдать свою политику. Отсюда будетъ понятенъ тотъ религиозный фанатизмъ, съ которымъ пророки Ваала стараются отстаивать истинность и величіе своего божества. Отсюда понятенъ ихъ упорный крикъ отъ утра до полудни: „Ваале, услыши насъ“. (III Царствъ XVIII, 28). Понятно равнымъ образомъ и то, почему на предложеніе пророка Іліи звать своего бога громче, „такъ какъ онъ, можетъ быть, задумался или занять чѣмъ либо, или въ дорогѣ, или спитъ“ (III Царствъ XVIII, 27), они кричатъ еще болѣе громкимъ голосомъ и „колятъ себя *по своему обыкновенію* ножами и копьями, такъ что кровь лилась по нимъ (III Царствъ XVIII, 28. 29), и такъ съ половины дня до поздняго вечера. Мы подчеркиваемъ выраженіе Библии „*по своему обыкновенію*“ и придаемъ ему тотъ смыслъ и значеніе, что усиленный крикъ пророковъ и навесеніе себѣ ударовъ ножами и копьями были не результатомъ боязни за неудачу предпріятія или же раздраженія словами пророка Іліи, а результатомъ ихъ обычая, обыкновенія при жертвоприношеніяхъ Ваалу, какъ выраженіе усиленнаго и искренняго моленія.

Изъ сказаннаго о пророкахъ Ваала можно видѣть, что а) у нихъ были опредѣленные религиозно-политическія воззрѣнія и б) сущность этихъ воззрѣній состояла въ пропагандѣ культа Ваала, съ цѣлю, путемъ религиознаго объединенія израиля и ханаанскаго народа, достигнуть объединенія политическаго.

II.

Ко второй группѣ ложныхъ пророковъ, какъ мы уже сказали, принадлежали четыреста пророковъ во главѣ съ Седе-

іеію, сыномъ Хенааны. Можно предполагать, что это были пророки существовавшаго все время рядомъ съ служеніемъ Ваалу Іеровоамова культа ¹⁾, и съ вѣроятностію предполагать, что они были простыми служителями культа тельцовъ. Какъ созданіе Іеровоамова культа, которому они служили, они могутъ быть названы придворными пророками. Этими ихъ положеніемъ и опредѣляются ихъ воззрѣнія. Вникая въ смыслъ повѣствованія Библии о борьбѣ этихъ пророковъ съ истиннымъ пророкомъ Іеговы, мы приходимъ къ той мысли, что они, поддавшись гнетущей ихъ силѣ царской власти, смотрѣли на религію и современныя имъ политическія обстоятельства подъ угломъ зрѣнія своего повелителя. Примѣръ этого мы можемъ видѣть въ общественной жизни. Тѣ, положеніе и условія существованія которыхъ опредѣляются вниманіемъ къ нимъ вышнихъ по положенію, смотрятъ на всѣ вещи, такъ сказать, глазами своихъ покровителей. Не искреннія убѣжденія въ истинности взглядовъ покровителя руководятъ ими при этомъ, а смѣшанное со страхомъ за свое существованіе желаніе раболѣпствомъ упрочить свое положеніе. Такими намъ кажутся и пророки во главѣ съ Седекіею. Они понимали свое положеніе, проникали политику царя,—знали, что разрушеніе Рамова Галаадскаго составляетъ предметъ вождѣльныхъ желаній царя, и, понимая и зная это, старались поддержать его политику въ принятомъ имъ направленіи. Такъ смотритъ на нихъ Іосафатъ, царь іудейскій. *„Нѣтъ ли здѣсь еще пророка Господня“*,—спрашиваетъ онъ,—*„чтобы намъ спросить чрезъ него Господа“*. (III Царствъ. XVIII, 7). Хотя словами Іосафата и предполагается, что пророки во главѣ съ Седекіею—пророки Господни, но все же въ нихъ звучитъ недоувѣріе царя къ этимъ пророкамъ. Предъ нимъ четыреста пророковъ и всѣ въ

¹⁾ Они были не тѣ пророки, которые, по мнѣнію многихъ, не были умертвлены Іліею у Киссона (III Цар. XIX, 22), потому что ихъ глава, Седекія, приписываетъ себѣ обладаніе Духомъ Іеговы. (III Цар. XXII, 24; не были они и дѣйствительными пророками Іеговы, равно и пророческими силами. Пророкъ Михей, отличая ихъ отъ себя, называетъ ихъ пророками Ахава (ibid. 22. 23); съ другой стороны, и самъ Ахавъ, не обращаясь къ Іеговѣ, не могъ терпѣть въ своей сантѣ сторонниковъ и приверженцевъ Іліи, или по крайней мѣрѣ—терпимо относиться къ нимъ. (Цит. соч. Вержоловичъ стр. 162).

одинъ голосъ говорить во имя Іеговы и однако онъ не довѣряется имъ и проситъ *„еще пророка Господня“*. Это обстоятельство даетъ основаніе утверждать, что Іосафатъ видѣлъ въ четырехъ-стахъ пророкахъ, если не пскателей насущнаго хлѣба, то все же пророковъ, не имѣвшихъ по взгляду современниковъ опредѣленныхъ религіозно-политическихъ воззрѣній, которымъ можно было бы вѣрить свою судьбу, какъ людямъ руководящимъ. Что и выясняется изъ дальнѣйшаго повѣствованія. *„Я не люблю его“*,—говоритъ Ахавъ о пророкѣ Михеѣ, —*„ибо онъ не пророчесствуетъ о мнѣ доброе“* (III Царствъ, XXII, 8; II Паралипом. XVIII, 7). По противоположенію, можно заключать, что пророки Седекіи были любимы Ахавомъ именно потому, что девизомъ ихъ предсказаній было—*„говорить исключительно доброе“*, хотя бы это не соотвѣтствовало дѣйствительному положенію вещей. Къ этой же мысли приводятъ насъ слова посланнаго отъ Ахава за пророкомъ Михеемъ. Эти слова непринужденно заставляютъ видѣть въ нихъ усиленное стараніе его забѣжать, такъ сказать, напередъ. *„Ръчи пророковъ единогласно предвѣщаютъ царю доброе“*,—говоритъ пророку Михею посланный отъ Ахава, —*„пусть бы и твое слово было согласно съ словами каждаго изъ нихъ; изречіи и ты доброе“* (III Царствъ. XXII, 13; II Паралипом. XVIII, 12). Что звучитъ въ этихъ словахъ, какъ не боязнь за авторитетъ своихъ пророковъ? Въ нихъ до очевидности просвѣчиваетъ сознаніе даже предъ царемъ этихъ пророковъ. Подобно тому, какъ слуги, извратившіе въ глазахъ своего господина истинное положеніе его дѣлъ, всѣ силы употребляютъ на то, чтобы люди, знающіе ихъ злоупотребленія довѣріемъ господина, не довели этого до свѣдѣнія послѣдняго, просятъ ихъ подтвердить сообщенное ими своему господину, чтобы сохранить свое положеніе,—пророки во главѣ съ Седекіею стараются, говоримъ, забѣжать напередъ предъ пророкомъ Михеемъ, войти съ нимъ въ соглашеніе относительно предсказаній извѣстнаго характера. Понятно, что могло руководить ихъ въ этомъ случаѣ. Какъ упомянутые слуги, они боялись голоса правды, а чрезъ него лишенія должности придворнаго пророка. Вотъ руководительныя начала воз-

зрѣній пророковъ во главѣ съ Седекіею. Все это приводитъ насъ къ тому заключенію, что эти пророки въ своихъ предсказаніяхъ объ удачѣ Ахава въ дѣлѣ завоеванія Рамоа Галаадскаго руководились не опредѣленными религіозно-политическими воззрѣніями, а мірскими интересами, извлекаемыми ими изъ своего положенія.

Что же касается символа (III Царствъ XXII, 11), употребленнаго Седекіею (железные рога) и словъ, сказанныхъ имъ въ подтвержденіе этого символа („такъ говоритъ Господь“), и, наконецъ, увѣренности въ томъ, что онъ *говоритъ Духомъ Господнимъ* (III Царствъ XXII, 24; II Паралипом. XVIII 23); то все это находитъ себѣ объясненіе въ тѣхъ же главахъ Библіи и подтверждаетъ наше положеніе. Изъ стиховъ 19—23 третьей книги Царствъ гл. XXII-ой и изъ стиховъ 19—22 второй книги Паралипоменонъ главы XVIII-ой мы видимъ, что, по попущенію Божію, въ пророкахъ этихъ дѣйствовала высшая злая сила, ослѣпившая ихъ умы и сердца и заставлявшая ихъ пророчествовать, злоупотребляя именемъ Іеговы, какъ того желалъ и требовалъ царь. Уже тотъ фактъ, что эти пророки сдѣлались орудіемъ ослѣпившей ихъ злой высшей силы, говорить въ пользу того, что въ нихъ была удобная почва и въ ней глубокіе корни нечистыхъ мотивовъ и лжи въ отношеніи къ пророческой дѣятельности, къ которымъ легко могла привиться эта злая сила: не можетъ же быть общенія между свѣтомъ и тьмою.

Изъ сказаннаго можно видѣть, что у Седекіи и ложныхъ пророковъ его лагеря не было опредѣленныхъ религіозно-политическихъ воззрѣній, охраняемыхъ ими. Мѣсто послѣднихъ занималъ у нихъ интересъ къ внѣшнимъ удобствамъ, извлекаемымъ изъ своего положенія. Они не желали, да и не могли оказывать противодѣйствія намѣреніямъ царя, такъ какъ это противорѣчало бы ихъ побужденіямъ.

III.

Третья группа ложныхъ пророковъ по преимуществу около временъ плѣна Вавилонскаго, по своимъ религіозно-политическимъ воззрѣніямъ, какъ мы уже сказали, была порожденіемъ той среды, въ которой она дѣйствовала. Чѣмъ

можно характеризовать эту среду? Отвѣтъ на это находимъ у пророковъ Іереміи и Іезекіиля. Народный духъ этой среды, по изobraженію пророка Іереміи, до того извратилъ теократическое правленіе, что іудеи, при общей у нихъ религиозной настроенности, однако совершенно подчинили религію своей волѣ и страстямъ, и, при благоприятныхъ для нихъ своихъ обстоятельствахъ, не хотѣли знать Іегову. (Іереміи гл. XXII, XLII, XLIII, XLIV). Идолопоклонство дошло до крайней степени своего развитія. (Іереміи гл. XLV). Понятно, насколько далеки должны быть такіе люди отъ сознанія своего растлѣнія. И дѣйствительно, они, утративъ чуткость къ нравственнымъ требованіямъ религіи, входили въ сдѣлку съ своею совѣстію и на песокъ строили зданіе своего спасенія. Фактъ извѣстный, люди нравственно растлѣнные, для успокоенія своей совѣсти, отвергаютъ все, что противорѣчатъ ихъ разнузданности и устрашаетъ строгимъ за него возмездіемъ; они опускаютъ свои руки относительно дѣятельнаго устроенія своего спасенія и строятъ слѣдующій силлогизмъ: Если Богъ благъ и милосердъ, то онъ спасетъ насъ, но Онъ безконечно благъ и милосердъ, слѣдовательно,—въ спасеніи не можетъ быть сомнѣнія. Такъ было и среди еврейскаго народа. Большинство евреевъ и въ особенности представители ихъ были совершенно довольны и спокойны въ этомъ отношеніи. „*Не исчезъ законъ у священниковъ, разумокъ у мудреца и слово у пророка*“ (Іереміи XVIII, 18), такъ говорили іудеи по поводу обличенія Іереміи. Отсюда происходили беззаботность и мечтательная надежда на добрую будущность, на возвращеніе прошлаго спокойствія. Такое самообольщеніе,—при господствующей еще сильной, хотя и извращенной, религиозной настроенности народа—съ одной стороны, и гнетъ притѣснителей и плѣнителей—съ другой,—и было источникомъ лжепророчесственныхъ словъ и видѣній мечтателей, ослаблявшихъ народъ обѣщаніями мира и благоденствія и возбуждавшихъ его ложными надеждами (Іезекіиля XIII, 2—8, 10—12; ср. XXII, 28; Іереміи гл. XII). Оно то и послужило зерномъ, изъ котораго выродилась ложная и слѣпая уѣренность пророковъ разсматриваемой группы въ плодотворности своей дѣятельности на пользу отечества и

еократіи. „Пророцы на Господа почиваху, глаголюще: не Господь ли азъ насъ есть; не приидутъ на ны злая“ (Михеа III, 11). Они были увѣрены въ исполненіи обѣтованій Божіихъ объ избавленіи отъ притѣснителей и плѣнителей. Сознаніе, что Господь есть Богъ ихъ (Іереміа VII, 23; XI, 4), что они чада Авраама и вообще предковъ, стяжавшихъ милостивыя обѣтованія Божія (Іезекиіля XXIII, 24; XI, 15 и др.), помрачило и притупило ихъ воспримчивость къ правдѣ и судамъ Божиимъ, къ ясному пониманію своего положенія. И хотя они смутно чувствовали причину судовъ Божіихъ, но, сваливая вину на прошлое, на обстоятельства, на слабость чело-вѣческой природы (Іезекиіля XVIII, 25. 29; XXIII, 20. 10), умаляли значеніе прещеній, отрицали злокачественность язвъ общества; и вмѣсто того, чтобы принять серьезныя мѣры къ раскрытію и излеченію общественныхъ ранъ, успокаивали народъ увѣреніемъ, что опасности обществу нѣтъ никакой, что миръ народа, его благоденствіе не будутъ нарушены, что мечъ и голодъ не заслужены имъ, что народъ даже не виновенъ предъ Богомъ и потому достоинъ избавленія отъ притѣснителей и плѣна (Іереміа XIV, 13; XIII, 14; IV, 10; V, 12) ¹⁾. Они, какъ и весь народъ еврейскій ихъ времени, имѣя глаза, не видѣли, имѣя уши, не слышали (Іезекиіля XII, 2; ср. Іереміа гл. VI). Ослѣпленные своими отвлеченными построеніями относительно народнаго спасенія отъ ига притѣснителей, они схватываютъ Іеремію и требуютъ его смерти,—когда оный, въ началѣ царствованія Іоакима, успокоившаго себя подъ водительствомъ ложныхъ пророковъ надеждою на безопасность подъ покровительствомъ царя египетскаго, предрекъ разрушеніе храма и плѣненіе народа (халдеями), уже оскверненнаго мерзостями Египта (Іереміа XXVI, 11). Этимъ ложнымъ патріотизмомъ объясняется и то обстоятельство, что строгіе суды Божіи, совершившіеся при Іоакимѣ и Іехоніи, не могли разбить увѣренности пророковъ въ правотѣ и плодотворности ихъ дѣя-

¹⁾ Послѣ этого для насъ понятны изреченія Библии о потворствѣ ложныхъ пророковъ народнымъ страстямъ. Пророки эти были выразителями народныхъ стремленій, вслѣдствіе чего они овладѣвали довѣріемъ народа и, такимъ образомъ, пріобрѣтали власть надъ нимъ (Іереміа V, 31) и деморализовали его въ нравственномъ отношеніи.

тельности и не исправили ихъ политики. Припоминая, какъ быстро рушилось господство ассириянъ, они ожидали столь же быстраго паденія могущественнаго царства халдеевъ. И чѣмъ тягостнѣе было иго халдеевъ въ настоящемъ, чѣмъ болѣе угрожала опасность въ будущемъ,—тѣмъ болѣе ложные пророки предавались несбыточнымъ мечтамъ, тѣмъ съ большею увѣренностію они ожидали освобожденія отъ рабства. Ананія, ложный пророкъ времени плѣна Вавилонскаго, публично говорилъ въ храмѣ: *„скуствя два года я оозвращу на мѣсто сіе всѣ сосуды дома Іеговы, которые Навуходоносоръ, царь вавилонскій, взялъ изъ сего мѣста и перенесъ въ Вавилонъ, говоритъ Іегова, и царя Іехонію и всѣхъ переселенныхъ въ Вавилонъ я возвращу на мѣсто сіе, ибо сокрушу ярмо царя Вавилонскаго“* (Іереміи XXVIII, 10. 11). Когда же Іеремія сталъ опровергать это пророчество, Ананія снялъ съ его шеи деревянное ярмо и разбилъ говоря: *„такъ Іегова сокрушитъ ярмо Навуходоносора, царя вавилонскаго, и чрезъ два года сниметъ его съ шеи всѣхъ народовъ“* (Іереміи—*ibid.*).

Такъ порождаются, развиваются и опредѣляются религіозно-политическія воззрѣнія у ложныхъ пророковъ послѣдней группы. Въ примѣненіи къ послѣдующему времени религіозно-политическую теорію этихъ пророковъ можно отнести къ теоріямъ непризванныхъ учителей, выдающихъ свои дерскія и произвольныя предположенія объ истинѣ за самую непреложную истину, —т. е. можно отнести къ выводамъ и заключеніямъ, не слѣдующимъ изъ имѣющихся данныхъ и т. п. Основаніемъ подобныхъ теорій, выдающихъ за истину свои мечты, равно какъ и теоріи этихъ ложныхъ пророковъ служатъ одни *сновидѣнія* (Іереміи XI, 9; XXIII, 25. 27) и *мечты сердца* (Іереміи XXIII, 16). Отсюда вековѣріе, равнодушіе и сомнѣніе ложныхъ пророковъ относительно истинности обѣтованій о наказаніи и судахъ Божіихъ, или даже отрицаніе ихъ (Іезекіиля XI, 15; XX, 32; XXXIII, 24), отсюда слѣпое отрицаніе ими истинности дѣйствительнаго пророческаго слова и дерзкое глумленіе и издѣвательство надъ вѣстниками Іеговы (Іереміи XVIII, 2; XXXI, 29).

Изъ сказаннаго о пророкахъ послѣдней группы видно, что эти пророки, по своимъ религіозно-политическимъ воззрѣніямъ,

были ратоборцами за сохраненіе отечества и еократіи, хотя на ложно понятыхъ ими основаніяхъ. Во имя этого они, проникнутые желаніемъ избавленія отъ ига притѣснителей и поработителей, выступаютъ въ роли общественныхъ дѣятелей; и, возвѣщая какъ-бы волю Іеговы и утѣшая народъ, непрерывно и энергически стараются воздѣйствовать на современниковъ, съ цѣлю сохранить древнія начала государственнаго строя. Они, такимъ образомъ, являются, какъ бы охранителями еократическихъ основъ отъ произвола и посягательства на нихъ со стороны чужеземныхъ царей поработителей.

Какъ и всегда бываетъ, такъ и во времена дѣятельности ложныхъ пророковъ,—среди пшеницы встрѣчались и плевелы. Въ сторонѣ отъ добросовѣстныхъ дѣятелей, подъ шумъ ихъ безкорыстной дѣятельности, люди корыстные и эгоистичные,—увлекшись какъ бы общеою волною дѣятельности на пользу общую, но смотря на эту послѣднюю какъ на доходную статью для своего благосостоянія,—преслѣдуютъ исключительно свои личные интересы, извлекаемые ими изъ общаго дѣла. Такъ было и среди ложныхъ пророковъ времени пророка Іереміи и Іезекіиля. Одни изъ нихъ были искренними, хотя и неразумными труженниками на пользу отечества, проникнутые извѣстною идеею, другіе же преслѣдовали свои личныя выгоды, свои корыстныя цѣли. (Іезекіиля XIII, 9). У такихъ пророковъ, конечно, не могло быть опредѣленныхъ религіозно-политическихъ воззрѣній и дѣйствительно ихъ не было.

IV.

Въ заключеніе считаемъ не лишнимъ сказать нѣсколько словъ о томъ, что мы, признавая извѣстную группу ложныхъ пророковъ порожденіемъ одного изъ трехъ указанныхъ нами факторовъ современной имъ общественной и государственной жизни, далеки отъ мысли признать эти факторы явленіемъ исключительнымъ для появленія и развитія воззрѣній этихъ пророковъ. Мы признаемъ ихъ только особенно характерными, сильно выдающимися чертами въ извѣстный промежутокъ времени въ воздѣйствіи на извѣстную группу пророковъ, не исключая при этомъ дѣйствія и другихъ факторовъ. Пророки во главѣ съ Седекіею, какъ мы сказали, по своимъ воззрѣніямъ, были порожденіемъ деспоти-

ческаго вліянія царской власти; но признавая этотъ факторъ выдающимся въ дѣлѣ воздѣйствія на образованіе воззрѣній пророковъ этой группы, мы необходимо должны признать и признаемъ совмѣстное съ нимъ дѣйствіе на этихъ пророковъ и языческой цивилизаціи и нравственной распущенности современнаго этимъ пророкомъ общества, безъ вліянія которыхъ не объяснимъ ни царскій деспотизмъ, ни нравственная слѣпота, какъ царя, такъ и самихъ ложныхъ пророковъ.

С. Лосевъ.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1898.

№ 21.

НОЯБРЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.

1898.

Пісѣте: вооѣмен.

Върою разумъваема.

Евр. XI. 3

Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Ноября 1898 года.

Цензоръ Протоіерей *Павелъ Солтисъ.*

УЧЕНИЕ РЕФОРМАТСКИХЪ БОГОСЛОВОВЪ ОБЪ АНТИХРИСТЪ— ПАПЪ.

Лютеръ—глава протестантизма въ Германіи, глава лютеранства, откуда оно распространилось и по многимъ другимъ странамъ. Но въ Швейцаріи, хотя реформація зародилась не самостоятельно, а была отзвукомъ реформаціоннаго движенія въ Германіи, одноко одновременно съ Лютеромъ явились свои реформаторы,—Цвингли въ нѣмецкой Швейцаріи, въ Цюрихѣ, Кальвинъ во французской Швейцаріи, въ Женевѣ. Тотъ и другой въ нѣкоторыхъ пунктахъ разногласили съ Лютеромъ,—а между Цвингли и Лютеромъ была даже открытая вражда,—и положили основаніе особой вѣтви протестантизма, отличной отъ лютеранства, получившей названіе реформатскаго исповѣданія. Но объ антихристѣ они и ихъ послѣдователи учили въ существенномъ такъ же, какъ и Лютеръ съ своими приверженцами.

Ульрихъ *Цвингли* (родился 1-го января 1484 г., въ Швейцарской деревушкѣ ¹⁾ убитъ въ Цюрихѣ 11 октября 1531 г., сражаясь во время междоусобной войны) въ замѣчаніяхъ (*Annotationes*) на Второе Посланіе къ Фессалоникійцамъ говоритъ объ антихристѣ слѣдующее.

„Изъясня слово *Отступленіе*, онъ говоритъ: „Такое будетъ испытаніе, такіа будутъ даны ложными апостолами чудеса, по поущенію Божію, что и избранные будутъ обольщены и отпадутъ. Впрочемъ, здѣсь синеодоха, такъ какъ не всѣ отпадутъ. Паписты говорятъ, что это время уже есть, и что мы—тѣ обольстители. Но пусть изслѣдуютъ наше ученіе, и окажется,

¹⁾ Цвингли родился только нѣсколькими недѣлями позже своего врага Лютера.

что они—лжецы. Потому что мы проповѣдуемъ Иисуса Христа, и Сего распятаго, и Его признаемъ единственнымъ примирителемъ, единственнымъ покровомъ. А паписты, дѣйствительно, проповѣдуютъ папу, антихриста, котораго Павелъ здѣсь живо описываетъ“.

„Сынъ погибели. Это гебранзмъ, и родъ вмѣсто числа, т. е., сыны погибельные. Павелъ говоритъ въ родѣ о всякомъ, кто свое слово предпочитаетъ славу Божию... Это оболъстители, насколько они свое слово равняютъ съ Словомъ Божиимъ, или предпочитаютъ ему. Затѣмъ, въ особенности разумѣть папу, не одного Юлія, или Александра, но все царство его. Такимъ образомъ предостерегаетъ отъ двойной опасности: отъ одной, которая была въ его время, ибо и тогда были нѣкоторые ложные апостолы; отъ другой, которая придетъ въ папѣ, отъ котораго научаетъ оберегаться тайно. Ибо папа превознесся надъ всякою божескою властію. Вѣдь паписты приписываютъ своему антихристу власть небесную и земную. Онъ можетъ дѣлать все, кромѣ чудесъ. Да никто и не повѣрилъ бы, если бы сказали, что онъ можетъ дѣлать или сдѣлалъ зрячими слѣпыхъ, которые и доселѣ остаются слѣпыми. И такъ не дерзнулъ присвоить себѣ силу чудотворенія, однако и по этой части онъ дѣлалъ опыты въ мнимыхъ и ложныхъ чудесахъ и знаменіяхъ, чѣмъ многихъ обманулъ“. „Что называется Богомъ“. То есть, что есть Богъ. И это сдѣлали первосвященники, превознесли себя надъ Богомъ и надъ всѣмъ тѣмъ, что имѣетъ имя Божества. Они говорятъ, что они выше Петра и Павла; и Петръ не можетъ больше разрѣшать на землѣ, хотя и молится о насъ. Хитроумно это, потому что если бы вѣрующіе знали, что Петръ можетъ разрѣшать, то не давали бы папѣ столько денегъ за индульгенціи, а прибѣгали бы къ божественному Петру, который давалъ бы даромъ. Папа дозволилъ поклоняться себѣ, и чтобы воздаваемо ему было нѣчто изъ того, что должно быть служеніемъ одному Богу, какъ бы Самъ Богъ не былъ вынужденъ выходить ему ѣдущему на конѣ, выходить на встрѣчу; онъ дозволяетъ цѣловать у себя ноги даже и высшимъ монархамъ, которые предъ нимъ простираются. Не значить ли это ставить себя вмѣсто Бога? Христосъ не допускалъ, чтобы дѣ-

дали это Ему. И поставилъ онъ себя на мѣстѣ Бога насильственно, потому что Богъ его не поставилъ. Эго можно и странноѣ раскрыть, если кто разсмотритъ жизнь и дѣла Христа и сопоставитъ черезъ противоположеніе жизнь и дѣла антихриста“¹⁾).

Далѣе Цвингли говоритъ о *тайнѣ беззаконія, объ удерживающемъ и держащемъ*, но говоритъ не достаточно раздѣльно, спутанно, не ясно. Сущность его рѣчи обо всемъ этомъ состоитъ въ слѣдующемъ.

Тайна беззаконія, дѣйствовавшая уже и при жизни Апостоловъ—лжеапостолы и лжеучители. Она дѣйствовала тогда тайно, скрытно, не во всей силѣ, и это потому, что Апостолы ревностно противодѣйствовали такимъ людямъ. Но Павелъ предвидѣлъ также, что нѣкогда, въ будущемъ, при охлажденіи вѣры и любви, вторгнется волкъ—папа и завладѣетъ всею Церковію, какъ глава ея. Предвидя это, Павелъ говоритъ, что звѣрь тотъ будетъ такъ господствовать, что превознесется даже надъ Богомъ. Это и значать слова: *чтобы открылся въ свое время*. Это и случилось во время Кипріана, триста лѣтъ спустя послѣ Христа. Слова Павла имѣютъ двоякій смыслъ, относясь и ко времени Павла, и къ будущему времени, когда будетъ господствовать папа, когда папа овладѣетъ вполнѣ царствомъ. Поэтому, *кто держитъ, пусть держитъ*, т. е., твердо пребываетъ въ истинной вѣрѣ и ученіи, потому что такое будетъ испытаніе, что и избранные прельстятся; пусть не колеблется, твердо стоитъ въ вѣрѣ, до тѣхъ поръ, пока не будетъ взять отъ среды, т. е. пока не обнаружится коварство антихриста, пока царство его не будетъ разрушено, и пока не погибнетъ самъ онъ. Что все это должно относить не къ одному послѣднему антихристу (*ultimum antichristum*), но вообще ко всѣмъ, объ этомъ свидѣтельствуетъ Христосъ, говоря (Матѣ. 24): „придутъ антихристы и лжепророки, говорящіе: я Христосъ“. Это и сдѣлалъ и папа съ своими. Тоже и Іоаннъ говоритъ: „и уже многіе антихристы есть“. А антихристы—это тѣ, ко-

¹⁾ Huldrici Zwingli opera. Completa editio prima curantibus Melchior Schuleri et Io. Schultessio. Voluminis sexti tomus secundus. Latinorum scriptorum pars sexta. 1838 a. Pag. 241—242.

торые противъ Христа—помазанника выставляютъ себя господами, вопреки Ему учать и живутъ... Послѣднимъ временемъ Апостолы называли не послѣдній день, а время отъ Христа до послѣдняго дня. А называется это время послѣднимъ потому, что нельзя уже ждать ни кого-другого, кромѣ Христа. И такъ, Христосъ и Апостолы увѣщаютъ остерегаться въ это время антихристовъ. И это увѣщаніе для потомковъ было полезно: ибо такое было искушеніе, такое дѣйствованіе сатаны, что онъ обманулъ даже святѣйшихъ и ученѣйшихъ епископовъ. Кипріанъ и прочіе были убѣждены, что будетъ полезно имѣть главою Римскаго первосвященника, конечно, для искорененія ересей и для укрѣпленія согласія, но на самомъ дѣлѣ открылось окно для праздности и роскоши. Пока древніе епископы терпѣли гоненія и были убиваемы, они горѣли любовію и вѣрою, были епископами—пастырями и тайными стражами, были испытываемы и мучимы разными преслѣдованіями и искушеніями, пребывая денно и пошно въ бодрствованіи, пламенѣли въ молитвахъ. Но послѣ они начали быть господами, стали жить праздно, любовь охладѣла, Римскій епископъ владычествовалъ надъ всѣми весьма жестоко и надменно и сталъ главою всѣхъ антихристіанъ.

Но Павелъ утѣшаетъ, говоря: *убьетъ его Господь духомъ устъ Своихъ*. Не вы своими силами убьете его, хотя и твердо стоите, а Самъ Господь поразитъ этого антихриста и врага. Духъ устъ—слова и силы Божіи. Это слово хотя принесено Христомъ сначала, однако ежедневно возстановляется въ мірѣ, и такимъ образомъ истребляется и уничтожается антихристъ и ученіе папы, и возстановляется царство Божіе.

И сіяніемъ пришествія Своего. Эти слова должны быть понимаемы не только о послѣднемъ пришествіи Христа, но и о ежедневномъ вступленіи слова Христова въ сердца вѣрующихъ, черезъ что разсѣвается и разгоняется тьма. Гдѣ Христосъ свѣтитъ въ сердцѣ черезъ истинную вѣру, гдѣ зажженъ въ сердцѣ свѣточъ Слова Божія, тамъ не можетъ имѣть мѣста папа, убѣгающій свѣта.

По дѣйствію сатаны. По Господню попущенію великія чудеса сдѣлаетъ антихристъ и обманетъ ими многихъ, но только тѣхъ, которые суть сосуды гнѣва и осужденія.

Со вслжимъ обольщеніемъ. Внесетъ всё роды пороковъ и преступленій, всякую роскошь и пышность, всякое лукавство и обманъ. Ибо нигдѣ не живутъ порочнѣе, какъ подѣ властію папства: папѣ уступаютъ всё народы, Турки, Сардавалы. Такой преступности нельзя найти ни въ какомъ народѣ. Откуда же такое беззаконіе? Не отъ Христа, не отъ Апостоловъ, которые жили столь челоѣколюбиво, чисто и не порочно. Итакъ, приходитъ оно отъ антихриста; все это вытекаетъ изъ Рима, какъ бы изъ какого озера и истока всѣхъ золъ. Папа—источникъ всего зла, зловреднѣйшее дерево, отъ котораго умные плоды его размножаются среди насъ ¹⁾.

Толкованіе Цвингли вызываетъ слѣдующія замѣчанія: Цвингли упоминаетъ о послѣднемъ антихристѣ; но разумѣетъ-ли онъ подѣ этимъ именемъ одного изъ папъ, имѣющаго быть предѣ кончиною міра, или особое лице отъ папъ, или самихъ папъ, отличая ихъ отъ прочихъ лжехристовъ, антихристовъ и лжепророковъ, сказать трудно. Но, судя по тому, что онъ все разсматриваемое ученіе Апостола Павла объ антихристѣ примѣняетъ къ папамъ и къ нимъ же относитъ слова Иисуса Христа объ антихристѣ въ Евангеліи Іоанна (5, 43) ²⁾ и не даетъ ни какихъ поясненій о послѣднемъ антихристѣ, можно думать, что подѣ послѣднимъ антихристомъ онъ разумѣлъ папъ, а не какое нибудь отличное отъ нихъ лице. Это подтверждается и его толкованіемъ рѣчи Иисуса Христа о послѣднихъ судьбахъ міра и Іерусалима. Въ толкованіи этой рѣчи по Евангелію отъ Маттея Цвингли не разъ говоритъ о папствѣ и ни разу о послѣднемъ антихристѣ ³⁾. Ясно, что, по его взгляду, ни какого послѣдняго антихриста, кромѣ папъ, не будетъ, и что папство и есть послѣдній антихристъ.

Кромѣ этого основнаго недостатка ученія Цвингли, что послѣдняго антихриста онъ видитъ въ папствѣ, его толкованіе словъ Апостола имѣетъ еще и частные недостатки.

¹⁾ Ibid. Pag. 242—244.

²⁾ Ibidem. Voluminis sexti tomus primus, pag. 708. Annotationes in Evangelium Joannis.

³⁾ Ibidem. Voluminis sexti Tomus primus. Pag. 377—390. Annotationes in Evangelium Matthaei. Cap. 24.

Такъ, по взгляду Цвингли, въ словахъ: *взятъ будетъ отъ среды*, указывается антихристъ. Но изъ словъ 8-го стиха объ открытіи антихриста и объ убіеніи его Господомъ ясно, что въ 7-мъ стихѣ не можетъ быть рѣчи о взятіи отъ среды антихриста. Взятъ будетъ отъ среды не антихристъ, а *державшій*. И вслѣдъ за взятіемъ отъ среды держащаго антихристъ только еще явится; ибо сказано: *и тогда откроется беззаконникъ*.

Изъясненіе слова *державшій* основано на Вульгатѣ, но переводъ этого слова въ Вульгатѣ не правиленъ, а отъ этого и самое изъясненіе не правильно.

Въ 8-мъ стихѣ Апостоль, очевидно, говоритъ о второмъ единовременномъ пришествіи Господа, имѣющемъ быть при кончинѣ міра, потому что и рѣчь идетъ именно объ этомъ предметѣ, о томъ, что второе пришествіе еще не наступаетъ. Поэтому Цвингли совершенно произвольно подъ явленіемъ пришествія Господа разумѣетъ еще и ежедневное явленіе Христа въ сердцахъ вѣрующихъ.

Точно также совершенно произвольно подъ убіеніемъ антихриста Цвингли разумѣетъ продолжительное и постепенное умерщвленіе антихриста Словомъ Божиимъ. Рѣчь Апостола имѣетъ характеръ быстроты и силы, такъ что нельзя не замѣтить, что онъ говоритъ о единовременномъ и мгновенномъ убіеніи антихриста. Что антихристъ погибнетъ не отъ постепеннаго и долговременнаго истощенія, будто бы причиняемаго ему Словомъ Божиимъ, т. е., ученіемъ христіанскимъ, а погибнетъ мгновенно, во время полнаго и всеподавляющаго разверта своего могущества, погибнетъ не отъ противодѣйствія ему проповѣдниковъ Слова Божія, но будетъ сраженъ чудесно и непосредственно самимъ Богомъ, указанія на это есть въ книгѣ Даніила (7, 25—27; 11, 45), въ Апокалипсисѣ (19, 19—21) и въ Евангеліи отъ Луки (18, 1—8).

Въ своемъ толкованіи ученія Апостола Цвингли допускаетъ самопротиворѣчіе: съ одной стороны, онъ заявляетъ, что папа чудесъ не творитъ, а съ другой стороны, относитъ къ нему все пророчество Апостола Павла о беззаконникѣ и признаетъ его именно этимъ самымъ беззаконникомъ, который придетъ съ знаменіями и чудесами ложными.

Другой глава реформатскаго исповѣданія Іоаннъ *Кальвинъ* (род. 10 іюня 1509 г. въ Шкардіи, умеръ 27 мая 1564 г. въ Женевѣ) свое ученіе объ антихристѣ высказалъ въ Толкованіи на Второе Посланіе къ Ѳессалоникійцамъ, въ своей системѣ Догматическаго Богословія и въ Толкованіи на книгу Давиила. Въ Толкованіи на Второе Посланіе къ Ѳессалоникійцамъ Кальвинъ признаетъ легкомысленнымъ взглядъ, будто *отступленіе* означаетъ отпаденіе отъ Римской имперіи. Оно —отпаденіе отъ вѣры въ Бога,—отпаденіе не одного лица и не малаго числа людей, а большой массы людей, которое, притомъ будетъ продолжаться долго; однимъ словомъ, указывается нѣкоторое общее и видимое отпаденіе отъ Церкви. Употребленіе этого слова безъ прилагательнаго показываетъ, что отпаденіе не ограничится небольшимъ числомъ людей.

Объясняя слова: *и откроется челоѡкъ грѣха*, Кальвинъ утверждаетъ, что Павелъ, изображая беззаконника, говоритъ не объ одномъ челоѡкѣ, а о царствѣ, которымъ сатана овладѣетъ на столько, что сѣдалище мерзости воздвигнетъ посреди храма Божія, что и осуществилось въ папствѣ. По словамъ Кальвина, Павелъ, показавши, что будетъ такое отступленіе, что большая часть людей отпадетъ отъ Христа, добавилъ, что извращеніе вѣры дойдетъ до такой степени, что намѣстникъ сатаны будетъ владычествовать и предсѣдательствовать въ церкви вмѣсто Бога. Подъ видомъ личности царство нечестивыхъ изображается потому, что оно одно, хотя лица въ немъ слѣдуютъ одно за другимъ. Какъ царство Христа есть духовное царство: такъ и противопологаемое ему царство его противника есть тоже духовное. Противникъ Христу присвоиваетъ принадлежащее царству Христа. Это и дѣлаетъ папа. Религію, которою прославляется Богъ, антихристъ относитъ къ себѣ: онъ не внѣшній врагъ, а домашній, который подъ именемъ Христа борется противъ Христа. Подобнымъ образомъ папа признается намѣстникомъ Христа и имѣетъ сѣдалище въ Церкви. Какія злоупотребленія допускаетъ папа, по нимъ даже десятилѣтній можетъ узнать въ немъ антихриста. Писаніе учитъ, что Богъ есть единый законоположникъ, единый царь и первовиновникъ всего святаго, и что правду и спасеніе должно просить только у Хри-

ста. Все это папа присвоиваетъ себѣ, какъ свое право. Онъ признаетъ своимъ правомъ обречь на вѣчныя мученія; онъ по своему произволу или устанавливаетъ новыя таинства, или установленныя Христомъ портить, а то и совсѣмъ уничтожаетъ и на мѣсто ихъ устанавливаетъ то, что самъ измыслить святотатственнаго; выдумываетъ средства спасенія, чуждыя ученію Евангелія, и наконецъ не колеблется однимъ мановеніемъ измѣнить всю религію. Лишивши Бога Его чести, онъ ничего Ему не оставляетъ, кромѣ пустаго титула Богъ; а всю Его власть относитъ къ себѣ.

На возникающей по поводу такой оцѣнки папы вопросъ: есть-ли Церковь то, что подчинено папѣ, Кальвинъ отвѣчаетъ, что это есть Церковь, но имѣющая только нѣкоторыя свойства Церкви, оскверненная. Подъ открытіемъ человѣка грѣха Кальвинъ разумѣетъ не одно папство, но и всѣ вообще секты, отъ которыхъ съ самаго начала Церковь терпѣла ущербъ. Такова секта Мухаммеда, которая, подобно бурному наводненію, своимъ натискомъ отторгла отъ Церкви цѣлую половину ея.

Тайна беззаконія—это противоположно открытію. Такъ какъ сатана не собралъ еще столько силъ, чтобы антихристъ сталъ явно угнетать Церковь, то Апостоль говоритъ, что онъ тайно подготавливаетъ то, что въ свое время сдѣлаетъ открыто. Тогда онъ тайно полагалъ основанія, на которыхъ послѣ воздвигъ зданіе, что и сдѣлано. По мнѣнію Кальвина, здѣсь полнѣе подтверждается то, что именемъ антихриста означается не одинъ человѣкъ, а одно царство, которое простирается на многія вѣка.

Въ такомъ же смыслѣ Іоаннъ сказалъ, что хотя антихристъ придетъ, но что уже и въ его время были многіе антихристы; потому что зародились ереси, которыя были какъ бы сѣменами того вреднаго куколя, который погубилъ почти весь посѣвъ Божій. Впрочемъ, хотя Павелъ означаетъ скрытное дѣйствованіе, но онъ предпочелъ назвать его тайною еще и потому, что этимъ по противоположности намекаетъ на тайну спасенія, о которой онъ говоритъ въ другомъ мѣстѣ (Колос. 1,28).

Удерживающее означаетъ препятствіе, или причину замедленія. Апостоль говоритъ здѣсь о всеобщемъ призваніи наро-

довъ, о томъ, что всѣмъ должна быть предложена благодать Божія, что Христосъ просвѣтитъ землю Своимъ Евангелиемъ, такъ чтобы этимъ болѣе было изобличено и обнаружено нечестіе людей. Итакъ, замедленіе продолжится дотолѣ, пока завершится распространіе Евангелія. Прибавилъ слова: *въ свое время*, потому что готово будетъ отмщеніе послѣ того, какъ благодать будетъ отвергнута.

Держай, означаетъ властвующаго до времени, т. е., антихриста, и причастіе *держай* должно быть измѣнено въ будущее время. Ибо Апостоль это прибавилъ для утѣшенія вѣрующихъ, говоря, что царство антихриста будетъ временнымъ, и Богъ предопредѣлилъ ему конецъ: онъ увѣщаетъ имѣть терпѣніе, потому что Богъ попускаетъ угнетать Церковь свою только до времени.

И тогда откроется, т. е., когда удерживающее прекратится; ибо Апостоль обозначаетъ не время открытія, когда будетъ устраненъ отъ среды тотъ, кто нынѣ держитъ власть, но бросаетъ взоръ на предъидущее. Онъ сказалъ, что нѣчто препятствуетъ тому, чтобы антихристъ вступилъ въ открытое обладаніе царствомъ; затѣмъ прибавилъ, что тайное дѣло нечестія уже предпринято; и въ-третьихъ, предложилъ утѣшеніе, что тиранія должна кончиться. А теперь опять повторяетъ, что въ свое время долженъ открыться тотъ, кто еще былъ скрытъ, повторяетъ для того, чтобы ободрить вѣрующихъ на борьбу.

Въ дальнѣйшихъ словахъ объ умерщвленіи антихриста, по мнѣнію Кальвина, Апостоль предсказалъ погибель его царства, но только будто бы остается неизвѣстнымъ, говорится ли тутъ о послѣднемъ явленіи Христа, когда Онъ, какъ судія, явится съ неба. Хотя слова кажутся выражающими эту мысль, но Павелъ не разумѣетъ то, что Христосъ совершитъ въ этотъ одинъ моментъ. Нужно представлять дѣло такъ, что когда встанетъ тотъ послѣдній день возстановленія всего, антихристъ будетъ уничтоженъ совершенно ¹⁾.

Въ своей догматикѣ Кальвинъ также объявляетъ папу ан-

¹⁾ Ioannis Calvini. magni theologi. Commentarii in omnes Epistolas S. Pauli Apostoli atque etiam in Epistolam ad Hebraeos, nec non in Epistolas canonicas. Amstelodami. MDCLXVII. P. 427—429.

тихристомъ. Онъ заявляетъ, что у папистовъ нѣтъ истинной и законной Церкви, но Церковь все таки у нихъ есть. Даніилъ и Павелъ предсказали, что антихристъ сядетъ въ храмъ Божіемъ. „Вождемъ этого преступнаго и порочнаго царства, говоритъ Кальвинъ, мы признаемъ Римскаго первосвященника. Что престолъ его помѣщается въ храмъ Божіемъ, этимъ внушается, что царство его не будетъ лишено имени Христа и Церкви. И такъ, отсюда ясно, что мы ни мало не отрицаемъ, что и подъ тиранніей папы пребываютъ Церкви, но Церкви такія, которыя онъ осквернилъ святотатственнымъ вѣщаніемъ, подавилъ безмѣрнымъ владычествомъ, повредилъ и почти умертвилъ дурными и пагубными ученіями, какъ бы ядовитыми напитками, въ которыхъ полупогребенный сокрытъ Христосъ, зарыто Евангеліе, ниспровергнуто благочестіе, наконецъ, все такъ извращено, что скорѣе въ нихъ обнаруживается Вавилонъ, нежели святой видъ общества Божія. Въ итогѣ я называю ихъ Церквями, насколько Господь сохраняетъ въ нихъ чудесно остатки народа своего, какъ бы ни были они несчастно разсѣяны и разбросаны, насколько пребываютъ нѣкоторые символы Церкви, и въ особенности то, дѣйствительности чего не можетъ разрушить ни коварство діавола, ни человѣческая порочность. Но такъ какъ, съ другой стороны, въ нихъ изглажены тѣ признаки, которые особенно должно принять во вниманіе въ этомъ разсужденіи, то я утверждаю, что всякое общество и все тѣло лишены формы законной Церкви“ ¹⁾).

Въ другомъ мѣстѣ своей догматической системы, представивши множество доказательствъ того, что папа не глава Церкви и епископовъ, Кальвинъ утверждаетъ, что папа даже и не епископъ, такъ какъ онъ не исполняетъ главнѣйшихъ обязанностей епископа: не учитъ народъ Слово Божію, не совершаетъ таинствъ, не направляетъ паству къ святой жизни и сохраненію истиннаго ученія. Онъ не только не имѣетъ ничего свойственнаго епископу, но даже имѣетъ все противоположное. „Но тутъ, восклицаетъ Кальвинъ, откуда начну? Съ ученія-ли или съ нравовъ? Что выскажу и о чемъ умолчу?

¹⁾ I. Calvini institutionum christianae religionis libri quatuor. Editio postrema. Amstelodami. MDCLXVII. Lib. IV. Cap. 2. § 12. Opera t. IX. Pag. 281.

Гдѣ кончу? Скажу слѣдующее: если міръ въ настоящее время предавъ столькимъ превратнымъ и нечестивымъ ученіямъ, наполненъ столькими видами суевѣрій, ослѣпленъ столькими заблужденіями, погруженъ въ такое идолослуженіе: то изъ этого нѣтъ нигдѣ ничего, что не проистекало бы отъ него, или по крайней мѣрѣ не было бы утверждено имъ. И нѣтъ другой причины почему первосвященники съ такою яростію относятся къ возрождающемуся ученію Евангелія, напрягаютъ всѣ свои нервы къ подавленію его, разжигаютъ всѣхъ царей и князей на жестокость,—кромѣ той, что они видятъ, что падаетъ и разрушается все ихъ царство тамъ, гдѣ возобладало Евангеліе Христа. Жестокъ былъ Левъ, кровожаденъ Климентъ, свирѣпъ Павелъ. Но нападать на истину побуждаетъ ихъ не столько природа, сколько желаніе сохранить свою власть. Такъ какъ они не могутъ быть въ безопасности иначе, какъ ниспровергая Христа, то въ этомъ дѣлѣ они воюютъ за свои убѣжища и за свои собственныя головы. И такъ, что же? Будеть-ли для насъ апостольскій престолъ тамъ, гдѣ мы ничего не усматриваемъ, кромѣ страшнаго богоотступничества? Будеть-ли намѣстникомъ Христа тотъ, кто, преслѣдуя Евангеліе яростными нападками, явно обнаруживаетъ, что онъ—антихристъ (Antichristum)? Будеть-ли преемникомъ Петра тотъ, кто, для разрушенія созданнаго Петромъ, нападаетъ мечемъ и огнемъ? Будеть-ли главою Церкви тотъ, кто Церковь, оторванную отъ единаго истиннаго Главы ея и обезображенную, разрываетъ и растерзываетъ на части? Хотя Римъ и былъ нѣкогда дѣйстви-тельно матерью всѣхъ Церквей, но такъ какъ изъ него образовался тронъ антихриста (Antichristi sedes), то онъ пересталъ быть тѣмъ, чѣмъ былъ“.

„Для вѣныхъ, продолжаетъ Кальвинъ, мы кажемся слишкомъ злорѣчивыми и дерзкими, называя Римскаго первосвященника антихристомъ (Antichristum). Но которые это думаютъ, не соображаютъ, что они обвиняютъ въ неумѣренности Павла, вслѣдъ за которымъ и мы говоримъ: по истинѣ изъ устъ его мы говоримъ такъ. А чтобы никто не возражалъ, что мы слова Павла, относящіяся къ другому, не правильно примѣняемъ къ Римскому первосвященнику, я кратко покажу, что

они могутъ быть понимаемы не иначе, какъ о папствѣ. Павелъ пишетъ, что антихристъ сядетъ въ храмъ Божіемъ. И въ иномъ мѣстѣ Духъ, описывая его образъ въ лицѣ Антіоха, показываетъ, что царство его будетъ установлено въ похвальбѣ и богохульствѣ. Отсюда заключаемъ, что тираннія будетъ больше надъ душами, нежели надъ тѣлами; она возстанетъ противъ духовнаго царства Христова. Затѣмъ, она будетъ такою, которая не будетъ лишена имени ни Христа, ни Церкви, а скорѣе будетъ злоупотреблять видомъ Христа и прятаться подъ титуломъ Церкви, какъ подъ маскою. Хотя и всѣ отъ начала возникшія ереси и секты принадлежатъ къ царству антихриста, но когда Павелъ предвозвѣщаетъ имѣющее настать отступленіе, то онъ этимъ описаніемъ показываетъ, что тотъ престолъ мерзости будетъ воздвигнутъ тогда, когда завладѣетъ Церковію всеобщее нѣкоторое отступленіе, какъ бы ни пребывали тверды въ истинномъ единеніи вѣры многіе члены Церкви. А когда онъ добавляетъ, что въ его время начало усиливаться въ тайнѣ дѣло беззаконія, которое послѣ будетъ совершаться явно, то мы отсюда заключаемъ, что бѣдствіе это должно быть принесено не однимъ человѣкомъ, и не въ одномъ человѣкѣ оно должно кончиться. Далѣе, когда онъ обозначаетъ антихриста тѣмъ признакомъ, что онъ свою честь предвосхититъ у Бога, чтобы присвоить себѣ, то это есть преимущественное указаніе, которому мы должны слѣдовать, ища антихриста, особенно тамъ, гдѣ его гордость доходитъ до всенароднаго разсѣянія Церкви. И такъ, если есть въ валичности то, что Римскій первосвященникъ безстыдно переноситъ на себя то, что исключительно принадлежитъ одному Богу и Христу, то не можетъ быть сомнѣнія въ томъ, что онъ есть предуказанный и вождь нечестиваго и гнуснаго царства“ ¹⁾.

По поводу этого ученія Кальвина должно сказать, что взглядъ Кальвина на папу, какъ на антихриста, вообще таковъ же, какъ и взглядъ Лютера, но выраженъ онъ гораздо благороднѣе и мягче, нежели у Витенбергскаго реформатора: нѣтъ

¹⁾ Ibid. Institutionum Liber IV, cap. 7, §§ 23—25, pag. 305—306.

ни насмѣшекъ и издѣвательствъ, ни грубой и пошлой брани, ни прорывающейся постоянно наружу вражды и ненависти; тонъ спокойный и сдержанный, рѣчь тверда, строга, серьезна, высказана съ сознаниемъ своего достоинства. Видно, что Кальвинъ былъ хладнокровнѣе и много сдержаннѣе Лютера и несравненно больше его зналъ и уважалъ литературныя приличія. Но, разумѣется, эти внѣшнія, формальныя достоинства его отзывовъ о папахъ и палствѣ не препятствуютъ быть имъ преувеличенными и ложными по существу.

Достойно замѣчанія, что Кальвинъ, не смотря на сходство изображенія челоѵка грѣха у Апостола Павла съ изображеніемъ „малаго рога“ и „презрѣннаго царя“ въ книгѣ пророка Даніила и не смотря на широкую распространенность мнѣнія, что „малый рогъ“ и „презрѣнный“ означаютъ антихриста, не соглашается съ этимъ мнѣніемъ (впрочемъ въ „презрѣнномъ“ изображенъ и Антиохъ и даже онъ преимущественно) и въ этомъ онъ совершенно расходится и съ Лютерамъ. Онъ прямо заявляетъ, что богословы заблуждаются, находя въ видѣніи четырехъ звѣрей предъизображеніе состоянія Церкви до кончины міра, описаніе царства Христова за все время его существованія, между тѣмъ какъ въ этомъ видѣніи показано только то, что должно было совершиться до перваго пришествія Христа. Мнѣніе другихъ протестантовъ, что „подъ „малымъ рогомъ“ должно разумѣть или папу, или турокъ, не кажется ему удовлетворительнымъ. „Я сомнѣваюсь, говоритъ онъ, что подъ „малымъ рогомъ“ должно разумѣть Юлія Цезаря и остальныхъ; а именно, наслѣдовавшаго ему Августа, потомъ Тиберія, Калигулу, Клавдія, Нерона и другихъ“ ¹⁾. Подъ „презрѣннымъ“ сдѣлавшимся царемъ, Кальвинъ разумѣетъ Антиоха Епифана, но относитъ къ нему только 21—35 стихи 11-й главы, а въ словахъ съ 36 стиха и до конца главы, хотя въ нихъ говорится о томъ же царѣ, онъ видитъ указаніе уже не на опредѣленное лице, но на царство Римское ²⁾.

¹⁾ Corpus reformatorum. Volumen LXIX. Ioannis Calvini opera quae super sunt omnia. Ediderunt G. Baum, Ed. Cunitz, Ed. Reuss. Volumen XLI. Brunsvigae. 1889. Praelectiones in Daniele. Cap. 7, pag. 50.

²⁾ Ibid pag. 242 et sequ.: pag 265.

Выраженіе: время, времена и полувремя, по мнѣнію Кальвина, означаетъ не три съ половиною года, а неопредѣленное и долгое протяженіе времени, конецъ котораго опредѣленъ въ тайномъ совѣтѣ Божіемъ ¹⁾. Время—очень длинное протяженіе времени; времена—еще болѣе длинный, какъ бы двойной, періодъ времени; полувремя—конецъ длиннаго времени, счастливый исходъ несчастныхъ временъ ²⁾. Точно также и числа дней въ 12-й главѣ, по мнѣнію Кальвина, суть аллегорическія выраженія; дни означаютъ неопредѣленно-долгое протяженіе времени ³⁾.

Лютерово и Кальвиново талкованія пророчествъ Даніиловой книги объ антихристѣ и о протяженіи времени его царствованія представляютъ одиавъ изъ многихъ примѣровъ того, какъ уже съ самаго начала, уже въ лицѣ своихъ главъ, протестантизмъ въ толкованіи Писанія сталъ на тотъ скользкій и опасный путь, на которомъ авторитетъ самыхъ великихъ толкователей ставится ни во что, или даже и во вниманіе не берется, и пониманіе Писанія предоставляется личному вкусу, усмотрѣнію, произволу, поставляется въ зависимость отъ личныхъ страстей и вѣроисповѣдныхъ заблужденій. Полная свобода въ пониманіи и толкованіи Писанія хотя и открыла новыя точки зрѣнія на предметы, но доведенная до безграничнаго субъективизма и необузданнаго произвола, она дала полный просторъ въ толкованіи Писанія извращеннымъ вкусамъ, легкомыслію, пристрастію къ новшествамъ, притязательному критицизму и скептицизму. Отсюда родились неуваженіе къ Писанію, склонность къ умаленію его Божественнаго достоинства и къ извращенному пониманію или и отрицанію его Боговдохновенности, отрицаніе подлинности священныхъ книгъ, критическій и другіе виды раціонализма, отрицаніе чуда, многихъ истинъ вѣры и библейскихъ событій, или ложные взгляды на нихъ, однимъ словомъ, всѣ горькіе и ядовитые плоды, которые въ такомъ обиліи принесло дерево протестантизма

¹⁾ Ibid. Pag. 79.

²⁾ Ibid. Pag. 297.

³⁾ Ibid. Pag. 301—302. Conferr. Corpus reformatorum volumen LXX. Ioannis Calvinii opera. Vol. XLII. Sermons sur les huit derniers chapitres du livre de Daniel. Sermon XLVII. Pag. 170 - 173.

спуста два вѣка послѣ того, какъ оно было посажено, въ рационализмъ 18-го и 19-го вѣковъ. Свобода толкованія превратилась въ рабство узкой разсудочности, вѣроисповѣднымъ заблужденіямъ и всякимъ страстямъ. Но въ рационализмъ эти плоды только стали вполнѣ зрѣлыми, а зародыши ихъ были заложены уже въ ученіи первыхъ реформаторовъ. Напримѣръ, учить, что папа—настоящій антихристъ и сообразно этому взгляду, внушенному отчасти ненавистью къ палству, примѣнять къ папѣ пророчества Писанія объ антихриствѣ, не стѣсняясь перетолкованіемъ и извращеніемъ ихъ,—такая свобода толкованія Писанія не есть-ли преступное рабство низкимъ страстямъ? Такое толкованіе служитъ не къ уясненію смысла Писанія, а къ помраченію и извращенію его, не къ истинѣ приводитъ, а къ подавленію истины, не миръ созидаетъ, а вражду и раздоры умножаетъ.

Вольфгангъ *Мускулъ* (род. въ Лоторингіи въ 1497 г., ум. въ 1563) утверждалъ, что антихристъ пришелъ немного времени спустя послѣ Бернарда Клервосскаго, т. е., около 1200 года, потому что Бернардъ въ проповѣди на 90-й псаломъ, исчисливши многіе пороки людей и особенно духовенства и тяжкія гоненія на церковь, прибавляетъ: „явно, что открывается челоуѣкъ грѣха“¹⁾.

Съ своей стороны прибавимъ, что Бернардъ Клервосскій называлъ апокалипсическимъ звѣремъ одного изъ папъ, а именно, по поводу раздора между Аналектомъ II и Иннокентіемъ II, Бернардъ говорилъ: „Апокалипсическій звѣрь (Аналектъ), которому дано вести войну противъ святыхъ, занимаетъ теперь стулъ Петра, готовый, какъ левъ, къ грабежу“²⁾.

Бернардъ, самъ отличавшійся строгостію жизни и возмущенный видомъ людскаго нечестія, могъ думать, что его время есть самое худшее изъ всѣхъ временъ, и предвѣщаетъ приближеніе явленія антихриста и кончины міра. Люди вообще склон-

¹⁾ Bellarmin. Disputationes de controversiis christinae fidei adversus hujus temporis haereticos. Tom. I, Pag. 398—399. Tertia controversia generalis, de summo Pontifice. Lib. III, Cap. 3.

²⁾ В. Истривъ. Откровеніе Меодія Патарскаго и Апокрифическія видѣнія Давида въ византійской и славяно-русской литературахъ. Исслѣдованіе и текстъ 337 стр.

ны считать свое время худшимъ въ сравненіи съ прежними временами; и особенно эта склонность бываетъ сильна у энтузіастовъ, мистиковъ и фанатиковъ. А Бернардъ былъ мистикъ и человекъ восторженный. Впрочемъ не одинъ Бернардъ ошибся въ своей догадкѣ о скоромъ наступленіи кончины міра съ предваряющимъ ее явленіемъ антихриста: даже и гораздо болѣе трезвымъ мыслителямъ казалось, что пороки и бѣдствія ихъ времени предвѣщаютъ приближеніе конца. Но, каждый разъ люди обманывались въ своихъ опасеніяхъ.

Въ толкованіи на 2-е Посланіе къ Фессалоникійцамъ Вольфгангъ Мускулъ изъясняетъ ученіе Павла объ антихристѣ слѣдующимъ образомъ: отступленіе означаетъ отпаденіе живыхъ христіанъ отъ ученія вѣры, религіи и послушанія Христовыхъ; это—мухаммеданство на Востокѣ, римскій католицизмъ на Западѣ. Антихристъ—не лице, а типъ: онъ—папство на Западѣ, Мухаммедъ на Востокѣ. Степеней антихристовой гордости семь: 1) епископскія почести, 2) честолюбіе главенства, 3) поставленіе себя владыкою и главою и каедрой своей владычицею и матерью всѣхъ церквей Христовыхъ, 4) подчиненіе себѣ императоровъ, королей и князей, 5) признаніе права созывать соборы только за Римскимъ первосвященникомъ и притязаніе на главенство папы надъ соборомъ, 6) присвоеніе себѣ всякой власти на небѣ, на землѣ и въ преисподней, ради чего на голову надѣвается тройная діадема, 7) превознесеніе себя даже выше Бога. Храмъ Божій—Церковь. Что означаетъ *удерживающее* не извѣстно, вѣроятно, Римскую имперію, или императора. *Тайна беззаконія*—ереси ¹⁾.

Современникъ Кальвина *Буллитеръ* (род. въ 1504, ум. въ 1575 г.) въ предисловіи къ Бесѣдамъ на апокалипсисъ пишетъ, что антихристъ явился въ 763 г., такъ какъ будто бы число звѣря 666 означаетъ число лѣтъ отъ времени написанія Апокалипсиса до пришествія антихриста. Апокалипсисъ по свидѣтельству Иринія написанъ около конца царствованія Домиціана, т. е., около 97 года. Прибавляя къ 97 годамъ 666, получимъ 763 ²⁾.

Но догадка, что 666 означаетъ число лѣтъ отъ времени на-

¹⁾ Bornemann, Die Thessalonicherbriefe. S 597.

²⁾ Bellarmin. Op. cit. Tom. I. Pag. 398.

писанія Апокалипсиса до пришествія антихриста, совершенно произвольна и даже не согласна съ Апокалипсисомъ, гдѣ сказано, что 666 есть число имени звѣря.

Тотъ же богословъ въ Толкованіи на 2-е Посланіе къ Фессалоникійцамъ утверждаетъ, что отпаденіе отъ истины и отъ Римской имперіи исторически совпадаетъ и совершается вмѣстѣ съ увеличеніемъ Римской церкви, что антихристъ не личность, а учрежденіе, и есть папство, а для Востока—Мухаммедъ. Эти положенія снабжены историческими поясненіями. Вмѣстѣ съ тѣмъ Буллингеръ опровергаетъ примѣненіе ученія Апостола къ протестантамъ. *Удерживающее*—Римская имперія, которая мало по малу распалась и разрушилась ¹⁾.

Богословъ *Касталіо* полагаетъ, что слова Апостола объ удерживающемъ чловѣкѣ грѣха означаютъ, что послѣдній уже существуетъ, и время его уже настало ²⁾.

Аретій († 1574 г.) подъ *отступленіемъ* разумѣетъ политическое отпаденіе отъ Римской имперіи, а потомъ церковное отпаденіе отъ истинной вѣры, почему отпадающіе отъ религіи и называются отступниками (*apostatae*). Тотъ и другой признакъ въ вѣкѣ Апостола еще не исполнился. Но въ настоящее время они значительно осуществились; потому что Римская имперія ничего не имѣетъ, кромѣ титула, турки завладѣли Востокомъ, папа—Западомъ, императоръ имѣетъ только имя. Храмъ Божій означаетъ Церковь Божию. Посему явно, что этого демона (антихриста) должно искать не въ Турецкой, а въ Римской имперіи и именно въ церкви Христовой. *Удерживающее* означаетъ: 1) Римскую имперію и 2) распространеніе Евангелія ³⁾.

Товарищъ, другъ и приверженецъ Кальвина *Феодоръ Беза* (род. въ Бургундіи въ 1519 г. ум. въ 1605 г.) признаетъ антихристомъ папство, а держащимъ—Римскую имперію.

Іоаннъ Пискаторъ (род. въ Страсбургѣ въ 1546 г., ум. въ 1625 г.) утверждаетъ, что Апостоль Павелъ именовъ *отступленія* обозначилъ отпаденіе многихъ отъ христіанской вѣры, которое произошло частію чрезъ Мухаммеда, отторгнувшаго

¹⁾ Bornemann. Die Thessalonicherbriefe. S. 591.

²⁾ Bornemann. A. a. O. S 590.

³⁾ Bornemann. A. a. O. 593.

восточныя церкви не только отъ христіанской вѣры, но даже и отъ христіанскаго имени, а частію чрезъ первосвященниковъ Римской церкви, отвратившихъ западныя церкви не только отъ исповѣданія вѣры, но даже отъ самой христіанской вѣры. Владычество антихриста Апостолъ называетъ открытіемъ, говоря, что онъ откроется или явится, т. е., что онъ явно будетъ владычествовать, отвратить Церковь отъ вѣры и отторгнутую будетъ удерживать въ заблужденіяхъ. Слово же *открытие* Апостолъ употребляетъ потому, что уже и въ то время діаволь производилъ отступленія, но тайно, о чемъ Апостолъ говорить дальше и о чемъ пишетъ и Іоаннъ, говоря, что хотя антихристъ придетъ, но многіе антихристы уже есть. Павелъ описываетъ антихриста какъ нѣкоторое опредѣленное лицо. Однако слова Павла показываютъ и самыя событія свидѣтельствуя, что это описаніе должно быть понимаемо о нѣкоторомъ царствѣ въ Церкви. Тайна беззаконія уже и тогда была въ дѣйствиіи, а отъ того времени до настоящаго кто нибудь одинъ не могъ господствовать въ Церкви; при томъ Апостолъ упоминаетъ о ложныхъ чудесахъ и другихъ обманахъ, которыми многіе будутъ вовлечены въ пагубныя заблужденія, что и сдѣлано очень многими въ папствѣ. Хотя онъ описываетъ и одну личность, но потому, что всѣми этими обольстителями преслѣдуется одна и та же цѣль, желаніе владычествовать въ Церкви, и, кромѣ того, эта ихъ тираннія достигается одними и тѣми же способами, ложнымъ ученіемъ и ложными чудесами. Владычество свое и тираннію антихристъ будетъ осуществлять въ храмѣ Божіемъ, т. е., въ церкви. Далѣе Апостолъ даетъ намекъ на причину, препятствующую осуществленію замысловъ діавола, а именно, на Римскую имперію, какъ показали событія. Ибо пока Римская имперія была сильна такъ, что императоръ Римскій имѣлъ свой тронъ въ городѣ Римѣ, дотолѣ не могли быть введены ни папство на Западѣ, ни алкоранъ на Востокѣ. Хотя далѣе Апостолъ говоритъ о Римской имперіи, какъ объ одномъ человѣкѣ, но въ такомъ же смыслѣ, какъ немного раньше описалъ царство антихристово подъ видомъ одного человѣка. *Пока отъ среды будетъ* — эти слова указываютъ на то, что совершенно чрезъ Одоакра, князя германцевъ, который побѣдилъ Августула, императора

Римскаго; ибо послѣ Августула уже ни одинъ императоръ не жилъ болѣе въ Римѣ ¹⁾.

По поводу мнѣнія Пискатора замѣтимъ слѣдующее.

Изгнаніе Августула изъ Рима и конецъ Римской имперіи послѣдовали въ 475 г., въ это время ни какой перемѣны въ папствѣ къ худшему не произошло. Съ одной стороны, и раньше были папы, напримѣръ, Викторъ и Стефанъ, которые открыто и горделиво заявляли притязанія на всевластіе въ Церкви; а съ другой стороны, и послѣ на папскомъ престолѣ былъ Григорій Великій, святой, который вооружался противъ притязаній Константинопольскаго патріарха присвоить себѣ имя „вселенскаго“ и въ принципѣ отвергалъ право какого бы то ни было епископа носить такой титулъ. Должно еще прибавить, что Пискаторъ держался хиліазма.

Ученикъ Цанхія Францъ *Гомаръ* (род. во Фландріи въ 1563 г., ум. въ 1609 г.) объясняетъ ученіе Апостола о чловѣкѣ грѣха слѣдующимъ образомъ: *Отступленіе*—не внѣшнее отпаденіе отъ Римской имперіи, а духовное, произведенное Мухаммедомъ и христіанскими епископами. Антихристъ—папа. Храмъ—Церковь Божія. *Удерживающее*—Римскій императоръ. *Тайна беззаконія*—еретики ²⁾.

Шотландецъ Камеронъ († 1625 г.) подъ *отступленіемъ* понимаетъ отпаденіе отъ вѣры, прикрытое авторитетомъ Слова Божія. Антихристъ—папство. Храмъ Божій—христіанство съ символическимъ указаніемъ на храмъ въ Иерусалимѣ. *Тайна беззаконія*—уже въ древнемъ христіанствѣ находившіеся задатки и ростки папской силы ³⁾.

Иоаннъ *Кроуи* (род. въ 1590 г., ум. въ 1659) даетъ слѣдующее объясненіе ученія Павла о чловѣкѣ грѣха: *Отступленіе*—отпаденіе отъ вѣры. Сядетъ антихристъ въ Церковь, какъ бы самъ былъ истинная Церковь. *Удерживающее*—величіе Римской имперіи. *Тайна беззаконія*—ереси. Антихристъ—не единичный чловѣкъ, а нѣкоторый рядъ многихъ людей, слѣдующихъ другъ за другомъ въ одномъ царствѣ; это—папство ⁴⁾.

¹⁾ Commentarii in omnes libros Novi Testamenti. Ed. tertia. Herbornae Nassoviorum. 1638 а. Analysis logica Epistolae Pauli ad Thessalonicenses posterioris. Pag. 635—636.

²⁾ Bornemann. Die Thessalonicherbriefe. S. 623.

³⁾ Bornemann. A. a. O. S. 595.

⁴⁾ Bornemann. A. a. O. S. 628.

Ворстій объясняетъ это ученіе Апостола слѣдующимъ образомъ: *отступленіе* означаетъ двоякое отпаденіе: восточное, политическое, отъ Римской имперіи; западное, церковное, отъ истиннаго христіанства, храмъ Божій—внѣшняя церковь Божія. *Удерживающее*—Римская имперія, или Римскій императоръ. Антихристъ—папство ¹⁾.

Брагъ схоластическаго и основатель библейскаго богословія голландскій богословъ и профессоръ Іоаннъ *Кокцей* (род. въ Бременѣ въ 1603, ум. въ 1669 г.) изложилъ свое ученіе объ антихристѣ въ нѣсколькихъ сочиненіяхъ. По словамъ Кокцея Іоаннъ Богословъ говоритъ о многихъ антихристахъ и еще объ одномъ, великомъ, антихристѣ по преимуществу, или какъ бы объ одномъ, потому что онъ описывается въ единственномъ числѣ такъ же, какъ о царѣ какого либо царства говорится, что онъ одинъ ²⁾. По мнѣнію Кокцея, Павелъ учитъ, что между многими отступниками въ одно и то же время будетъ одинъ, ибо тому, кто объявляетъ себя Богомъ, необходимо быть одному, чтобы прочіе, подчиняясь ему, были ниже своего царя. И вотъ причина, разсуждаетъ Кокцей, почему Іоаннъ, говоря о многихъ антихристахъ, говоритъ объ антихристѣ особенномъ, какъ объ одномъ; ибо въ одно и то же время объявлять себя Богомъ можетъ только одинъ. Въ одно и то же время, это значить, что эта единичность не исключаетъ преемства, а даже необходимо предполагаетъ его, если продолжительность отступленія мы не желаемъ ограничивать жизнью одного человѣка. Въ церкви будутъ многіе люди, пребывающіе въ своихъ грѣхахъ и не имѣющіе истинныхъ понятій ни о Богѣ и Христѣ, ни о правдѣ, ни о царствѣ Божіемъ. Такіе будутъ между учителями и епископами, которые скорѣе пожелаютъ царствовать и владычествовать, чѣмъ трудиться и учить, а также подчиняться Христу и приводить другихъ къ повиновенію Ему. Таковыя будутъ и среди занимающихъ первую каѳедру. На ней и долженъ открыться человѣкъ грѣха. Ибо хотя и многіе люди грѣха повинны въ отступленіи, но одинъ изъ нихъ виновенъ на столько, что допустить въ себѣ одномъ

¹⁾ Bornemann. A. a. O. S. 625.

²⁾ Summa Theologiae ex Scripturis repetita. Editio novissima. Amstelodami 1669 an. Cap. 84. Pag. 864—865.

сосредоточиться отступленію и идолослуженію ¹⁾. Папа есть одинъ изъ антихристовъ ²⁾. Въ признаніи папы намѣстникомъ Христа заключается очевидный признакъ, что папа—антихристъ ³⁾. Антихристъ сядетъ въ храмъ Божіемъ, т. е., въ Церкви ⁴⁾. Отступленіе не есть отпаденіе подчиненныхъ отъ власти, а отпаденіе отъ вѣры, отъ Христа къ антихристу. Явленіе антихриста означаетъ то, что онъ, обнаруживая свое нечестіе въ высшей степени, будетъ узнавъ какъ виновникъ отступленія, которое перестанетъ быть скрытымъ, обнаружится ⁵⁾. Откроется онъ въ свое время, т. е., въ удобное время. когда все будетъ подготовлено. *Тайна беззаконія* уже дѣйствуетъ, это значитъ, что духъ антихриста уже началъ все готовить, чтобы вывести человѣка грѣха наружу въ удобное для него время. Открытію антихриста поставлено препятствіе, чтобы два свидѣтеля успѣли совершить свое свидѣтельство, т. е., чтобы истина Евангелія, заключенная въ богодухновенныхъ Писаніяхъ, напечатлѣлась въ Церкви, и такимъ образомъ священныя книги Ветхаго и Новаго Завѣта стали достояніемъ вѣры и познанія всѣхъ людей. Этимъ препятствіемъ, которое названо *удерживающимъ* и *держащимъ*, были языческіе Римскіе императоры; они постепенно уступили свое мѣсто въ Римѣ папамъ, что и значитъ быть взятымъ отъ среды. Христосъ придетъ не тотчасъ послѣ того, какъ откроется *отступленіе* ⁶⁾.

Въ сочиненіи: *Aphorismi contra pontificios* (Изреченія противъ папистовъ), Кокцей отрицаетъ, что антихристъ придетъ не задолго до кончины міра, и что будетъ царствовать три года съ половиною; отвергаетъ и то, будто онъ будетъ царствовать 1260 лѣтъ, по окончаніи которыхъ наступитъ послѣдній день; но допускаетъ, что въ теченіи 1260 апокалипсическихъ лѣтъ (онъ, очевидно, принимаетъ день за годъ) ан-

1) *Operum Ioannis Cocceji tomus quartus. Pag. 219. In S. Pauli Apostoli ad Thessalonicenses Epistolam utramque commentarii. Epist. ad Thessalonicenses altera.*

2) *Summa Theologiae. Pag. 871.*

3) *Operum tomus quartus. Pag. 36—37. Commentariolus sive notae breves in Mattaei Evangel. Cap. 24.*

4) *Oper. t. 4. Pag. 219. Epist. ad Thessal. altera.*

5) *Oper. t. 4. Pag. 218—222.*

6) *Oper. t. 4. Pag. 221—224.*

тихристь исполнитъ свои дѣла. Трономъ антихриста онъ признаетъ не Римъ, а истинную Церковь, но только до времени открытія его. Онъ не считаетъ предварающимъ антихриста признакомъ совершенное разрушеніе Римской имперіи до уничтоженія имени римскаго царя. Не считаетъ онъ такимъ признакомъ и проповѣданія Евангелія во всемъ мірѣ, такъ какъ это проповѣданіе совершается и раньше отступленія и открытія антихриста и послѣ антихриста. Утверждаетъ онъ, что папа объявляетъ себя Богомъ, что онъ есть богъ Маозимъ, богъ мессы, что онъ не отрицаетъ Христа на словахъ, но на дѣлѣ, что онъ есть Гогъ, что онъ ведетъ войны антихристовы и творитъ чудеса антихристовы. На вопросъ, правда ли, что антихристь будетъ принятъ Іудеями, онъ отвѣчаетъ, что иной антихристь у Іудеевъ и иной у христіанъ и что этотъ послѣдній и есть великій антихристь ¹⁾.

Францискъ *Турретинъ* (род. въ Женевѣ въ 1623 г., ум. въ 1687), внукъ Женевскаго родоначальника цѣлаго ряда богослововъ Франциска Турретина, въ своемъ богословіи проводитъ параллель между антихристомъ, какъ онъ изображается въ писаніи, и папою, и утверждаетъ, что антихристь—папа; а такъ же разбираетъ доводы латинянъ противъ протестантскаго ученія объ антихристѣ. Турретинъ отличаетъ антихристовъ—еретиковъ отъ антихриста по преимуществу, который изображенъ Апостоломъ Павломъ во Второмъ Посланіи къ Фессалоникійцамъ и который въ Апокалипсисѣ названъ звѣремъ, выходящимъ изъ земли (13, 11). Папа и есть этотъ антихристь ²⁾.

Сынъ сей-часъ упомянутаго Іоаннъ Альфонсъ *Турретинъ* (род. въ Женевѣ въ 1671 г., ум. въ 1737 г.) подъ *отступленіемъ* разумѣетъ отпаденіе политическое и религіозно-нравственное; подъ храмомъ Божиимъ—христіанство; антихристь—не одно лице, а нѣкоторый рядъ лицъ, папство ³⁾.

Профессоръ А. Бьялевъ.

¹⁾ Operum. tomus VII. Aphorismi contra pontificios. Disputatio IV. Pag. 14.

²⁾ Francisci Turretini. Compendium Theologiae Didactico-elenchiae. MDCCIII. Pag. 608—614.

³⁾ Bornemann. Die Thessalonicherbriefe. S 629.

Проконсулъ Сѣргій Павелъ и волхвъ Варіусъ (Дѣян. XIII, 6—12).

Предъ наступленіемъ „полноты временъ“, когда „Господь Богъ благоволилъ послать Сына Своего Единороднаго“ (Еф. 4, 4) для спасенія рода человѣческаго, можно было найти въ язычествѣ, особенно культурномъ греко-римскомъ, не мало людей, которые въ своихъ исканіяхъ Бога, обоготворивъ почти всѣ предметы и явленія видимаго міра и даже обоготворивъ самаго человѣка со всѣми его свойствами—хорошими и дурными, наконецъ ни въ чемъ уже не находили удовлетворенія своему религіозному чувству. Потерявъ всякую вѣру въ тѣхъ боговъ, которымъ прежде поклонялись, не находя отвѣта на свои запросы и въ области политико-гражданской жизни, въ той идеѣ всемірнаго государства, которой они прежде такъ увлекались, они усумнились во всемъ и впали въ полное разочарованіе. Плиній младшій обращается къ своему другу Сенекѣ съ такими словами: „дай мнѣ такое утѣшеніе, котораго бы я еще ни отъ кого не слыхалъ, и нигдѣ не читалъ, все, что я когда либо читалъ, или слышалъ въ продолженіе моей жизни, живо въ моей памяти, но все это нисколько не уничтожаетъ моей горькой скорби“ (Plin Epist. I, 12). Въ этихъ словахъ мы видимъ недовольство всѣмъ, что представляло когда-либо язычество, но съ другой стороны—сильную потребность удовлетворенія въ высшей степени возбужденныхъ духовныхъ интересовъ. Это былъ дѣйствительный голодъ и жажда душъ. При такихъ условіяхъ многіе отказывались отъ всѣхъ вопросовъ, отъ всякаго стремленія къ истинѣ, потому что это казалось

имъ тщетнымъ, ни къ чему не ведущимъ. И вотъ они убивали та-
кимъ образомъ внутреннѣйшія требованія своего сердца; ибо
душа наша жаждетъ Бога, личнаго Бога. Другіе бросались на
наслажденія и утопали въ болѣе утонченной или болѣе грубой
чувственной жизни. Но оставалось среди нихъ нѣкоторое, хотя
и небольшое, число такихъ, въ которыхъ стремленіе души къ
вышему расправляло свои крылья для полета въ царство
истины. Къ числу людей съ подобнаго рода настроеніемъ, не-
сомнѣнно, принадлежалъ и бывшій во времена древне-христи-
анской проповѣди проконсуломъ Кипра—Сергій Павелъ ¹⁾, въ

¹⁾ Въ монетахъ и надписяхъ Кипра, равно и въ сочиненіяхъ писателей того
времени, не встрѣчается проконсула съ этимъ именемъ (всѣхъ до сихъ поръ
извѣстныхъ проконсуловъ Кипра перечисляетъ *Marquardt*. въ *Rom. Staatsver-
waltung*, Bd. I, S 391; Ср. *Ersch u Gruber* въ *Encyclopädie* (взято изъ *Mar-
quardt's*) Art. *Cypros*, Sect. II-я, Sh. 41, s. 47). (Впрочемъ, въ недавнее сра-
внительно время въ надписяхъ города Соли на Кипрѣ открыта одна, въ которой
упоминается имя проконсула *Paulus'a. Patta di Cesnola*. *Cyprus, As ancient
cities tombs and temples*. London. 1877. Нѣмецкій переводъ s. 425. Ср. *Lighfoot*,
Illustrations of the Acts from recent discoveries, *Contemp-Review* 1878, Apr-
Jul. p. 290 f. См. у *Felten'a* въ его *Apostelgeschichte* s. 264, Anmerk. I. Frei-
burg im Breis-gau 1892. Въ 1887 году въ Римѣ найдена надпись, въ которой
заключается указаніе на нѣкоего Сергія Павла, бывшаго въ 47 г., по Р. X. пре-
торомъ и членомъ комиссіи по укрѣпленію береговъ Тибра. (*Kellner*. *Kleine
Beiträge zur Gesch. der Apostel*. помѣщ. въ „*Katholik*“ 1880. s. 389 f. f. Цит.
См. *ibidem*). Но это обстоятельство легко объясняется тѣмъ, что проконсула са-
наторскіяхъ провинцій, за рѣдкими исключеніями, смѣнялся каждый годъ, а так-
же непознотю надписей и монетъ. Видно этого мы встрѣчаемъ у *Плинія* (пи-
савшаго 20 лѣтъ послѣ этого) въ числѣ авторовъ, которыми онъ пользовался при
составленіи своего знаменитаго сочиненія, имя Сергія Павла, именно, при соста-
вленіи 2 и 18-й книгъ. (См. *Plinii Histor. Natural*, *Parisii*, 1723 г. t. I-й, pag.
10, 28 и 64). Если мы обратимъ вниманіе на то, что въ этихъ книгахъ есть
дѣйствительныя свѣдѣнія, касающіяся о Кипра (Такъ *Lib. II*, 90 говорятъ о ге-
ологическомъ строеніи острова—собственно о геологическомъ происхожденіи
острова: *natura avellit Cyprum Syrgiae*;—*Lib. II*, 112, опредѣляетъ разсто-
яніе при поѣздкахъ съ востока черезъ Кипръ; *Lib. XVIII*, 12— о свойст-
вахъ кипрскихъ хлѣбовъ—Ср. *XVIII*, 57), а съ другой стороны на наиме-
нованіе Сергія Павла „разумнымъ“ (ниже мы покажемъ, что разумность здѣсь
нужно понимать въ другомъ, болѣе широкомъ смыслѣ, хотя нашимъ пониманіемъ
несколько не исключается и разумность въ смыслѣ учености, наклонности къ
изученію естественныхъ явленій природы; она можетъ входить въ наше понима-
ніе, какъ часть въ цѣлое,—можетъ составлять одну изъ обуславливающихъ при-
чинъ разумности въ нашемъ (смыслѣ) пониманія), то отождествленіе этого Сергія
Павла съ упоминаемымъ въ книгѣ Дѣяній становится очень правдоподобнымъ.
Lucius Sergius Paulus, бывшій консуломъ въ 168 году и его дочь *Sergia Paulina*

лицѣ котораго въ первый разъ христіанская миссія столкнулась съ язычествомъ, преодолевъ въ то же время ставшее между ними преградою іудейство. Дѣписатель характеризуетъ его, какъ „мужа разумнаго (ἀνὴρ σύνετος. Ср. Дѣян. 11, 24). Нельзя думать, чтобы это опредѣленіе относилось къ какимъ-нибудь внѣшнимъ качествамъ проконсула,—къ его житейской опытности, политическому такту и административнымъ способностямъ, или даже къ его научнымъ занятіямъ (если только онъ былъ тождественъ съ упоминаемымъ Плиніемъ естествоиспытателемъ этого же имени), потому что упоминаніе объ этомъ въ той связи, въ которой оно стоитъ, не имѣло бы смысла. Несомнѣнно здѣсь опредѣленіе внутренней духовной жизни проконсула (опредѣленіе духовнаго состоянія лучшихъ людей язычества). По связи рѣчи („взыска услышати слово Божіе“) нужно понимать здѣсь разумность въ ветхозавѣтно-библейскомъ смыслѣ: она состояла въ обладаніи тѣмъ, чего лишень былъ „безумецъ“ псалма. „Рече безумецъ въ сердцѣ своемъ: нѣсть Богъ“ (Пс. 13 и 52), говоритъ Псалмопѣвецъ, и затѣмъ далѣе указываетъ на источникъ этого безумства—отверженіе Бога: „растлѣша и омерзিশася въ начинаніяхъ, нѣсть творяй благостыню. Господь съ небесе прииде на сыны чловѣческія, видѣ, аще есть *разумѣваяй*, или взыскай Бога („сей же, говорится о Сергіѣ Павлѣ, взыска—ἐπεζητήσεν—услышати слово Божіе). Все уклонишася, вкупѣ неключими быша: нѣсть творяй благостыню, нѣсть до единаго“ (Пс. 13, 1—3). Итакъ, нужно думать, что проконсулъ среди языческихъ заблужденій сумѣлъ сохранить въ себѣ ту „мудрость сердца“ (Іов. 38, 36), то естественное нравственное чувство, которому позднѣе Апостолъ даетъ названіе совѣсти (σύνεσις, Рим. 2, 14—15). Въ его сердцѣ не былъ заглушень

(Orelli 2414, 4938; Eruiter, 1117, 7 и др. См. у Репан'а op. cit. 66, Ann. 5) были, можетъ быть, потомками нашего Сергія Павла (Vorghes. Fastes consul. въ 168 году у Репан,а). Физикъ Галень, сто лѣтъ спустя, воздастъ похвалу—epcomium, вѣроятно, этому потомукы Сергія Павла за его извѣстность въ качествѣ какъ теоретическаго, такъ и практическаго философа. Galen. De Anatom. I: τοῦδε τοῦ νόου, ἐπαρχοῦ τῆς Ῥωμαίων πόλεως, ἀνάνδρος τὰ πάντα πρωτεύοντος ἔργου τε καὶ θάρος τοῖς ἐν φιλοσοφίᾳ Σεργίου Παύλου ὑπάτου. Цит. у Wetstenii. Novum Test. Egeesum 1. II. (Amstelaedami 1755) ad ver 7-му p. 534. Тамъ же: de praenot. Σέργιος τε ὁ καὶ Παῦλος, ὅς οὐ μετὰ πολὺν χρόνον, ἐπαρχος ἦν τῆς πόλεως, καὶ Φλάβιος—ἐσπευκώς δὲ περὶ Ἀριστοτέλους φιλοσοφίαν, ὡσπερ καὶ ὁ Παῦλος.

еще этотъ свѣтильникъ, руководствуясь которымъ⁴, язычники, по Апостолу, не имѣющіе закона, естественномъ законная творятъ⁵ (Римл. 2, 14). Находясь, по долгу службы въ самомъ, если можно такъ выразиться, центрѣ безнравственныхъ восточныхъ культовъ, Сергій Павелъ не удовлетворился ими; напротивъ, эти оргіи и безнравственныя процессіи, весь этотъ городъ, который, по словамъ пѣвца апостольской эпохи Аратора,

„amorigibus olim

„Didita, sacrilegae mansisse libidinis antrum (Отданный во власть страстей, онъ былъ притономъ нечестивой похоти¹⁾), не удовлетворяли его. Все это только очищало его сердце, вмѣстѣ съ занятіемъ естествознаніемъ, возвышающимъ и облагораживающимъ душу. Но обладая этимъ свѣтильникомъ незаглушенной совѣсти—необходимымъ условіемъ, по Псалмопѣвцу, познанія Верховнаго существа, онъ вмѣстѣ съ тѣмъ сохранялъ въ душѣ и то естественное религиозное чувство благоговѣнія, которое Премудрый называетъ „страхомъ Господнимъ“ и считаетъ „началомъ премудрости“ Притч. Сол. I, 7 („разумъ же благъ всѣмъ творящимъ его“—замѣчаетъ здѣсь же Премудрый, ср. ἀνὴς σύνετος). Душа проконсула стремилась отъ этихъ гнусныхъ языческихъ культовъ къ чему то высшему—болѣе чистому, духовному, и вмѣстѣ съ тѣмъ таинственному, къ тому, о чемъ говорило ему его сердце. Онъ уже почти вѣрилъ въ существованіе Высочайшаго Существа, онъ познавалъ Его въ духѣ, „духовномъ разумѣ“ (Кол. 1, 9)²⁾ и жаждалъ только увидѣть проявленіе Его во внѣшнемъ матеріальномъ мірѣ. Это пока—темнота вѣры, или религиознаго чувства, мало просвѣщеннаго истиннымъ боговѣдѣні-

¹⁾ Gollandii. Bibli. veterum partum t. XII, pag. 104. Venetiis 1773. Араторъ—христіанскій поэтъ жывъ въ половинѣ 6-го столѣтія.

²⁾ „Ибо какъ (есть) тѣлесныя глаза у зрячихъ людей, (которые) видятъ предметы этой земной жизни и усматриваютъ различіе..., говорятъ Теофиль Антиохійскій, такъ точно есть уши, сердца и очи души, чтобы видѣть Бога. И Богъ бываетъ видимъ для тѣхъ, кто (бываютъ) способны видѣть Его, у кого именно открыты очи душевныя. Всѣ имѣютъ глаза, но у иныхъ они покрыты мракомъ и не видятъ солнечнаго свѣта. Человѣкъ долженъ имѣть душу чистую, какъ блестящее зеркало. Ибо Богъ не открывается тѣмъ, кто напередъ не очиститъ себя отъ всякой скверны“. Третья книга къ Автолику, кн. I. Соч. древне-христ. апологетовъ перев. Прот. Преображенскаго. Москва 1867 г. стр. 170—171.

емъ, и потому ищущаго своей опоры въ чемъ нибудь внѣшнемъ, осязаемомъ. Такъ нѣкогда Гедеонъ, видѣвшій изъ словъ и дѣйствій (Суд. 6, 14 и др.) явившагося ему посланника Божія, что съ нимъ говоритъ высшее существо, требуетъ однако отъ него внѣшняго знаменія небеснаго посланничества. „Если я обрѣлъ благодать предъ очами Твоими—говоритъ Гедеонъ, то покажи мнѣ знаменіе (по славянски, да сотвориши мнѣ днесь знаменіе), что Ты говоришь со мною“ (Суд. 6, 17), т. е., что Ты дѣйствительно таковъ, какимъ являешь себя и что слова твои истинны.

При указанномъ нами настроеніи духа проконсула, отбравшагося отъ безнравственныхъ и бессмысленныхъ культовъ Кипра, естественно, что его вѣра въ боговъ, правящихъ вселенной, распоряжающихся силами природы и судьбами людей, была подорвана ¹⁾. Они оказались не болѣе, какъ простыми людьми со всѣми недостатками, добродѣтелями и пороками послѣднихъ. Эвгемеръ въ Греціи давно уже показалъ, что Зевсъ и другіе боги были лишь выдающіеся своею силою и умомъ люди, которымъ по ихъ смерти оказывали божескія почести, и что главнѣйшія мѣста ихъ культа тождественны съ мѣстомъ ихъ погребенія ²⁾. То же на римской почвѣ сдѣлалъ Варронъ, жившій въ началѣ 2-го столѣтія до Рождества Христова ³⁾. Страбонъ считаетъ религіозныя вѣрованія народа, мненія и рассказы о чудесахъ единственнымъ средствомъ внушить простому народу и жен-

¹⁾ „Никто не приноситъ тебѣ, о Юпитеръ, вѣнковъ, какъ только незначительный житель Олимпа; и этотъ также при этомъ мыслитъ не необходимое что нибудь сдѣлать, но только слѣдуетъ древнему обычаю“ (Pimoi. c. 4, p. 106, od. Reitz).

²⁾ Его сочиненіе называется „*ἱερα ἀναγραφὴ*“. Отрывокъ изъ этого сочиненія, заключающій въ себѣ описаніе посѣщенія храма Διὸς Τριφυλίου и осмотра надгробныхъ памятниковъ (στῆθι χρύσει) этого бога съ надписями, сохранено у Евсевія въ его *Πραεραγatio evangelica*. Lib. II, c. 2, 59—60. См. Eusebii Pamphili *evangelicae Praeραγationis* Lib. XV. Ed. Thomas. Gaispora. Otonii 1843, t. 1 p. 130—2.

³⁾ Взгляды Варрона изложены съ точною ссылкой на его „*XLI libros antiquitatum*“ у Августина въ его „*De civitate Dei*“. Lib. IV, c. 31. Lib. VI, c. 2—5. VII, c. 6 в 23. См. S. Aurelii Augstini. *Opera omnia*, t. 8-й. Venetiis. 1853, pag. 121 и 123; 162—167; 184; 196—197.

щинамъ благочестіе и добродѣтель ¹⁾). Полибій также смотритъ на религію, какъ на средство держать въ повиновеніи грубыя и необразованныя массы народа ²⁾). Лукіанъ, собравшій въ своихъ сочиненіяхъ только тѣ критическіе отзывы о богахъ, которые были до него въ обращеніи, считаетъ боговъ не только равными людямъ, но даже худшими ихъ по своимъ нравственнымъ качествамъ, считаетъ ихъ погибшими людьми. Меркурій—по нему—изворотливый воръ, Гераклъ—грубый гладиаторъ, который пугалъ Эскулапа величиною своей руки, Юнона и Латона—двѣ самыя ревнивыя женщины ³⁾). Молитва къ такимъ богамъ можетъ быть только простою торговлею и взаимнымъ обманомъ, и вотъ сатирикъ Персей, современникъ Сергія Павла, въ своей второй сатирѣ достаточно раскрываетъ характеръ этихъ мнимыхъ молитвъ: *non tu prese poscis emaci, quae nisi seductis nequeas committere divis* (ты молишься, уже не торгуясь о томъ, о чемъ смѣешь просить у подкупленныхъ боговъ ⁴⁾). Невѣріе было свойственно не только образованнымъ классамъ общества, оно проникло и въ народъ. Если постигало его какое-нибудь бѣдствіе, то онъ, по свидѣтельству Светонія, разорялъ храмы и алтари, а иногда даже прямо выбрасывалъ пенатовъ на улицу ⁵⁾). Тѣмъ болѣе не чуждъ былъ такого отношенія къ богамъ Сергій Павелъ.

Религіозное чувство, заложенное Творцомъ въ природу человѣка, привело послѣдняго на первыхъ порахъ его жизни (когда неразвитость самосознанія шла рука объ руку съ скудностію наблюденій и положительныхъ знаній) къ обоготворенію грозныхъ и благодѣтельныхъ силъ природы, отъ которыхъ онъ находился во всецѣлой зависимости. Олицетворивъ ихъ въ живыхъ, разумныхъ существахъ, онъ призналъ ихъ высшими себя—богами. Но по мѣрѣ развитія самосознанія, по мѣрѣ подчиненія себѣ, при помощи научнаго знанія, различныхъ

¹⁾ Географія. Кн. I, гл. 2, 8, 19, 20. Перев. съ греч. Мищенко. Москва 1879.

²⁾ Polyb. Hist. reliquae. Lib. VI, 56, 6.

³⁾ См. у Pressense. Gesch. d. drei ersten Jahrhunderte der christ. Kirche. Th. I, S. 145. Leipzig 1862.

⁴⁾ Satyr. II, 3—4. См. всю вообще вторую сатиру.

⁵⁾ *Subversae deorum arae, lares a quibusdam in publicum abjecti.* Suetonius. Calig. 5. (Цит. Pressensé. Op. cit. S. 145.)

областей природы въ человѣкѣ развивается убѣжденіе, съ одной стороны, въ своей силѣ, а съ другой—сознаніе въ ничтожности тѣхъ силъ, того міра природы, который онъ считалъ высшимъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ вѣра въ болѣе высшую силу, господствующую надъ всѣмъ этимъ,—силу сверхъестественную, которой боги являются только служителями. Кому удастся проникнуть въ этотъ міръ сверхъестественнаго, сблизиться съ силами этого міра, кто умѣетъ дѣйствовать съ ихъ помощію на внѣшній объективный міръ, на природу ¹⁾, людей ²⁾ и даже боговъ ³⁾, тотъ обладаетъ въ полномъ смыслѣ исключительнымъ могуществомъ—онъ волшебникъ, магъ ⁴⁾, онъ выше другихъ смертныхъ, удѣлъ которыхъ только служить богамъ; онъ является среди нихъ нѣкоторою силою, владыкою въ полнотѣ религіознаго величія, прообразомъ высочайшей мудрости. Такими счастливыми—наравнѣ съ людьми—являются даже боги. Афродита уже у Гомера выступаетъ могучею волшебницею, благодаря ея волшебному поясу, а Гермесъ, благодаря травѣ ѱѳо и волшебному жезлу ⁵⁾. Далѣе слѣдуютъ маги—герои, каковъ, напримѣръ, Демонъ Темесскій ⁶⁾ и Лакедемонскій Астрабанъ ⁷⁾. Между людьми славою магіи были—Пивагоръ, образъ котораго вѣка успѣли уже сдѣлать таинственнымъ, и на котораго еллинская фантазія такъ охотно переносила всю свою мудрость, а также Аполлоній Тіанскій, происхожденія котораго подробно описаны Филостратомъ.

1) У Овидія одна волшебница восклицаетъ:

...Когда захочу въ берегахъ изумленныхъ,
Рѣки къ истокамъ текутъ, своей унимаю я силой
Бурю въ моряхъ, и волну покою ихъ и тучи сгоняю,
Тучи опять навожу и вѣтръ угоняю и влечу....

(Ovid. Metamorph. Lib. VII, 199—202 и дал. Перев. Фета. Москва 1887. стр. 315).

2) Plinii Hist. Natur. Lib. XXII, VIII, p. 268, XXVIII, VI, p. 449 и др. Тац. Лѣтоп. 2, 69; I Цар. 28, 7—25.

3) Была такъ называемая еургическая магія.

4) Маг или Мог (слово индогерманское), родственное съ греческимъ μάγας и латинскимъ magis. Schenkel. Bibel—Lexicon Bd. 4. S. 84.

5) Любкеръ. Реальный словарь классической древности. Стр. 809 (Magia). СПб. 1887.

6) Страбонъ, Географія кн. VI, гл. I, 5.

7) Herodoti Hist. VI, 69. (Ed. Abicht'a, Leipzig 1863).

Распространенная и всегда въ язычествѣ, магія особенно усилилась въ предѣлахъ римскаго государства именно въ это время—время всеобщаго почти недовольства, неудовлетворенности прежними культами при сильной потребности вѣры, врожденной человѣку ¹⁾. Римскіе императоры этого времени (Августъ и Тиверій) не разъ дѣлали повелѣнія о запрещеніи чужеземнымъ астрологамъ заниматься своимъ ремесломъ, которое наносило ущербъ національнымъ гаданіямъ авгуровъ и гаруспиковъ ²⁾. Вѣра въ магію овладѣваетъ высшими и образованными классами общества. Германікъ, сынъ Тиверія, вѣритъ въ заклинательныя формулы Пизона, начертанныя на свинцовыхъ табличкахъ и обваляныя въ полусожженный и опачканный запекшейся кровью пепель ³⁾. Плиній—*Suae aetatis doctissimus vir* (учевѣйшій своего времени мужъ)⁴⁾—вѣритъ въ амулеты⁵⁾. Аполлоній Тіанскій, Александръ Абонотихскій, ⁶⁾, циникъ Терегринъ ⁷⁾, Симонъ Кипрянинъ, приобрѣтаютъ всеобщее уваженіе и первому изъ нихъ отечественной городъ воздвигаетъ храмъ, помѣщая въ немъ изображеніе этого мага-философа ⁸⁾, съ послѣднимъ совѣтуется іудейскій прокураторъ Феликъ относительно интимныхъ дѣлъ своей жизни ⁹⁾. Что касается о. Кипра, то онъ также славился въ это время развитіемъ магіи. Такъ, при знаменитомъ Пафійскомъ храмѣ существовала школа гадателей по внутренностямъ жертвенныхъ животныхъ въ родѣ римской жреческой коллегіи гаруспиковъ (*Haruspices*) ¹⁰⁾. Наука эта, которая въ обширномъ смыслѣ была прорицаніемъ и истолко-

1) Plutarch. De Pyth. orac. 25. (Цит. Renan. Apostel. 347).

2) Тацит. Лѣт. II, 32, XI, 15. Sueton. Tib. 36, 63 (Любкеръ 812).

3) Тацит. Лѣт. II, 69.

4) См. отзывъ о Плиніи А. Gellius'a въ соч. *Noctium Atticarum Lib. III*, с. 10. Plin. Hist. Natur. t. I.

5) Hist. Natur. Lib. XXX, 24, p. 534.

6) Lucian Pseudo—mantis 10—51 (Фарраръ. Жизнь и труды св. Ап. Павла прим. 402 Спб. 1887. См. объ Александрѣ у Renan'a. Apostel. s. 346.

7) Renan. Apostel. s. 347.

8) Philostrati. Vita Appollonii VIII, 29. (См. Philostratorum opera. Recognovit Westermann. на греч. и лат. Parisiis. 1849 p. 193.

9) Иос. Флавій, Древн. XX, VII, 2.

10) Тацитъ. Исторія кн. 2, гл. 3, Тацитъ и называетъ ихъ прямо этимъ латинскимъ именемъ.

ваніемъ знаменій—*disciplina etrusca*, какъ ее называли (потому что она получила начало отъ Етрусковъ, у которыхъ издавна весьма развито было ученіе о гаданіяхъ) считалась божественнымъ даромъ ¹⁾, на Кипрѣ происхождение ея связывается, по свидѣтельству Тацита, съ именемъ Киликійца Тасмиры ²⁾. „Жертвы (для гаданія), описываетъ далѣе Тацитъ, посвящаются каждымъ по желанію, но только выбираются самцы: всего болѣе вѣры во внутренности козловъ. Не позволяется облить кровью жертвенникъ. Возносятся на жертвенники молитвы и чистый огонь; ихъ никогда не мочить дождь, хотя они и находятся на открытомъ воздухѣ“ ³⁾. Наравнѣ съ этой языческой школой магія существовала на Кипрѣ іудейская школа (*magices factio*), что видно изъ яснаго свидѣтельства Плинія: *est et alia Magices factio a Mose etiamnum et Lotapeo judaeis pendens, sed multis millibus annorum post Zoroastrem. Tanto recentior est Cypria* ⁴⁾. Упоминаемые здѣсь Плиніемъ основатели—школы (*factio*) маговъ—Моисей и Лотапей (имя очевидно еврейское (*lot* покрывало *charpa* накрывать) и означаетъ того, кто скрываетъ себя. (См. примѣч. Harduin'a къ этому мѣсту), при чемъ послѣдній повиданому еще во время Плинія состоялъ начальникомъ этой школы (См. примѣч. Harduin'a къ указанному мѣсту Плинія), были можетъ быть одними изъ тѣхъ „скитающихся іудей заклинателей“, которыхъ такъ много было, напримѣръ, въ Ефесѣ, и о которыхъ упоминаетъ Дѣписатель въ описаніи пребыванія Ап. Павла въ этомъ городѣ (Дѣян. 19, 13—19) ⁵⁾ Изъ этой школы, вѣроятно, былъ и тотъ іудеянинъ Симонъ, „родомъ Кипрянинъ, сказывавшій о себѣ, яко бы онъ зналъ волшебную науку“, котораго Іосифъ Флавій ставитъ въ число друзей іудейскаго прокуратора Феликса.

1) Любкеръ, *op. cit.* Art. *Divinatio*, стр. 422.

2) Тацитъ. *Ист.* гл. 3.

3) Тацитъ. *Ист.* 2, гл. 3.

4) *Plin. Histor. Natur. Lib. XXX*, с. 2, р. 524.

5) Вообще среди іудеевъ была развита, особенно въ то время, магія. Кромѣ Варисуса (который, судя по имени, былъ іудей) встрѣчаются: въ Дѣніяхъ Симонъ, взумлявшій своими волхвованіями народъ Самарійскій (8, 9—11), у Іосифа Флавія Ѳевда, именовавшій себя пророкомъ (Древн. XX, V, 1), Симонъ, „родомъ Кипрянинъ, сказывавшій о себѣ, якобы онъ зналъ волшебную науку“. (Древн. XX, VII, 2).

Что касается того нѣкотораго волхва и лжепророка іудейнина, имевемъ Варіисуса, который, по сообщенію Дѣписателя, находится всегда съ проконсуломъ Сергіемъ Павломъ ¹⁾, то судя по тому, что онъ называлъ себя (ср. 8, 9) Елимою ²⁾, именовемъ, по мнѣнію большинства ученыхъ ³⁾, арабскимъ, можно думать, что онъ родился и получилъ образованіе въ Аравіи и пришелъ на Кипръ оттуда, или же въ какой нибудь странѣ, гдѣ туземнымъ языкомъ былъ арабскій, но гдѣ вмѣстѣ съ тѣмъ обитали іудеи, пользуясь своимъ собственнымъ языкомъ. Такимъ мѣстомъ была если не вся страна филистимлянъ, то по крайней мѣрѣ большая часть ея, подвергавшаяся арабскому вліянію, въ которой находился городъ Іавнеи ⁴⁾ (позднѣ Іамнія, Іосифъ Флавій. О войнѣ іудейской I, 7, 7), многолюдный, населенный іудеями и язычниками, городъ, гдѣ послѣ раззоренія Іерусалима долгое время находился высшій сиведрионъ и знаменитая іудейская Академія ⁵⁾. А что Аравія славилась своими магическими науками, на это указываютъ мнѣнія нѣкоторыхъ отцовъ и учителей церкви, что волхвы (μάγοι), приходившіе въ Іерусалимъ поклониться родившемуся Спасителю, были арабскіе маги ⁶⁾.

Если проконсулъ Сергій при существованіи на Кипрѣ языческихъ школъ магіи обращается однако не къ нимъ, а къ странствующему іудею Варіисусу, то въ этомъ мы можемъ видѣть указаніе, что магія этого послѣдняго заключала въ себѣ значительное превосходство предъ мѣстною языческою. Превосход-

¹⁾ Такъ читаютъ это слово *textus receptus* вмѣстѣ съ ВСЕ, а также Златоустъ (t. 9, p. 241), Теофилактъ. А. Д²НЛР и многіе катены читаютъ *Βαρισοῦν*. Существуют и нѣкоторыя незначительныя видоизмѣненія этого имени, но они не имѣютъ важнаго значенія для нашей цѣли.

²⁾ E, Beda, Lucifer, Syr Sch (*magus Barschumo cuius nomen interpretatur elymas*), а также—*codex Bodlejanus* читаютъ: *Βαρισοῦς* (*Lucif* читаетъ *Bariesuban*, *quod interpretatur paratus*, Beda—*Barieu*) ὁ μετὰ τὴν ἡμετέραν ἐλόμενος, представляя такимъ образомъ дѣло такъ, что имя *Βαρισοῦς* тождественно съ *Ελόμενος*.

³⁾ Alimun—мудрецъ, κατ' ἐξόχην: *magul. Meyer. Op. cit. 263; Renaud. Paulus S. 67* (арабское слово, множественное число котораго шета).

⁴⁾ Lightfoot. *Op. cit. p. 84; Meyer. op. cit. 263.*

⁵⁾ *Mischn. rosch. hasschana 4, 1. Winer. Bibl. Realwört B. I. Art. Iabne. S. 615.*

⁶⁾ Іустинъ философъ, Тертуліанъ, Киприанъ, Елифаній и др. Всѣ мнѣнія о волхвахъ собраны у Varonii. *Annales ecclesiastici Lucae 1798 pp. 8—9.*

ство это, нужно думать, состояло въ томъ, что, тогда какъ языческая магія выродилась въ рядъ пустыхъ, безсодержательныхъ, ничего не имѣющихъ разумаго въ своей основѣ, никакихъ разумныхъ—дѣйствій ¹⁾, магія Варіисуса—іудейская предоставляла каждому, кромѣ этихъ бессмысленныхъ дѣйствій, нѣкоторое духовное содержаніе, удовлетворявшее нѣкоторымъ запросамъ ума и сердца жаждущаго свѣта язычества. Содержаніе это лежало въ основѣ іудейской магіи и представляло изъ себя пеструю смѣсь философскихъ идей еллиназма съ возвышеннымъ ученіемъ іудейства и фантастическими религіозными системами древне-восточныхъ религій. Дѣписатель сообщаетъ намъ еще объ одномъ волхвѣ—Симонѣ (Дѣян. 8, 9), который „выдавалъ себя за кого то великаго“, и народъ, вѣроятно, на основаніи собственныхъ выраженій волхва, считалъ его „за великую силу Божию“. Оевда, по Іосифу Флавію, „именовалъ себя пророкомъ, а Симонъ Кипрянинъ говорилъ, будто бы онъ зналъ волшебную науку. Во всѣхъ этихъ свидѣтельствахъ общее то, что всѣ іудейскіе волхвы—маги считали себя чѣмъ то великимъ, необыкновеннымъ, — существами отличными отъ прочихъ людей, но низшими Бога. Уже на основаніи этихъ аналогичныхъ примѣровъ можно думать, что и Варіисусъ выдавалъ себя тоже за что то необыкновенное, высшее человѣка. Но нѣкоторое подтвержденіе этой мысли, намъ думается, можно находить и въ текстѣ, — именно въ наименованіи его „лжепророкомъ“. Дѣписатель называетъ Варіисуса „лжепророкомъ“. На библейскомъ языкѣ, въ особенности на ветхозавѣтномъ, пророчествомъ называется не только предсказаніе будущихъ событій, но такъ же, и даже по преимуществу, раскрытіе существа Божія, воли Божіей, воспринимаемой пророкомъ—избранникомъ Божиимъ (1 Кор. 12, 28; Еф. 4, 11), въ апокалиптической формѣ (пророкъ находится въ непосредственномъ общеніи съ Богомъ, онъ зритель таинъ Божіихъ гоё). Возможно, что Дѣписатель именно въ такомъ смыслѣ понимаетъ здѣсь пророчество; это тѣмъ болѣе вѣроятно, что при другомъ, болѣе узкомъ пониманіи пророчества (предсказаніе будущаго), приложеніе этого эпитета

¹⁾ Привоюнимъ описаніе Тацита: „выбрались самцы.. не позволялось обливать кровью жертвенникъ и т. д.“

къ Варіисусу было нѣсколько излишнимъ, такъ какъ предсказаніе будущаго входило въ понятіе магіи, какъ ея составная часть (вопросъ, самъ ли Варіисусъ прилагалъ къ себѣ названіе пророка, или только Дѣписатель называетъ его такъ съ своей точки зрѣнія, рѣшается самъ собою, разумѣется, въ пользу перваго: въ противномъ случаѣ Дѣписателю не было бы цѣли называть его такъ). Итакъ, Варіисусъ, подобно Симону волхву, выдавалъ себя въ присутствіи Сергія Павла за кого то великаго, за великую силу Божію. Это былъ одинъ изъ главныхъ пунктовъ его міросозерцанія, которымъ онъ, въ связи съ своими чародѣйствами, привлекъ было воспримчивую душу проконсула, жаждавшую видѣть болѣе реальное проявленіе того Верховнаго Существа, идея Котораго была жива въ неисторченной страсти души Сергія Павла. Но это ученіе о себѣ, какъ о чемъ то великомъ, о великой силѣ Божіей, кажется намъ однимъ изъ признаковъ того, что какъ Варіисусъ, такъ и другіе упомянутые нами маги, были не чужды того религіозно-философскаго возбужденія среди еллинствующихъ іудеевъ, которое предшествовало появленію въ мірѣ новой религіи. Будучи слѣдствіемъ безусловно лучшаго знакомства іудеевъ разсвѣнія съ результатами греческой мысли и религіями восточныхъ народовъ, явленіе это заключалось въ признаніи нѣкоторой доли истины въ результатахъ греческаго мышленія и въ религіозно-философскихъ системахъ востока, въ тѣхъ глубокихъ, напримѣръ, созерцаніяхъ Платона и стоическихъ отреченіяхъ, которыя производили чарующее дѣйствіе на умы, и—въ происшедшемъ изъ такого признанія—стремленія примирить результаты греческой и восточной философіи съ ученіемъ Ветхаго Завѣта. Отсюда приложеніе къ изслѣдованію Св. Писанія,—источника вѣры,—результатовъ греческой мысли и греческаго критицизма въ философско-аллегорическомъ пониманіи, въ противоположность буквальному его пониманію палестинскими іудеями¹⁾. Это дви-

¹⁾ „Извѣстно, говоритъ историкъ Pressensè, что вліяніе, которое производили сами іудеи, было гораздо болѣе того, которое на нихъ оказывали язычники; извѣстно, что прозелиты тысячами оставляли язычество, чтобы присоединиться къ іудеямъ, но нельзя оспаривать и того, что было въ это время значительное число іудеевъ, пытавшихся результаты греческой философіи или восточной связать съ ученіемъ Новаго Завѣта, и чѣмъ далѣе отъ религіознаго средоточія націй нахо-

женіе въ сторону языческой философіи и ея приложеніе къ изслѣдованію Писанія особенно рѣзко проявилось въ ученіи александрійскихъ іудеевъ—и прежде всего Филона,—а также въ ученіи іудейскаго мистицизма, окончательно развившагося въ каббалу. Вліяніе восточныхъ религій и греческой философіи можно открыть еще задолго до этого времени—въ нѣкоторыхъ неканоническихъ ветхозавѣтныхъ книгахъ,—вліяніе, проявившееся не въ заимствованіи какихъ либо истинъ вѣры изъ этихъ религій и философіи, но въ нѣкоторомъ измѣненіи или болѣе точномъ опредѣленіи имѣющихся уже истинъ. Особенно этимъ направленіемъ, какъ извѣстно, отличались Александрійскіе іудеи.

Въ духовно религиозной жизни іудейства разсѣянія, или „упадка“, какъ его называютъ, не трудно различить три господствующія направленія. Кромѣ строго національнаго и консервативнаго направленія палестинскихъ іудеевъ съ ихъ строгимъ храненіемъ всѣхъ древнихъ преданій и съ ихъ средоточнымъ пунктомъ Іерусалимомъ, довольно рѣзко выступаетъ направленіе восточнаго мистическаго идеализма (іудейскій мистицизмъ), который въ значительной мѣрѣ испыталъ на себѣ вліяніе восточной теософіи ¹⁾, и наконецъ, александрійское, которое примкнуло къ греческой философіи, по преимуществу къ платонизму, и особенно къ той его сторонѣ, которую также можно назвать теософической (Филонъ александрійскій и его философія).

Варіусъ, нужно думать, принадлежалъ къ восточному іудейскому мистицизму, тѣмъ болѣе, что онъ, какъ показываетъ присваиваемое имъ себѣ имя—Елима, пришелъ изъ Аравіи и занимался магіей; хотя нужно сказать, что два послѣднія указаннаго направленія имѣютъ много сродства между собой, и притомъ египетско-іудейское философское направленіе

дятся іудеи, тѣмъ это вліяніе становится болѣе замѣтнымъ чѣмъ ближе, наоборотъ, къ Іерусалиму, тѣмъ слабѣе и незамѣтнѣе“. Pressensé Op. cit. Tt. I. s. 193.

¹⁾ Въ ученіи этого іудейскаго мистицизма заключались смена развившейся въ послѣдствіи каббалы. См. Schürer. Lehrbuch der pentes. Zeitgeschichte. Leipzig. 1874. s. 450; Прессансэ. Исусъ Христосъ и его время. (Перев. съ франц.) стр. 83. Петербургъ 1871 г.

было сильно распространено и проникло даже въ Палестину ¹⁾. Усвоивъ себѣ идею восточнаго дуализма, „повсюду тогда носившагося въ воздухѣ“, по словамъ Прессанез, „какъ въ Азіи, такъ и въ Египтѣ“ ²⁾, идею, не допускавшую никакого непосредственнаго соприкосновенія между Богомъ и матеріею, іудейская мистика (признававшая свое ученіе тайнымъ) подъ влияніемъ этой идеи развила своеобразное ученіе о Богѣ, которое существовало наравнѣ съ всеобщою народною вѣрою, и слѣды котораго отчасти замѣчаются во многихъ раввинскихъ трактатахъ. (по преимуществу Торгумъ Онкелоса и др.),— ученіе какъ о Существомъ совершенно непостижимомъ, скрытомъ, безконечномъ. „Богъ видитъ, но Самъ не можетъ быть видимъ“, говоритъ Таргумъ Іерусалимскій ³⁾. Онъ относится къ міру, какъ человѣческая душа къ тѣлу. „Почему, спрашивается въ Berachot Bab. (5, 10) ⁴⁾, Давидъ въ 103 псалмѣ и слѣдующемъ повторяетъ пять разъ слова: „благослови душе моя Господа“? Потому, что душа подобно Богу въ пяти вещахъ: какъ Богъ наполняетъ весь свѣтъ, такъ и душа наполняетъ все тѣло. Какъ Богъ видитъ, но самъ не видимъ, такъ видитъ и душа, но сама не можетъ быть видима. Какъ Богъ питаетъ весь свѣтъ, такъ питаетъ и душа все тѣло. Какъ Богъ чистъ, такъ и душа чиста, и какъ Богъ живетъ во внутреннемъ скрытѣйшемъ мѣстѣ, такъ и душа“. Поэтому Богъ является какъ бы „мировою душею“ ⁵⁾. И дѣйствительно, въ одномъ древнемъ раввинскомъ трактатѣ (Pirquei Abhoth—сказанія отцовъ) Высочайшему Существому приписывается такое имя, которое предполагаетъ именно понятіе о Немъ, какъ о „мировой душѣ“. Онъ называется Мақом (Мақом „мѣсто“ ⁶⁾). Въ

¹⁾ Gfrörer, Geschichte des Urchristenthums. Abth. I, S. 311. Stuthgart. 1838.

²⁾ Исусъ Христосъ и Его время стр. 83.

³⁾ Быт. XXIV, 62 и XXV, II. См. у Gfrörer'a op. cit. 288.

⁴⁾ Ibid. s. 290.

⁵⁾ Въ этомъ пунктѣ у нихъ допущено нѣкоторое противорѣчіе, какъ и вообще бываетъ при смѣшеніи разнородныхъ воззрѣній. Наряду съ мыслию о совершенной отрѣшенности Божества отъ міра, незнанаемости Его (вліяніе дуализма) для сохраненія іудейскаго или, вѣрнѣе, ветхозавѣтнаго ученія о твореніи и промышленіи дается стоическое представленіе о Богѣ, какъ о существующемъ въ мірѣ, о постоянно дѣйствующемъ въ немъ.

⁶⁾ Cap. V, 4: „decem tentationibus tentaverunt patres nostri et hammaqom

объясненіе этого названія *Авен Есга*, знаменитый іудейскій толковникъ, говоритъ: „наши древніе раввины называютъ Его (Бога) „мѣстомъ“ (*шаот*), потому что каждое мѣсто полно славы Его“¹⁾.

Сообразно съ такимъ понятіемъ о Богѣ, какъ Существо совершенно противоположномъ матеріи, іудейскіе мистики (въ лицѣ, напримѣръ, Онкелоса въ его *Таргумѣ*) всѣ мѣста книгъ Моисея, въ которыхъ Богъ нерѣдко является человѣку видимымъ образомъ, переводили иначе, устраняя всѣ антропоморфизмы и вообще всѣ недостойныя, по ихъ мнѣнію, выраженія и представленія о Богѣ. Такъ напримѣръ, Быт. 32, 30, гдѣ говорится: „и прозва Іаковъ имя мѣсту тому, Видѣ Божій: видѣхъ бо Бога лицомъ къ лицу, и спасея душа“ Онкелосъ переводитъ: я видѣлъ Ангела Господня лицомъ къ лицу и т. д. Или Исх. 19, 17: „изведе же Моисей люди во срътеніе Богу изъ полка“, онъ переводитъ: „Моисей вывелъ народъ въ срътеніе слову Божію“ и т. п. Но такъ какъ такой Богъ не могъ имѣть ни какого непосредственнаго соприкосновенія съ твореніемъ, то мистики необходимо должны были, для удовлетворенія запросовъ богоподобной души, стремящейся приблизиться къ высочайшему Существо—съ одной стороны, а съ другой—для удовлетворительнаго объясненія тѣхъ многочисленныхъ Божоявленій, о которыхъ повѣствуется въ кни-

Deum. Ср. V, 9. *Ibidem*. 290. Это каббалисты впоследствии называли *Еп—Soph* «безпредѣльнымъ», Богомъ безъ всякаго качества. Оправдать это названіе Божества, взятаго раввинами изъ чуждаго имъ ученія съ цѣлью только сближенія іудейской религіи съ философскими системами востока и запада, они старались чрезъ такъ называемую ариаметическую *Gamatría* (способъ толкованія, состоящій въ замѣнѣ буквъ извѣстныхъ словъ соответствующими числами и отсюда въ замѣнѣ извѣстнаго слова для произнесенія текста другимъ, одинаковымъ по своему числовому содержанію). Такимъ образомъ выходитъ, что *шаот* переведенное на числа (186)—*iehova*, если только каждую цифру, соответствующую каждой буквѣ послѣдняго слова, возвести въ квадратъ. Какъ извѣстно, каббалисты основывали очень часто свои религіозно-философскія положенія на такихъ счисленіяхъ. Настоящее объясненіе этому названію даетъ, кажется, Филонъ (который также называетъ Бога мѣстомъ (*τόπος*), говоря о высшемъ Существо, что Оно „*περιέχων αὐτός δ' ἑπ' ὀρέωνος ἄλλου περιεῦμενον*“, т. е. Оно, какъ бы Существо вседержащее, внѣ свѣта, или, лучше, составляетъ какъ бы границы его (*Legum allegoriarum* I, 52 Mang у Schurer'a Op. cit. 656 примѣч. 3).

¹⁾ *Ibidem*. с. 296.

гахъ Моисея и достовѣрность которыхъ, конечно, не рѣшался отрицать ни одинъ иудей,—должны были развить ученіе о посредствующихъ между Богомъ и міромъ существахъ (которыя впрочемъ отождествляются иногда съ Самимъ Богомъ—съ различными сторонами Его бытія) на подобіе допускаемыхъ въ восточныхъ религіяхъ (религія Зороастра) и въ греческихъ философскихъ системахъ. Такимъ образомъ является въ иудейской мистической философіи понятіе *Schechina*, которая изъ мѣста особеннаго присутствія Божія (Слова Исхода 33, 20: не возможеша видѣти лица Моего, Онкелось переводить: ты не можешь видѣть лица Моей *Schechin'*ы), часто олицетворяется ¹⁾, превращается въ живое существо, влияющее на души, склоняющееся къ молитвѣ и благочестію и отвращающееся отъ несправедливости ²⁾, представляется дѣлѣ нерѣдко какъ бы частью божественнаго Духа, а иногда даже какъ Святой Духъ (*Ruach ha Cadesh*): *vocant magistri nostri Spiritum Sanctum Schechinam, propterea, quod ille quievit Super prophetis* ³⁾. Другимъ посредствующимъ бытіемъ является *Метга*, которое представляется то простымъ словомъ, рѣчью Божіею (въ каковомъ значеніи это слово употребляется и въ приложеніи къ человѣческой рѣчи. Такъ напримѣръ, въ словахъ Второз. XXI, 18... не послушая гласа отца твоего... слово *гласа* Онкелось переводить *leshema*), то Самимъ Богомъ—Богомъ не въ своемъ постоянномъ проявленіи или Богомъ въ проявленномъ присутствіи, но Богомъ открывшимъ Себя Самаго, то отличается отъ Бога (замѣчается также различіе между Богомъ и *Метга* Иеговы, какъ напр., Быт. XXVIII, 21: „*Метга* Иеговы будетъ мнѣ въ Бога“). Подобно этому *Метга* отличается и отъ *Schechin'*ы. Но, съ другой стороны, *Метга* является часто Ангеломъ, существомъ тождественнымъ съ *Schechin'*ой, открывающимся Богомъ ветхаго

¹⁾ *Ubi cumque locorum in scriptura Sacra angelus dicitur visus, ibi visa fuit Schechina.* Scheinoh. Rabba Abschnitt 32 Gfrörer. Op. c. 306.

²⁾ См. изложеніе ученія о *Schechin'*ѣ у Gfrörer'a Op. cit. B. I, s. 301—307.

³⁾ Мѣсто изъ *Pisbi* и *Methurgeman*. R. Elias'a. Ibid. 306. Gfrörer дѣлаетъ такое заключеніе о *Schechin'*ѣ изъ изученія еврейскихъ источниковъ: *Schechina* представляется отличной отъ Божества—изъ Него какъ бы истекающимъ существомъ. S. 306.

завѣта (въ таргумѣ Иерусалимскомъ), въ таргумѣ Ионаса Мемга весьма очевидно отождествляется съ Святымъ Духомъ (потому что *guach* переводится чрезъ Мемг'у) и вмѣстѣ съ тѣмъ Мемга является здѣсь путеводителемъ Израиля чрезъ пустыню. Относительно воззрѣній Онкелоса можно сказать только, что онъ ясно считаетъ Мемг'у отличнымъ отъ Бога (у него есть такое выраженіе: Мемга Иеговы) и изъ Него истекающимъ существомъ ¹⁾. Остается упомянуть еще о *Metatron's* ²⁾ Иеговы (Исх. 23, 20). Это существо приравнивается къ самому Высочайшему Существо, называется „княземъ лица“, началомъ всѣхъ твореній. Въ *Sahar's* оно является первожденнымъ существомъ, Господомъ міра. (*Metatron, servus Iehovae, Senior domus ejus, qui est principium creaturarum Iehovae, dominium exercens super omnia, quae ipsi sunt tradita*) ³⁾. Въ то же время *Metatron* есть то же, что *Adam Kadmon*, т. е., архитипъ человѣка ⁴⁾.

Это тайное ученіе уже со времени вавилонско-персидскаго плѣна іудеевъ было однимъ изъ любимыхъ занятій соферимовъ (іудейскихъ книжниковъ) ⁵⁾. Существуетъ весьма распространенное мнѣніе ⁶⁾, что позднѣе возникшая религіозная философія іудеевъ, извѣстная подъ именемъ каббалы (*kabbala* отъ *sabbal* передавать внизъ, слово это по видимому указываетъ не только на нисхождение ученія посредствомъ устнаго преданія, но и восхождение его къ древнимъ источникамъ), имѣетъ свои сѣмена въ этомъ іудейскомъ мистицизмѣ, что она есть только дальнѣйшее развитіе тѣхъ мыслей о Высшемъ Существомъ и объ отношеніи Его къ міру, которыя заключались въ различныхъ мистическихъ раввинскихъ трактатахъ (въ таргумѣ Онкелоса,

¹⁾ Gfrörer. Ibid. S. 307, 318.

²⁾ Словопроизводство см. у Gfrörer'a 322—324.

³⁾ *Sohar*. къ Быт. XXIV, 2. Ph. I, s. 77 a. Gfrörer. 321.

⁴⁾ Ibid. Ph. III, s. 91 d.

⁵⁾ См. Корсунаскій. Іудейское толкованіе ветхаго завѣта. Москва. 1822 стр. 68.

⁶⁾ Это мнѣніе защищаютъ Schürer Op. cit. S. 450. Pressense Geschichte. Ph. I, s. 195; Steinschneider на страницахъ *Encyclopädie Ersch'a* и *Gruber'a*. Art. *judische literatur*. Sect. II, Ph. 27, s. 400 fg. и спеціальный изслѣдователь каббалы Franck, (*La kabbale, ou la philosophie religieuse des Hebreux* Цит. у Pressense Op. cit. s. 195. Ann. I), ссылающійся даже на одно мѣсто въ *Mischn'ъ*, гдѣ будто бы дѣлается намекъ на двѣ существенныя книги каббалы: *sefer ha sohar* и *sefer ha jezira*.

Nadar'ъ и др.). Каббала учила также о непознаваемомъ „бесконечномъ“ (en soph), первооснованіи всего существующаго, изъ котораго происходятъ (путемъ эманациі) 10 Sefiroth ¹⁾). Къ теоретической части каббалы такъ же, какъ и въ древне—іудейскому таинственному ученію, примыкала такъ называемая практическая (заимствованная изъ области персидской демонологіи, астрологіи, хиромантіи и т. д.), которая учила, какъ посредствомъ произнесенія извѣстныхъ именъ Божіихъ и различныхъ духовъ или даже чрезъ простую мысль о нихъ производить различныя дѣйствія въ небесныхъ областяхъ и вліять на подлунный свѣтъ (каббалистическая теургія и заклинанія духовъ ²⁾). Весьма вѣроятно, что эта часть іудейскаго мистицизма была, такъ сказать, привнесеною и проникла въ іудейскую литературу въ первый разъ чрезъ арабство ³⁾, и если она была воспринята іудейскимъ мистицизмомъ и стала какъ бы его органическою частью, то это обусловливалось, намъ кажется, не только практическими соображеніями—сообщить еще большую и болѣе осязательную таинственность своему и безъ того уже таинственному ученію, а также и его adeptамъ, но и твердо укоренившуюся идею дуализма, идею равноправности и самостоятельности злого начала въ мірѣ и его проявленія—матеріи. Матерія есть вѣшній міръ, по ихъ убѣжденію, была не произведеніемъ всеблага Творца (отсюда удаленіе Творца отъ этого міра, см. выше), но злымъ самостоятельнымъ началомъ, и за этимъ видимымъ матеріальнымъ міромъ существуютъ особыя силы, съ которыми человекъ и долженъ вступать какъ бы въ союзъ (демонологія), чтобы вліять на этотъ вѣшній міръ. И вотъ Варіисусъ магъ, обученный тайному искусству, считаетъ себя однимъ изъ такихъ людей, могущихъ совершать чудеса при помощи тѣхъ темныхъ силъ, которыя предполагаются су-

¹⁾ Подробно ученіе каббалы изложено у Zeller'a. Theolog. Handwörterb. B. I. Art. kabbala. Calw et Stuttgart 1891. S. 883

²⁾ Jobus Ludolfus въ Historia Aethiop. (commentario ad Hist. Aethiop. 349). См. Codex Aprociphus Novi Testamenti. Pars. III ed. Fabricius'a Hamburgi. p. 1719. Глава De precatione Magica, quae sub S. Mariae Virginis Nomine fertur apud Aethiopes." Pag. 564—565.

³⁾ Ersch и Gruber. Allgem. Encyclopädie. Art. Jud. Literatur. sect II Th. 27, S. 401. Steinschneider—авторъ статьи, высказываетъ это положительно.

ществующими за этими матеріальными объектами. Но въ немъ сознание это развивается на іудейской почвѣ, на почвѣ тайнаго іудейскаго мистицизма. Языческій элементъ сталкивается съ этимъ усвоеннымъ имъ ученіемъ о сокрытомъ и таинственномъ Богѣ и о тѣхъ идеальныхъ ипостасяхъ, посредственныхъ членахъ, чрезъ которыхъ Богъ входитъ въ соприкосновеніе съ міромъ. При такомъ столкновении былъ естествененъ переходъ отъ признанія себя магомъ — тѣмъ то великимъ, превосходящимъ другихъ, — къ отождествленію себя съ тѣми божественными силами, тѣмъ болѣе, что въ іудейской апокрифической литературѣ была въ то время распространена не только идея о посредствующихъ между Богомъ и твореніемъ членахъ, но также и идея о воплощеніи такихъ посредствующихъ силъ. Въ Іудейскомъ апокрифическомъ сочиненіи: „Προσευχὴ Ἰωσήφ“ патриархъ Іаковъ представляется, какъ воплощеніе высочайшаго въ созерцаніи божественнаго Существа, живущаго духа, истинное имя котораго есть рожденный прежде всѣхъ ангеловъ ¹⁾).

Изложеніе основныхъ религіозныхъ воззрѣній іудейскаго мистицизма, котораго, мы думаемъ, держался и Варіисусъ, должно сдѣлать намъ еще болѣе яснымъ, почему проконсулъ имѣлъ при себѣ этого мужа. вмѣсто низменнаго ученія о божествахъ, которое предлагалось со стороны языческой религіи, смѣшивавшей своихъ боговъ съ матеріей и страстями человѣка, проконсулъ слышитъ проповѣдь о безпредѣльномъ, абсолютномъ и невидимомъ, непричастномъ ничему матеріальному — Существомъ, недосягаемомъ по величію для обыкновеннаго человѣческаго представленія ²⁾, Существомъ, которое не можетъ имѣть никакого непосредственнаго соприкосновенія съ міромъ. Но если Высочайшее Существо совершенно противоположно матеріи, то это не значитъ, чтобы Оно было совершенно отрѣшеннымъ отъ внѣшняго міра, и на самомъ дѣлѣ не имѣло ни какой связи съ послѣднимъ. Допуская противорѣчіе своему основному взгляду на Божество, но для сохраненія

¹⁾ Origen T. II, Ioh. § 25. См. Neander'a. Cesch. d. Pflanz, u. Leitung d. christ. Kirche durch d. Apostel. Hamburg. 1848, S. 177, Anmerk. I.

²⁾ Усвоивъ идею дуализма, изъ которой исходитъ ихъ ученіе, они, вѣроятно, съ особенною силою настаивали на этой отрѣшенности Высочайшаго Существа отъ міра.

іудейскаго, или, вѣрнѣе, ветхозавѣтнаго ученія о твореніи и промышленности, іудейскіе мистики склоняются къ ученію о Богѣ, какъ о сущемъ въ мірѣ ¹⁾, о Богѣ, какъ о „душѣ міра“, допуская это выраженіе вначалѣ только, повидимому, для сравненія невидимости Божіей съ невидимостію души,—и признаютъ Его не только сущемъ въ мірѣ, но и источникомъ всего добраго въ немъ. Все это какъ нельзя болѣе отвѣчало тому внутреннему инстинктивному представленію о Высочайшемъ Существоѣ, которое носилъ въ своей душѣ проконсулъ. Но душа эта еще немоцная, прежде чѣмъ пасть ницъ, поклониться Богу и сказать: „истинно съ вами Богъ“ (2 Кор. 14, 25), жаждала видѣть указанія виѣшняго, болѣе реального проявленія этого Высочайшаго Существа. На этотъ запросъ Варіисусъ безъ сомнѣнія отвѣтилъ проповѣдію о тѣхъ посредственныхъ идеальныхъ сущностяхъ, чрезъ которыя Божество приходитъ въ соприкосновеніе, открывається міру, какъ бы вселяясь въ нихъ, выдавалъ и себя при этомъ за одну изъ такихъ воплотившихся сущностей, за „пророка“—зрителя тайнъ Божіихъ. Совершеніе мнимыхъ чудесъ (Апок. 19, 20), которыя должны были служить доказательствомъ его божественнаго величія, завершали его проповѣдь. Но этотъ послѣдній моментъ самый дѣйствительный, по убѣжденію Варіисуса, былъ несомнѣнно роковымъ въ отношеніи вліянія его на Сергія Павла. До сихъ поръ Варіисусъ былъ только объективнымъ изъяснителемъ возвышеннаго ученія о Богѣ, и Сергій Павелъ, слушая его проповѣдь, могъ не обращать вниманія на личность Варіисуса. Но вотъ послѣдній, замѣчая расположеніе Сергія Павла и его желаніе видѣть виѣшнее проявленіе Божества, рѣшается выдвинуть таинственный элементъ—совершаетъ чудеса и себя самага окружаетъ ореоломъ особаго божественнаго величія. Вниманіе проконсула приковывается теперь къ личности волхва и его дѣйствіямъ. Съ этого момента въ сердцѣ проконсула, охотно воспринимавшаго монотеистическое ученіе и стремившагося къ вѣрѣ, началась реакція, выразившаяся въ неудовлетворенности ученіемъ Варіисуса и соединенномъ съ нею стремленіи къ болѣе возвышенному ученію.

¹⁾ А называя Его «містомъ», показывали, что міръ какъ бы существуетъ въ Богѣ.

Проконсулъ мужъ разумный, который, по словамъ Притчей, „исправляя ходить“ (въ противоположность мужу несмысленному, стези котораго скудны ума. Притч. 15, 25), не находить въ лицѣ и дѣйствіяхъ Варисуса того, что могло бы тотчасъ же преклонить душу проконсула, не находить въ чудесахъ его того внутренняго нравственнаго основанія, того явленія духа и соединенной съ нимъ силы, той внутренней правды, присущей истиннымъ чудесамъ, какъ проявленіямъ руки Всевышняго, которая немного послѣ заставила его по дѣйствію Павла присоединиться къ вѣрѣ Христовой. Если народъ Самарянскій приходилъ въ изумленіе, по разсказу Дѣписателя, отъ волхвовавій Симона и подѣ влияніемъ ихъ однихъ почиталъ его за великую силу Божию, то внутреннее чувство проконсула ¹⁾ и хранимая его сердцемъ идея Вышшаго Существа требовала большаго: она требовала тѣсной связи самой личности чудотворца съ чудесами и гармоніи между ними, хотѣла видѣть отображеніе Божественнаго Существа и Его свойствъ (Его величія, благодати) не только въ чудесныхъ дѣйствіяхъ, но и въ личности чудотворца. Но могъ ли удовлетворять въ такомъ случаѣ запросамъ души проконсула Варисусъ, который, какъ и его предшественникъ Симонъ Волхвъ, безъ сомнѣнія, думалъ, что дары Св. Духа могутъ быть куплены за нѣсколько сиклей? „Дѣти Божіи и дѣти діавола, учить евангелистъ Іоаннъ, узнаются такъ: всякій, не дѣлающій правды, не есть отъ Бога, равно и не любящій брата своего“ (I Іоан. 3, 10). Но гордое наименованіе себя Елимою—мудрецомъ, на подобіе другихъ маговъ, встрѣчаемыхъ въ новозавѣтныхъ письменахъ, затѣмъ поведеніе Варисуса во время проповѣди Апостоловъ (ст. 8) достаточно раскрываютъ предъ нами личность мага съ ея нравственной стороны: гордость или крайнее себялюбіе (исключавшее, конечно, всякую любовь къ ближнему) и низкое своекорыстіе—вотъ изъ чего складывался внутренній міръ волхва ²⁾.

И. Артоболовскій.

(Окончаніе будетъ).

¹⁾ „Мужа разумнаго“. Эта характеристика Дѣписателя имѣетъ большое значеніе.

²⁾ Златоустъ толкуетъ слова Ап. Павла: „враже всякіи правды“ (ст. 10) такъ: „яко здѣсь по истинѣ была всякая правда. Мнѣ кажется, что этии словами онъ обличаетъ в его жизнь“. Бесѣды на Дѣян. ч. II, стр. 7.

Святоотеческое воззрѣніе на значеніе научнаго и философскаго образованія и на отношеніе вѣры къ знанію.

(Продолженіе *).

Воззрѣнія преимущественно западныхъ отцевъ и учителей Церкви II—III вв. такъ называемаго положительнаго или строго-церковнаго направленія.

Выясненный нами взглядъ на образованіе и отношеніе вѣры къ знанію отцевъ и учителей Церкви направленія умозрительнаго свидѣтельствуесть, что главной задачей этого направленія было—глубже понять содержаніе христіанскихъ истинъ, провести между ними ясную связь и выразить ихъ въ такой строго-научной системѣ, которая удовлетворяла бы даже самому образованному уму, привыкшему мыслить систематически. По этому-то отцы этого направленія и относились съ величайшей симпатіей къ научному знанію вообще и греческой философіи въ частности; поэтому-то на практикѣ у нихъ въ концѣ концовъ разумъ взялъ даже перевѣсъ надъ вѣрой, идеализмъ—надъ реализмомъ и произволъ при толкованіи Св. Писанія надъ внѣшнимъ авторитетомъ. Не такова была задача положительнаго направленія въ церковномъ ученіи. Развиваясь преимущественно подъ вліяніемъ борьбы съ гностицизмомъ, это направленіе ставило своею задачей—возвысить, вопреки гностицизму, значеніе вѣры надъ разумомъ, внѣшняго авторитета—надъ субъективнымъ человѣческимъ элементомъ знанія, построить методъ познанія откровенныхъ истинъ исключительно

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1898 г., № 18.

но на существѣ самаго Откровенія въ его рѣшительномъ отличіи отъ всего человѣческаго, указать должныя границы познаваемости христіанскаго ученія и выдвинуть на первый планъ болѣе практической интересъ, чѣмъ метафизической¹⁾. Выказанное отчасти еще мужами апостольскими, положительное направленіе впервые было выражено съ значительною опредѣленностью, хотя и безъ достаточной полноты, св. Иринеємъ Лионскимъ и его ученикомъ св. Ипполитомъ, а со всею полнотою было развито Тертуліаномъ, Лактанціемъ и Арнобіемъ. Мы рассмотримъ лишь взгляды на образованіе и отношеніе вѣры къ знанію св. Иринея, св. Ипполита и Тертуліана, такъ какъ взглядъ Лактанція и Арнобія, послѣ взгляда ихъ учителя Тертуліана, не представляетъ собою рѣшительно ничего новаго:

Г Л А В А I.

Ученіе свв. Иринея Лионскаго и Ипполита, епископа пристани близъ Рима.

Взглядъ св. Иринея на содержаніе языческихъ произведеній и его совѣтъ относительно ихъ изученія христіанами. Ученіе св. Иринея объ отношеніи между вѣрой и знаніемъ. Вѣра какъ единственная сила, приводящая человѣка къ Богу. Вѣра—источникъ и критерій знанія, а не наоборотъ. Ограниченность знанія естественнаго и истинная роль разума въ области вѣры. Взглядъ св. Иринея на св. Писаніе и св. Преданіе, какъ на источники и нормы христіанскаго знанія. Ученіе объ о всѣхъ этихъ предметахъ св. Ипполита.

Взглядъ св. Иринея на образованіе и вообще естественную дѣятельность разума въ области вѣры сложился подъ влияніемъ борьбы съ гностицизмомъ. Такъ какъ гностики все въ области вѣры хотѣли постигнуть своимъ разумомъ, то св. Иринея, въ противоположность имъ, естественно, не придаетъ большого значенія въ этомъ отношеніи ни образованію вообще и въ частности философіи, ни разуму. Правда, говоритъ св. Иринея, по своей природѣ философы еще могли бы доходить до нѣкотораго познанія истины, такъ какъ „бывшее въ началѣ у Бога Слово..., всегда было присуще роду человѣческому“²⁾. Но на дѣлѣ только очень немногіе доходили до нѣкоторыхъ правильныхъ понятій о Богѣ³⁾, большинство же было „людьми, не-

¹⁾ Поповъ, Тертуліанъ и его теорія христ. знанія—стр. 47.

²⁾ Св. Иринея „Противъ ересей“, кн. III, гл. XVIII, 1, русск. переводъ 1871 г., Москва, стр. 362.

³⁾ Ibid. III, XXV, 5, стр. 401.

вѣдущими Бога“, а ихъ ученія—,отзывающимися невѣжествомъ и безбожіемъ“¹⁾. Но этого мало. По мнѣнію св. Иринея, философы и не могли познать всей истины, такъ какъ „если (бы) они познали ее, то сошествіе Спасителя въ этотъ міръ (было бы) излишне. Ибо зачѣмъ Онъ сходилъ? Для того ли, чтобѣ сдѣлать извѣстною людямъ истину, которую они уже знали“²⁾. А такъ какъ, съ другой стороны, философы и люди, хвалившіеся своимъ знаніемъ, не разъ были виновниками ересей, то Ириней въ концѣ концовъ считаетъ нужнымъ дать такой совѣтъ относительно знанія и образованія: „лучше и полезнѣе оставаться простыми и малознающими и приближаться къ Богу посредствомъ любви, нежели, считая себя много знающими и очень опытными, оказываться хулителями своего Бога, сочиняя себѣ другаго Бога Отца. И потому-то Павелъ „восклицаетъ: „знаніе надмѣваетъ, а любовь созидаетъ“; не то, чтобъ онъ порицалъ истинное знаніе о Богѣ,—ибо иначе онъ перваго обвинилъ бы самаго себя—но онъ зналъ, что нѣкоторые, надмѣваясь подъ предлогомъ знанія, оставляютъ любовь Божію... Итакъ гораздо лучше, если кто-либо ничего не зная, не постигая ни одной причины, почему какая либо изъ сотворенныхъ вещей создана, вѣруетъ въ Бога и пребываетъ въ любви къ Нему, чѣмъ, надмѣваясь такимъ знаніемъ, отпадаетъ отъ любви, которая животворитъ человѣка; лучше, если онъ не гонится ни за какимъ другимъ знаніемъ, кромѣ знанія Иисуса Христа Сына Божія, распятаго за насъ, чѣмъ чрезъ хитрые вопросы и тонкія рѣчи впадать въ нечестіе“³⁾. Гностики жалуются, говорить Ириней въ другомъ мѣстѣ, на неученость пастырей, но они при этомъ забываютъ, „сколько важнѣе вѣрующій простецъ сравнительно съ богохульнымъ и безстыднымъ софистомъ“⁴⁾. Относительно приведенныхъ мѣстъ нужно замѣтить, что св. Ириней въ нихъ не отрицаетъ совершенно „образованія“, но лишь предпочитаетъ ему живой духъ христіанской любви и святую христіанскую жизнь; не запрещая образованія, лишь даетъ мудрый совѣтъ лучше уклоняться отъ языческаго образованія, чѣмъ подвергаться опасности

1) Ibid. II, XIV, 2, стр. 173.

3) Ibid. II, XXVI, 1, стр. 228—229.

2) Ibid. II, XIV, 7, стр. 176—177.

4) Ibid. V, XX, 2, стр. 673.

при его изученіи. Но и помимо опасности уклониться отъ истины, продолжаетъ св. Иринеѣ высказывать свой взглядъ на языческую науку, въ языческомъ образованіи нѣтъ никакой нужды для христіанина. Вѣдь это образованіе не имѣетъ никакого значенія въ христіанствѣ, кромѣ формальнаго: „ибо, такъ какъ вѣра одна и та же, то и тотъ, кто многое можетъ сказать о ней, (ничего этимъ) не прибавляетъ, и кто малое, не умаляетъ“¹⁾. Съ другой стороны, „не должно искать у другихъ истины и потому, что апостолы, какъ богачъ въ сокровищницу, вполне положили въ нее (въ Церковь) все, что относится къ истинѣ, такъ что всякій желающій беретъ изъ нея питіе жизни“²⁾. Изъ всѣхъ приведенныхъ мыслей Иринея видно, что онъ не признавалъ за языческой наукой матеріальнаго значенія для христіанства, о формальномъ же ея значеніи не оставилъ въ сохранившихся до насъ сочиненіяхъ болѣе или менѣе подробныхъ разсужденій. Теперь спрашивается, посредствомъ какихъ же органовъ и изъ какихъ источниковъ, по мнѣнію Иринея, христіанинъ долженъ получать необходимое ему знаніе?

Единственною силою души, приводящей человѣка къ Богу и правильно направляющей человѣческое значеніе, св. Иринеѣ, вопреки гностикамъ, считалъ вѣру. „Посредствомъ любви“, говоритъ онъ, приближается человѣкъ къ Богу³⁾, вѣра же, укрѣпляемая Духомъ Божиимъ, есть „лѣстница для восхожденія къ Богу“⁴⁾, почему и необходимо прежде всего держаться ея⁵⁾. Но вѣра, которой требуетъ Иринеѣ, не есть вѣра слѣпая, боящаяся знанія,—нѣтъ, она тоже ищетъ знанія, но только надѣется при этомъ не на слабыя силы своего разума, а на свѣтъ Божественнаго Откровенія и на помощь самого Господа Иисуса Христа. По мнѣнію Иринея, Богъ можетъ быть познаваемъ, такъ какъ Онъ открылъ Себя отчасти чрезъ міръ, отчасти чрезъ человѣка, преимущественно же въ лицѣ своего Единороднаго Сына⁶⁾,—можетъ быть познаваемъ чрезъ вѣру и любовь. Правда, говоритъ св. Иринеѣ, „по величію Божию нельзя познать Его, ибо невозможно измѣрить Отца, а по люб-

¹⁾ Ibid. I, X, 2, стр. 45.

²⁾ Ibid. III, IV, 1, стр. 279.

³⁾ Ibid. II, XXVI, 1, стр. 228.

⁴⁾ Ibid. III, 24, 1, стр. 397.

⁵⁾ Ibid. предисловіе.

⁶⁾ Ibid. IV, 6.

ви Его, ибо она ведетъ насъ чрезъ Слово Его къ Богу—мы, когда Ему повинемся, всегда познаемъ, что есть столь великій Богъ и Онъ самъ по себѣ устроилъ, избралъ и украсилъ и содержитъ все, а во всемъ и насъ и этотъ нашъ міръ¹⁾. Такъ какъ, какъ видно изъ приведенныхъ разсужденій Иринея, единственнымъ путемъ къ Богу и истинѣ служатъ вѣра и любовь, то изъ нихъ-то знаніе и почерпаетъ свое достоинство и совершенство, а не вѣра изъ знанія, какъ думалъ Климентъ. Безъ вѣры знаніе дѣлаетъ человѣка болѣе софистомъ, чѣмъ ученикомъ истины²⁾, болѣе надмѣваетъ, чѣмъ приближаетъ къ истинѣ³⁾. Не должно забывать, что какъ самъ „человѣкъ безконечно менѣе Бога“, такъ и человѣческое знаніе очень ограничено⁴⁾. Въ самомъ дѣлѣ, сколько есть непостижимаго для нашего разума даже во вѣшнемъ мірѣ, сколько явленій не понимаемъ мы, сколько вещей не можемъ объяснить даже изъ тѣхъ, какія находятся подъ нашими ногами и какія воспринимаемъ мы вѣшними чувствами! Конечно, еще менѣе постижимы для нашего разума предметы духовные, сверхчувственные⁵⁾. Но въ такомъ случаѣ, не должно ли держать разумъ въ подчиненіи вѣрѣ и остерегаться смѣлыхъ и произвольныхъ умозрѣній о божественныхъ тайнахъ?.. не должно ли вѣровать въ св. Писаніе, а не изслѣдовать предметы, превышающіе наше знаніе⁶⁾? Христіанинъ долженъ помнить, что значеніе разума въ дѣлахъ вѣры можетъ быть только формальное, и ни въ коемъ случаѣ—не матеріальное. Христіанское знаніе, говоритъ св. Иринея, „состоитъ не въ измѣненіи самаго содержанія, не въ томъ, чтобъ измышляли иного Бога, кромѣ Создателя... или иного Христа, или иного Единороднаго“, но въ углубленіи разумомъ въ тайны Божественнаго домостроительства, въ уясненіи Божественнаго Откровенія⁷⁾. Что касается источниковъ и нормы истинно-христіанскаго знанія, то такими св. Иринея считаетъ св. Писаніе и св. Преданіе. При этомъ, доказывая богодуховенность всего св. Писанія, Иринея не совѣтовалъ доискиваться въ немъ отвѣтовъ

1) Ibid. IV, XX, 1, стр. 472; Срав. IV, XXXVIII, 3, стр. 564.

2) Ibid. III, XXIIV, 2, стр. 398.

3) Ibid. II, XXVIII, 2—3.

4) Ibid. II, XXVI, 1, стр. 228.

6) Ibid. II, XXV, 4; Ср. I, X, 3.

4) Ibid. II, XXV, 3, стр. 227.

7) Ibid. I, X, 3.

на всѣ вопросы пытливаго разума и для этого прибѣгать къ аллегорическому способу толкованія Писанія, какъ это дѣлали гностики Климентъ съ Оригеномъ; Иринеи былъ увѣренъ, что нѣкоторые вопросы могутъ быть разрѣшены только въ будущей жизни ¹⁾. Съ другой стороны, и св. Преданіе, неповрежденность и истинность котораго не подлежитъ никакому сомнѣнію въ виду высокаго авторитета его органовъ—Апостоловъ и церкви апостольскихъ ²⁾, св. Иринеи считалъ доступнымъ во всей своей полнотѣ для всѣхъ людей. Поэтому онъ отрицалъ существованіе тайнаго преданія, доступнаго лишь однимъ совершеннымъ: именовъ высшаго тайнаго преданія гностики, по его мнѣнію, называютъ на самомъ дѣлѣ не преданіе, а „изобрѣтенный ими самими вымыселъ“ ³⁾. Представленнымъ нами взглядомъ на „тайное преданіе“ св. Иринеи нанесъ большой ударъ рационализму гностиковъ. Все же изложенное нами ученіе св. Иринея о необходимости вѣры при усвоеніи истинъ религіи и о формальномъ лишь участіи разума при раскрытіи этихъ истинъ представляетъ собою довольно правильное, хотя и недостаточно полное, раскрытіе основъ христіанскаго знанія, даже свободная дѣятельность разума въ области религіи здѣсь не подавляется, но лишь устанавливается на неизблемыхъ основахъ св. Писанія и св. Преданія. Поэтому то мы и можемъ назвать св. Иринея, соединявшаго въ себѣ, какъ видно, силу богословской теоретической мысли Востока съ умѣрявшею ея смѣлымъ полетъ трезвою рассудочностію и практическимъ тактомъ Запада, лучшимъ представителемъ и выразителемъ вселенскихъ началъ и жизни Церкви своего времени.

Подобно св. Иринею судилъ о языческой наукѣ и отношеніи вѣры къ знанію и его ученикъ св. Ипполитъ. Со всею опредѣленностію высказанъ его взглядъ на языческую философію въ словахъ: „философы по большей части не знали Бога“ ⁴⁾. Не отвергая, согласно съ этимъ отзывомъ, присутствія истины въ ученіяхъ философовъ, называя прекрасными нѣкоторыя мысли Платона и Сократа и находя въ нѣкоторыхъ языческихъ мифахъ и заблужденіяхъ, какъ въ огромномъ пепелищѣ, искры,

¹⁾ Ibid. II, XXV, 3—4, стр. 227—228.

²⁾ Ibid. III, 1, I; III, IV, 1; III, 1, 2 и др.

³⁾ Ibid. III, II, 1—2.

⁴⁾ Contra Noetam, II, 51.

готовыя возжечь въ душѣ желаніе искать Искупителя ¹⁾, св. Ипполитъ все таки приходилъ въ концѣ концовъ къ заключенію, что эти—языческія системы не могли „основать богословіе и мораль на физическихъ умообрѣніяхъ и что эти умообрѣнія привели грековъ къ забвенію Бога Творца“ ²⁾.

По вопросу объ отношеніи вѣры къ знанію св. Ипполитъ, подобно св. Иринею, утверждалъ, что св. Писаніе и св. Преданіе служатъ единственнымъ источникомъ и нормой христіанскаго знанія, причемъ, по его мнѣнію, св. Писаніе должно быть толкуемо не по произволу разума, а на основаніи св. Преданія ³⁾. Таковъ взглядъ на значеніе образованія и отношеніе вѣры къ знанію первыхъ представителей церковно-практическаго направленія въ рѣшеніи вопроса о христіанскомъ знаніи. Но со всею полнотою развитъ и отчасти даже доведенъ до крайности взглядъ отцевъ строго-положительнаго направленія на христіанское знаніе не рассмотрѣнными нами свв. отцами, а знаменитымъ учителемъ африканской церкви—Тертуллианомъ. На немъ мы и остановимся.

Г Л А В А II.

Ученіе Тертуллиана на значеніе образованія и отношеніе вѣры къ знанію.

Образованіе Тертуллиана, его ненависть къ гностикамъ и личныя свойства характера, какъ причины отрицательнаго отношенія этого апологета къ языческой образованности и участію разума въ области вѣры. Взглядъ Тертуллиана на исторію дохристіанскаго развитія человѣчества и, какъ слѣдствіе этого взгляда, отрицаніе апологетомъ человѣческой самодѣтельности вообще и умственной, въ частности. Отрицательное отношеніе Тертуллиана къ образованію эстетическому, научному и философскому, какъ плодамъ человѣческой самодѣтельности. Взглядъ на философію, какъ плодъ вынужденій злыхъ духовъ и какъ виновницу ересей, и отрицаніе за ней матеріальнаго и формальнаго значенія для христіанскаго ученія. Признаніе Тертуллианомъ доли истины въ философію и его уваженіе къ литературному образованію. Объясненіе такого противорѣчія во взглядѣ Тертуллиана на образованіе. Тертуллианова теорія объ отношеніи между вѣрой и знаніемъ. Значеніе вѣры въ религіозной дѣятельности человѣка. Понятіе о вѣрѣ и ея субъективное и объективное основаніе. Христіанская вѣра—вѣра разумная и не слѣпая. Взглядъ Тертуллиана на разумъ и чувство, какъ органы познанія истины. Св. Писаніе, Св. Преданіе и Откровенія Параклета, какъ источникъ и критерій познанія истины. Вѣра, какъ исходный пунктъ и вседневная норма и критерій зна-

¹⁾ Philos. I, 18; IV, 45; X, 34.

²⁾ Платниковъ, Истор. хр. просв., пер I, стр. 181.

³⁾ Contra Noetum, с. 9, 50; De Cchrist. et Antichrist... с. 2.

ніа. Особенная необходимость и значеніе вѣры при познаніи истинъ богооткровенныхъ и второстепенное значеніе въ этомъ отношеніи разума. Сравненіе ученія Тертулліана о вѣрѣ и знаніи съ ученіемъ объ этихъ предметахъ гностиковъ, Св. Писанія, Клямента и Св. Иринея. Недостатки ученія Тертулліана и ихъ отраженіе на самоѣ раскрытіи имъ христіанскаго ученія. Резюме всего сказаннаго о взглядѣ западныхъ церковныхъ писателей II—III в.в. на значеніе образованія и отношеніе вѣры къ знанію.

Тертулліанъ занимаетъ одно изъ самыхъ видныхъ мѣстъ между христіанскими писателями—апологетами первыхъ вѣковъ и справедливо считается первымъ по времени латинскимъ богословомъ. Получивъ первоначальное образованіе въ римскомъ духѣ въ своемъ „родномъ городѣ Карфагенѣ“—„разсадникѣ адвокатовъ“, разсматриваемый апологетъ, благодаря основательному знанію греческаго языка, скоро усвоилъ и сокровища греческой литературы и науки. Равнымъ образомъ, будучи еще до обращенія въ христіанство отличнмъ знатокомъ свѣтской учености своего времени, въ частности, въ совершенствѣ зная свѣтскія науки—исторію, археологію, юриспруденцію, риторику, поэзію, философію, медицину и пр., Тертулліанъ послѣ обращенія въ христіанство постарался усвоить и тѣ плоды, какія успѣло возрастить предшествовавшее ему развитіе христіанской мысли и жизни. И все это богатство своего образованія принесъ онъ на пользу христіанства, побѣдоносно опровергнувъ, благодаря именно образованію, тонкіе софизмы современныхъ ему враговъ христіанства—гностиковъ. Въ борьбѣ съ послѣдними Тертулліанъ мало пользовался философскимъ оружіемъ. Какъ истинный выразитель западнаго духа, какъ ученикъ Рима и непреклоннаго Карфагена, не колеблясь стоитъ онъ здѣсь на почвѣ реального содержанія жизни, на основѣ историческихъ и психологическихъ фактовъ христіанства. „Антигностикъ“, какъ мѣтко охарактеризованъ онъ Неандеромъ¹⁾, хотѣвшій даже идеальное уразумѣть осязательнымъ образомъ, склонный подмѣчать характерныя черты каждой вещи, можно сказать, больше простымъ чутьемъ сердца, нежели логическимъ лезвіемъ мысли, Тертулліанъ совѣмъ не былъ расположенъ къ какимъ бы то ни было спекулятивнымъ тонкостямъ языческихъ и христіанскихъ философовъ и даже относился къ нимъ непріязненно. По отзыву Эберта, „онъ всякую спекуля-

¹⁾ „Antignosticus, Geist des Tertullianus“—название сочиненія Неандера.

цію отвергаетъ, послѣ Евангелія не видитъ уже въ ней болѣе нужды. Философы для него—только патріархи еретиковъ¹⁾. Были особыя причины, обусловившія такой рѣзкій, ригористическій взглядъ Тертуліана на языческую культуру вообще и философію въ частности. Такъ какъ знаніе этихъ причинъ способствуетъ болѣе вѣрному освѣщенію взгляда Тертуліана на образованіе и отношеніе вѣры къ знанію, то разсмотримъ ихъ здѣсь. Помимо уже указаннаго западнаго происхожденія и первоначальнаго образованія Тертуліана, не могшихъ, какъ мы уже разяснили, внушить ему особой любви къ спекулятивной философіи, такими причинами были частію его борьба съ гностиками, частію же свойства его личнаго характера. Въ представителяхъ еретическаго гностицизма, гордившихся своимъ раціонализмомъ въ вопросахъ вѣры, Тертуліанъ видѣлъ слишкомъ непривлекательные образцы чрезмѣрнаго увлеченія философіей. Это вынуждало его, въ видахъ предохраненія христіанъ отъ неразумнаго увлеченія философіей, не только порицать одно злоупотребленіе ею еретиковъ, но и съ настойчивостію указывать, какъ можно болѣе ея недостатковъ. Но еще болѣе рѣзкіе до крайности отзывы Тертуліана о языческой культурѣ и, въ частности, философіи объясняются свойствами его характера. Въ характерѣ Тертуліана особенно обращаютъ на себя вниманіе—его вѣчное душевное безпокойство, раздражительность, недовѣрчивость и подозрительность. Малѣйшій недостатокъ, котораго другой, быть можетъ, даже и не замѣтилъ бы, представлялся Тертуліану съ его живымъ воображеніемъ страшнымъ порокомъ, огромнымъ пятномъ. Поэтому-то, живо вспоминая, какъ много времени потерялъ онъ въ язычествѣ на изученіе свѣтскихъ наукъ, приведшихъ его къ безпечности и презрѣнію нравственныхъ законовъ, разочарованный и раздраженный Тертуліанъ могъ совершенно естественно придти и дѣйствительно пришелъ къ мысли, что христіанинъ, какъ огня, долженъ избѣгать всего языческаго, что малѣйшее прикосновеніе къ большинству языческихъ произведеній служитъ уже чуть ли не оскверненіемъ души. Съ другой стороны, нужно помнить, что Тертуліанъ съ его страст-

¹⁾ Ebert, Gesch. der Christ.—latein. Literat., p. 54.

ной, пылкой и мощной натурой всегда и вездѣ былъ человѣкомъ чрезвычайно рѣшительнымъ, не любившимъ остававляться на полпути, но смѣло шедшимъ до самаго конца своей цѣли. Поэтому-то, пресыщается ли онъ пышностью великолѣпнаго Кароагена, предается ли распутству Рима, выступает ли въ избыткѣ силъ въ христіанствѣ противъ язычества, вездѣ онъ остается радикаломъ въ самомъ строгомъ смыслѣ этого слова, стремящимся не только одержать побѣду надъ своимъ врагомъ, но и совершенно уничтожить его. Всѣ эти причины,—образование въ западномъ духѣ, ненависть къ гностикамъ и ихъ приемамъ борьбы и личныя свойства характера,—дѣлаютъ для насъ совершенно понятными всѣ отзвы Тертуллиана о языческой культурѣ, образованіи и знаніи. Разсмотримъ ихъ подробнѣе.

Взглядъ Тертуллиана на образование и отношеніе вѣры къ знанію былъ прямымъ слѣдствіемъ его взгляда на исторію до христіанскаго развитія человѣчества. По этому послѣднему взгляду, человѣкъ, созданный въ началѣ съ полною способностію познать Бога и все окружающее, чрезъ свое грѣхопаденіе разстроилъ свою духовную природу и потерялъ способность къ вѣрному познанію. Правда, присущее человѣку отъ самаго его творенія чувство божественнаго не угасло въ немъ совершенно и послѣ грѣхопаденія, но все же оно было слишкомъ помрачено грѣхомъ и подавлено заблужденіемъ, чтобы быть въ состояніи постигнуть истину. Лишившись, такимъ образомъ, способности къ вѣрному познанію, человѣческій духъ если и продолжаетъ еще дѣйствовать самостоятельно въ области познанія, то это онъ дѣлаетъ подъ вліяніемъ злыхъ духовъ, не перестающихъ внушать человѣку мысль о противленіи Богу. Поэтому то обращаться къ плодамъ такой незаконной самодѣятельности человѣческаго духа значитъ переходить отъ Бога къ Его врагу—дьяволу. Что же касается христіанъ, которымъ открыта вся истина и которые, поэтому, не имѣютъ никакой нужды въ усвоеніи этихъ плодовъ человѣческой самодѣятельности, то для нихъ такое обращеніе, какъ совершенно несовмѣстимое съ качествомъ человѣка возрожденнаго, кажется, еще болѣе преступно. Въ самомъ дѣлѣ, не есть ли дерзость противъ Бога—производить

что либо новое изъ того, что дано богосозданной природой, и не отъ діавола ли такое дерзкое стремленіе? „Какое другое заключеніе“, говоритъ Тертуліанъ, „можно извлечь изъ сего сверхъестественнаго смѣшенія цвѣтовъ и разнообразія тканей, какъ не то, что Богъ не въ состояніи былъ сотворить такихъ овецъ, на которыхъ шерсть была бы багрянаго или другаго блестящаго цвѣта, въ какой она теперь окрашивается? А какъ извѣстно, что Онъ могъ бы и сіе сотворить: то надлежитъ согласиться, что Ему было то не угодно, потому что Онъ того не сдѣлалъ; стало быть измѣнять волю Его есть не иное что, какъ дерзость. Такимъ образомъ вещи сіи происходящія не отъ Бога, не составляютъ добра, но онѣ суть изобрѣтеніе противника Его, т. е., діавола, извращающаго все натуральное. Что не отъ Бога, то происходитъ отъ соперника славы Его; а соперникъ сей не иной кто, какъ діаволъ со своими ангелами“¹⁾. Эти то возмутительные духи, обольстившіе дочерей человѣческихъ и вступившіе съ ними въ прелюбодѣйныя связи, положили основаніе все возможнымъ открытіямъ, изобрѣтеніямъ и искусствамъ, научили работамъ металлическимъ, ювелирству и пр.²⁾ Отъ нихъ же произошло и искусство драматическое, противъ котораго Тертуліанъ вооружается съ особенною настойчивостію³⁾. „Если же ты скажешь“, говоритъ Тертуліанъ, „что театральныя представленія выдуманы для изученія вѣжливости и науки жить въ свѣтѣ: то я отвѣчать буду, что намъ надлежитъ презирать сію свѣтскую науку, которая есть безуміе предъ Богомъ, и что слѣдственно мы должны гнушаться сими двумя зрѣлищами, т. е., комедією и трагедією, въ которыхъ выставляются на показъ всѣ прелести сей тлѣтворной науки. Комедія есть, такъ сказать, школа нечистоты, а трагедія учитъ только жестокости, злочестію и варварству“⁴⁾. При такомъ взглядѣ на изящныя искусства, очевидно, съ точки зрѣнія Тертуліана, не должно быть и рѣчи о пользѣ эстетическаго образованія для христіанъ.

¹⁾ „Объ одѣяніи женщянъ“ 169—170 стр. русскаго перевода Твореній Тертуліана г. Карнеева, ч. 2, Спб. 1847 г.; Срав. о женскихъ украшеніяхъ, X гл., Твореній ч. 2, стр. 186—187. ²⁾ Ibid. Объ одѣяніи женщянъ, стр. 164—165.

³⁾ О зрѣлищахъ, гл. IV—VII.

⁴⁾ Ibid. гл. XVIII (ч. 2, стр. 146—147).

Вооружаясь, такимъ образомъ, противъ изящныхъ искусствъ, эстетическаго образованія и вообще самодѣятельности духа человѣческаго, Тертуліанъ, въ частности, возставалъ и противъ умственной самодѣятельности человѣка. Научныя изслѣдованія, по его мнѣнію, совершенно несомѣстимы съ достоинствомъ христіанина. Правда, говоритъ Тертуліанъ, въ Писаніи сказано: „ищите и обряцете“ (Мѡ. VII, 7). Но эти слова относятся не къ христіанамъ, а къ іудеямъ и язычникамъ, еще не увѣровавшимъ ¹⁾. Христіанамъ данъ такой символъ вѣры ²⁾, который не требуетъ безконечныхъ изысканій, который заповѣдуются искать лишь до тѣхъ поръ, пока найдешь и повѣришь ³⁾. Послѣ увѣрованія въ истину этого символа, изслѣдованія уже совершенно излишни: они покажутъ лишь невѣріе ищущаго: „если я“, говоритъ Тертуліанъ, „увѣровалъ въ то, во что дѣйствительно долженъ былъ увѣровать и если послѣ того воображаю, что мнѣ еще искать должно: то стало быть я надѣюсь найти еще что-нибудь; а надѣяться могу только потому, что подъ личиною вѣры дѣйствительно не вѣрилъ, или же пересталъ вѣрить. Но отрехшись отъ вѣры, я отступникъ“ ⁴⁾. При такомъ взглядѣ вообще на научныя изслѣдованія, Тертуліанъ, естественно, отрицаетъ пользу, въ частности, и философскаго образованія.

По его мнѣнію, философія, какъ плодъ умственной самодѣятельности человѣка, не заключаетъ въ себѣ полной истины. Ея изученіе не прибавитъ ничего, особенно къ знанію христіанина, для котораго не знать ничего противнаго истинамъ вѣры значитъ знать все ⁵⁾. Она (философія) не имѣетъ для христіанина ни матеріальнаго, ни формальнаго значенія. Въ самомъ дѣлѣ, для чего она можетъ быть нужна христіанскому знанію, когда она такъ отлична отъ него, какъ по своему происхожденію, такъ и по своему внутреннему достоинству? Въ то время, какъ первое обязано своимъ происхожденіемъ исключительно Божественному разуму, вторая—только внушенію демоновъ, разуму человѣческому и неумѣлому заимствованію. Что философія многимъ обязана въ своемъ ложномъ

¹⁾ Прещенія противъ еретиковъ, гл. VIII (ч. I, стр. 156—157).

²⁾ Ibid. гл. IX, стр. 158.

³⁾ Ibid. гл. X, стр. 158.

⁴⁾ Ibid. гл. XI, стр. 159.

⁵⁾ Ibid. XI—XII, стр. 160.

ученіи дѣмонамъ, видно изъ разсказа о Сократѣ, который, хотя былъ и лучше другихъ философовъ, но все-таки не могъ обойтись безъ демона ¹⁾. Не станемъ отрицать, пожалуй, и того, что нѣкоторые изъ философовъ говорили иногда близко къ намъ. Но вѣдь иногда и во время бури, когда усталый путникъ теряетъ изъ виду и небо и землю, иному случается попасть въ гавань и находить входъ и выходъ по счастливой случайности ²⁾. Такъ и у этихъ философовъ иногда, помимо ихъ сознанія, прорывались невольныя изліянія ихъ помраченной души, содержація въ себѣ нѣкоторые проблески истины ³⁾. Но болѣе всего эта нѣкоторая близость философскаго ученія къ ученію христіанскому объясняется заимствованіями философовъ изъ священныя книгъ и, слѣдовательно, не составляетъ плода ихъ собственныхъ изслѣдованій. Въ самомъ дѣлѣ, „какой поэтъ, какой софистъ не черпалъ чего-либо изъ пророковъ? Изъ сихъ священныя источниковъ философы пытались утолить свою жажду... Но, не считая ихъ божественными, они не затруднялись повреждать ихъ, а притомъ не могли въ нихъ и понимать ясно многого такого, что сокровенно было даже и для іудеевъ“... И вотъ, „не имѣя возможности ни внушать истинны, ни вѣрить ей въ простомъ и безукрашенномъ видѣ, искажали ее привѣщиваніемъ своихъ догадокъ“... Поступали же философы такъ неправильно при сихъ заимствованіяхъ преимущественно подъ вліяніемъ духовъ злобы, которые „заразили спасительное наше ученіе нечистою своею примѣсью“ ⁴⁾. Но если, такимъ образомъ, какъ видно изъ всего сказаннаго, въ философіи извращено даже то, что заимствовано ею изъ достовѣрныхъ источниковъ, то, очевидно, она не можетъ имѣть для христіанина и ни какого матеріальнаго значенія. „Что общаго между Аѳинями и Іерусалимомъ“, говоритъ Тертуліанъ, „между академіею и церковію, между еретиками и христіанами? Наша секта возникла съ портика царя Соломона, научавшаго насъ искать Бога прямымъ и чистымъ сердцемъ“ ⁵⁾, а не изъ тѣхъ смутныхъ источниковъ, изъ которыхъ почерпается философія. Но, и помимо различія въ источникахъ содержанія, фи-

¹⁾ De anima, с. 1, 89.

³⁾ Ibid. с. 1—2 и с. 41.

²⁾ Ibid. с. 2.

⁴⁾ Апологія, гл. XLVII въ ч. I, стр. 95—96.

⁵⁾ Прещенія противъ еретиковъ, гл. VII, ч. I, стр. 155.

лософія до такой степени отличается отъ христіанства и по своему внутреннему достоинству, что не имѣетъ для христіанства рѣшительно никакого матеріальнаго значенія. Въ самомъ дѣлѣ, въ христіанскомъ ученіи, какъ произведеніи божественномъ, мы видимъ такіа возвышенныя истины, до которыхъ философія безъ помощи Божественной никогда не могла бы и дойти. „Отъ Бога“, говоритъ Тертуліанъ, „ты наученъ тому, чѣмъ обладаешь, или ни отъ кого другого, если не отъ Бога. Ибо кто откроетъ намъ то, что Богъ сокрылъ? Должно добывать знаніе оттуда, гдѣ и вѣданіе безопасно. Лучше не знать отъ Бога, потому что Онъ не открылъ, чѣмъ знать отъ человѣка, потому что этотъ самъ имѣетъ предположительное знаніе“¹⁾. Далѣе. Христіанскому ученію свойственны ясность и непреложность, а философскому—гуманность и неувѣренность²⁾. Христіанское ученіе даетъ истинное знаніе о Богѣ даже ремесленнику, философское—не даетъ такого знанія даже философамъ, изъ которыхъ Фалесъ, напримѣръ, не могъ дать положительнаго отвѣта о Божествѣ Крезу, а Платонъ былъ вообще увѣренъ въ Божіей непознаваемости³⁾. Наконецъ, христіанское ученіе уже владѣетъ истиной, а философское—только стремится къ ней и, осуществляя стремленіе, является причиною и орудіемъ ересей⁴⁾. Философы, по словамъ Тертуліана,—„патріархи еретиковъ“⁵⁾. „Отсюда истекли эоны и другіе странные вымыслы. Отсюда Валентинъ почерпнулъ свою человѣческую троицу: онъ былъ платоникъ. Отсюда явился мнимо-добрый и безпечный богъ Маркіона, который былъ стоикомъ... Отсюда *басни и родословія безконечныя* (1 Тѣ. 1, 4), праздыя вопросы и разговоры..., противъ которыхъ предостерегаетъ насъ Апостоль, увѣщевая блюстись отъ философіи... Философы и еретики разсуждаютъ объ однихъ и тѣхъ же предметахъ, путаются себя одними и тѣми же вопросами“⁶⁾. Какъ христіанское ученіе безконечно превосходитъ философію, такъ и христіанинъ по своему званію и нравственному совершенству несравненно выше философа. Это какъ бы два, прямо проти-

1) De anima, с. 2.

2) Ibid.

3) Апологія, XLVI гл. ч. I, стр. 93.

4) Прещ. противъ ерет. гл. VII, ч. I, стр. 154.

5) De anima, с. 1: „Haereticorum patriarchae sunt philosophi“.

6) Прещ. прот. ерет., гл. VII, ч. I, стр. 154—155.

воположные другъ другу, человѣка. „Возможно ли“, говорить Тертуліанъ, „сравнивать философа съ христіаниномъ, ученика Греціи съ ученикомъ самаго неба, человѣка, занимающагося одною славою, съ человѣкомъ пекущимся только о спасеніи своемъ, человѣка, мудро говорящаго, съ человѣкомъ, мудро поступающимъ, человѣка, разрушающаго все, съ человѣкомъ, все зиждущимъ и поддерживающимъ? Какъ можно сравнивать поборника заблужденія съ противникомъ онаго, искажителя истины съ истителемъ ея, похитителя ея съ ея всегдашнимъ хранителемъ и обладателемъ? Что общаго между двумя человѣками, столь противоположными другъ другу“ ¹⁾? Изъ послѣдняго отзыва ясно видно, какъ глубоко презиралъ Тертуліанъ всю философію. Негодованіе на философію переходило у него даже въ презрительное обвиненіе самыхъ личностей греческихъ философовъ. Не приводя его отзывовъ о Діогенѣ Спевзиппѣ, Демокритѣ, Платонѣ, Аристотелѣ, замѣтимъ, что онъ чернитъ все до мелочей и въ благороднѣйшемъ представителѣ грековъ Сократѣ, о которомъ съ такимъ уваженіемъ отзывался св. Іустинъ, клеветливый доносъ на Сократа кажется Тертуліану вѣрнѣйшей характеристикой Сократовой нравственности ²⁾; бесѣда Сократа о безсмертіи въ послѣднія минуты его жизни кажется Тертуліану рѣчью пустого и жалкаго софиста, который, только побуждаемый злобнымъ желаніемъ отмстить своимъ обвинителямъ, утверждаетъ безсмертіе души ³⁾; наконецъ, даже генія Сократа Тертуліанъ считаетъ всего только злымъ духомъ ⁴⁾. Представленный нами взглядъ Тертуліана на философію, какъ результатъ внушенія падшаго духа и искаженія св. Писанія, какъ содержащую въ себѣ не истину, а одинъ заблужденія, какъ производящую ереси и исполненную пороковъ въ лицѣ даже самыхъ лучшихъ ея представителей, со всею ясностію свидѣтельствуетъ, что Тертуліанъ не могъ придавать ей матеріальнаго значенія въ христіанствѣ.

Не признаетъ Тертуліанъ за философіей и формальнаго значенія для христіанскаго знанія. Христіанское знаніе, по его мнѣнію, представляетъ изъ себя полную единую истину, а не

¹⁾ Апологія, гл. XLVI, ч. I, стр. 94.

²⁾ Апологія, гл. XLVI, ч. I, стр. 93—94.

³⁾ De anima, с. 1.

⁴⁾ Апологія, гл. XXII, ч. I, стр. 53.

есть только видъ философіи, не есть только, наприм., стоическая, или платоническая, или діалектическая система философіи; поэтому оно не можетъ пользоваться и тѣми научными методами, которые доводятъ философію до такихъ дробленій истины ¹⁾. Тертуллианъ сожалеетъ, что „философія (произвольно) придаетъ формы вещамъ, то сравниваетъ ихъ, то различаетъ, отъ известнаго она заключаетъ къ неизвѣстному, приобъгаетъ къ примѣрамъ, какъ будто бы все можетъ быть сравниваемо, для всего она предлагаетъ нормы (гипотетически), ничего не оставляетъ для свободной божественной дѣятельности, свои мнѣнія она возводитъ въ законы природы“ ²⁾. Особенно бесполезною и даже вредною для христіанской науки считаетъ Тертуллианъ ту самую древнюю діалектику, которую такъ высоко превозносили представители церковно-умозрительнаго направленія. „Какъ жаль“, говоритъ онъ, „что Аристотель изобрѣлъ для нихъ діалектику, искусство спорить, искусство равно способное и поучать и испровергать: это настоящій Протей въ своихъ системахъ, весьма странный въ своихъ догадкахъ и въ выборѣ своихъ предметовъ, противорѣчащій самому себѣ непрестанно, разрушающій то, что творить“ ³⁾. Вслѣдствіе непригодности философіи съ ея раціонализмомъ и діалектикой для христіанскаго знанія, по мнѣнію Тертуллиана, и Апостоль Павелъ счелъ своимъ долгомъ предостеречь христіанъ отъ ея увлеченія (Колос. II, 8). И Апостоль въ этомъ случаѣ былъ совершенно правъ. Онъ былъ лично въ Аѳинахъ и тамъ отлично „узналъ сію мірскую философію, тщеславящуюся тѣмъ, что учатъ истинѣ, повреждая ее, и раздѣляющуюся на многія секты, которыя, подобно ересямъ, суть заклятые враги между собою“ ⁴⁾. Да и я, какъ бы замѣчаетъ Тертуллианъ, изучивъ философскія системы, знаю, сколько въ нихъ существуетъ разногласій во взглядахъ, какъ велики палестры мнѣній, какое громадное развѣтвленіе спорныхъ вопросовъ и сколько запутанностей въ рѣшеніи ихъ ⁵⁾. Но, если философскіе методы довели философію до такихъ разнорѣчій и искаженія истины, то, очевидно, христіанину

¹⁾ Прещ. прот. ерет. гл. VII, ч. I, стр. 154—155. ²⁾ De anima, с. 2.

³⁾ Прещ. прот. ерет. гл. VII, ч. I, стр. 155.

⁴⁾ Прещ. прот. ерет. гл. VII, стр. 155.

⁵⁾ De anima, с. 2.

нѣтъ никакой нужда не только заимствовать изъ нея содержаніе для своего ученія, но и пользоваться ея методами и чрезъ это подвергаться опасности исказить и свое истинное ученіе.

Не придавая, такимъ образомъ, греческой философіи ни матеріальнаго, ни формальнаго значенія, особенно для христіанина и христіанскаго ученія, Тертуліанъ тѣмъ не менѣе не отрицалъ совершенно, какъ мы отчасти уже и видѣли, присутствія въ ней нѣкоторой доли истины. „Конечно“, пишетъ онъ въ сочиненіи „De anima“, мы не будемъ отрицать, что и философы иногда достигали представленій, согласующихся съ нашимъ ученіемъ. Иногда, во время бури, когда перемишляются показатели направленія на небѣ и на морѣ, попадаютъ въ гавань по счастливой ошибкѣ, иногда, по слѣпному счастью, и въ темнотѣ находятъ входъ и выходъ. Но и природа также даетъ (познать) очень многое, такъ сказать, „de publico sensu“, которымъ Богъ удостоилъ одарить душу¹⁾. „Много времени, памяти и изученія“, говоритъ онъ же въ другомъ мѣстѣ, „потребовалось бы для извлеченія изъ языческихъ писателей, поэтовъ и философовъ разбросанныхъ ихъ мнѣній, свидѣтельствующихъ о христіанскихъ истинахъ, дабы воспользоваться ими къ пораженію противниковъ нашихъ собственнымъ ихъ оружіемъ... Но упорство ихъ въ невѣріи таково, что они перестаютъ имѣть къ нимъ даже и довѣріе, когда откроютъ доводы въ пользу нашей вѣры“²⁾. Поэтому-то и самъ Тертуліанъ, вообще рѣзко осуждая въ теоріи философію, на дѣлѣ иногда соглашается съ нѣкоторыми мнѣніями и заимствуетъ аргументы даже у нелюбимыхъ имъ Платона и Аристотеля. Сенеку называетъ „Seneca poster“, а также и стоекъ вообще—„postri“³⁾. Находя, такимъ образомъ, долю истины и добра даже въ языческой философіи, Тертуліанъ, вообще отрицавшій образованіе, въ то же время держался замѣчательно высокаго взгляда на значеніе образованія литературнаго. Признавъ въ трактатѣ „Объ идолопоклонствѣ“ несомнѣстимымъ съ званіемъ христіанина исполненіе должности учителя въ языческой школѣ, какъ обязаннаго чтить языческихъ боговъ и

1) Ibid.

2) О свидѣтельствѣ души, гл. I, ч. I, стр. 192—193.

3) De anima, особенно сар. II и XX.

принимать участіе въ языческихъ празднествахъ ¹⁾, Тертуліанъ тѣмъ не менѣе не только призналъ высокое значеніе языческой литературы и даже сродство ея съ христіанствомъ, но и счелъ необходимымъ для дѣтей христіанскихъ родителей посѣщеніе языческихъ школъ и изученіе преподававшихся въ нихъ наукъ. Приведа слѣдующее возраженіе защитниковъ литературнаго образованія: „если служителю Божию не позволено заниматься словесностію, то не должно позволять ему и изучать ее. Какъ же тогда учиться наукамъ, какъ мыслить и дѣйствовать, между тѣмъ какъ воспитаніе есть ключъ жизни? Безъ свѣтскихъ наукъ не могло бы быть и наукъ религіозныхъ ²⁾—, *sine secularibus studiis divina non prosunt*)“; Тертуліанъ не опровергаетъ выраженнаго здѣсь взгляда на образованіе, но даже совѣтуетъ для пріобрѣтенія образованія посылать христіанскихъ дѣтей въ языческія школы, надѣясь, что дитя воспитанное еще въ семейномъ кругу въ вѣрѣ и утвержденное въ ея правилахъ, этимъ самымъ уже заранѣе будетъ предубѣждено и предохранено отъ заблужденія ³⁾. Соглашаясь, такимъ образомъ, съ указанными доводами защитниковъ литературнаго образованія, видя въ немъ „ключъ къ жизни“ и даже считая его необходимымъ приготовленіемъ къ изученію самой религіи, Тертуліанъ чрезъ это, очевидно, сталъ въ противорѣчіе съ своими принципиальными воззрѣніями на образованіе, философію и литературу. Какъ объяснить это противорѣчіе? Намъ думается, что допустить такое противорѣчіе Тертуліанъ былъ вынужденъ обстоятельствами своего времени. Какъ мы видѣли въ своемъ мѣстѣ, въ первые вѣка христіанство и христіане подвергались страшнымъ нападеніямъ. Чтобъ выдержать всю тяжесть нападеній, христіане должны были защищаться противъ язычниковъ, разоблачать и опровергать тонкіе софизмы философовъ и еретиковъ, оправдываться предъ судьями и т. п. Всякому понятно, какъ много успѣхъ въ этой борьбѣ зависѣлъ отъ силы и изящества человѣческаго слова, отъ ораторства и тонкой діалектики защищавшихся. Понималъ

1) Объ идолопоклон. гл. X, ч. I, стр. 127—128. См. освѣщеніе этой причины учеными Leblanc'омъ, Lalanne'мъ и архим. Борисомъ у В. Плотникова въ его „Истор. хр. Просв.“, пер. I, стр. 139—145.

2) Объ идолопоклонствѣ, гл. X, ч. I, стр. 128.

3) Ibid.

эту нужду въ литературномъ образованіи, конечно, и Тертуллианъ, а потому для удовлетворенія ея и разрѣшилъ христіанамъ получать образованіе даже въ языческихъ школахъ, хотя въ принципѣ и былъ противъ какъ вообще самодѣтельности человѣческаго духа, такъ, въ частности, и противъ самодѣтельности умственной и ея плодовъ—разныхъ видовъ образованія. При такомъ оригинальномъ, особенно сравнительно съ ученіемъ церковно-умозрительнаго направленія, взглядѣ на образованіе, Тертуллианъ, естественно, создалъ и совершенно отличную отъ постороннихъ ученій теорію объ отношеніи между вѣрой и знаніемъ. Разсмотримъ ее.

Вѣра, по мнѣнію Тертуллиана, согласно съ ученіемъ и ап. Павла, занимаетъ центральное положеніе въ теоретической и практической религіозной дѣятельности человѣка. Она, а не разумъ, какъ думали гностики, служить, по мнѣнію Тертуллиана, непоколебимымъ основаніемъ нашего спасенія ¹⁾, она влечетъ разумъ къ приобрѣтенію истиннаго знанія, а сердце и волю къ нравственно добродѣтельной жизни ²⁾, она же подаетъ человѣку оправданіе и содѣлываетъ его Сыномъ Божиимъ ³⁾. Что же такое вѣра? Основываясь на внутреннемъ, присущемъ человѣку чувствѣ божественнаго, вѣра, по своему происхожденію, есть результатъ такой настроенности нашей души, когда послѣдняя совершенно свободно, помимо всякихъ объективныхъ основаній, стремится къ единенію съ Богомъ. „Человѣкъ, говоритъ Тертуллианъ словами Ап. Павла, „оправдывается изъ свободы вѣры, а не изъ рабства закону: ибо праведный отъ вѣры живъ будетъ“ ⁴⁾. Въ этомъ случаѣ вѣра, будучи лишь чувствомъ, стремленіемъ нашей души къ Богу, очевидно, имѣетъ совершенно субъективный и практической характеръ. Но, съ другой стороны, вѣра же является и твердой убѣжденностію, твердымъ признаніемъ Бога въ Его фактахъ и явленіяхъ. Основываясь въ этомъ послѣднемъ случаѣ уже на объективныхъ основаніяхъ—божественныхъ фактахъ, вѣра, будучи воспріятіемъ откровенныхъ истинъ, очевидно, уже имѣетъ и теоретическій характеръ ⁵⁾. Такъ какъ, по мнѣнію Тертуллиана, Господь постоянно воспитывалъ вѣру въ человѣкѣ самыми раз-

1) О крещеніи, гл. 18, ч. 2, стр. 25.

3) Ibid. V, с. 3.

2) Advers. Mar. 1, с. 2. 4) Advers. Marc., V, с. 3. 5) Ibid. III, с. 3, 4.

личными способами—напримѣръ, величіемъ божіихъ дѣлъ „*oregum auctoritate*“¹⁾, пророчествами²⁾, различными фактами и событіями ветхозавѣтной исторіи³⁾, чудесами⁴⁾ и т. п., то, очевидно, и вѣра Тертуліана, опираясь на такихъ разумныхъ основаніяхъ, совершенно разума. Съ другой стороны, нельзя ее назвать и слѣпой, такъ какъ слѣпой называется лишь такая вѣра, которая не утверждается ни на какихъ основаніяхъ, вѣра же Тертуліана, какъ мы видѣли, не только покоится на прочныхъ основаніяхъ, но даже носитъ въ себѣ въ зародышѣ и элементъ теоретической. Такова вѣра Тертуліана по своему происхожденію и существу. Что же такое есть то знаніе, объ отношеніи котораго къ вѣрѣ онъ рассуждаетъ? при помощи какихъ орудій и вспомогательныхъ средствъ почерпается какъ оно, такъ и содержаніе самой вѣры?

Подъ знаніемъ Тертуліанъ разумѣетъ какъ знаніе естественное, опирающееся на природу вообще, такъ и знаніе положительное, почерпаемое изъ Св. Писанія и преданія при руководствѣ Церкви. Орудіями, посредствомъ которыхъ какъ вѣра, такъ и знаніе почерпаютъ свое содержаніе и, такимъ образомъ, достигаютъ богопознанія и знанія вообще, Тертуліанъ считаетъ разумъ и чувство. Разумъ есть способность души познающая сверхчувственное, духовное и невидимое⁵⁾. Относясь къ этой способности съ величайшимъ уваженіемъ, видя въ ней отпечатлѣніе чертъ божественнаго духа⁶⁾, Тертуліанъ, не желая въ то же время, въ слѣдъ за гностиками, Климентомъ и Оригеномъ склоняться на сторону идеализма, рѣшилъ возвысить надъ разумомъ другую познавательную способность души—чувство. „Хотя то“, говоритъ онъ, „что постигается умомъ—именно духовное, выше того, что воспринимается чувствомъ—именно тѣлесное, но здѣсь только преимущество вещей высшихъ сравнительно съ низшими, а не ума сравнительно съ чувствомъ, подготовляющимъ его къ познанію истины. Ибо если истина постигается чрезъ образы, т. е. невидимыя вещи чрезъ видимыя (Рим. I, 20), то, при познаніи міра невидимаго чрезъ видимый, чувство является руководителемъ, виновникомъ и главнымъ основаніемъ, безъ котораго

1) Ibid. I, c. 12.

2) Ibid. III, c. 11.

3) De anima, c. 18.

2) Ibid. III, c. 13.

4) Аполог. гл. 23.

6) Advers. Marc. II, c. 9.

не можетъ постигаться истина. Какимъ образомъ умъ можетъ быть болѣе того, чрезъ что онъ существуетъ, въ чемъ онъ нуждается, чему онъ обязанъ всѣмъ, что онъ достигаетъ¹⁾. Что же это за чувство, такъ превозносимое Тертуллианамъ? Чувство, это, по Тертуллиану,—основная сила души, это—самая сущность души²⁾. Оно—двоякаго рода: внутреннее, иначе—свидѣтельство души, и внѣшнее, которымъ мы познаемъ міръ внѣшній. Свидѣтельство души, по Тертуллиану, „извѣстнѣе всѣхъ книгъ, безопаснѣе всякаго ученія, публичнѣе всѣхъ возгласовъ, выше всякаго человѣка, потому что оно собственно человѣка и составляетъ“³⁾. Подъ этимъ свидѣтельствомъ души Тертуллианъ разумѣетъ непосредственное свидѣтельство внутреннего сознанія человѣка, его совѣсти, при томъ совѣсти, принадлежащей душѣ, свободной отъ всякихъ предубѣжденій и внѣшнихъ воздѣйствій. „Призывая тебя“, обращается Тертуллианъ къ человѣческой душѣ, „я не хочу видѣть тебя подъ личиною педантскаго существа, образованнаго въ школахъ, изощреннаго чтеніемъ древнихъ книгъ, и всегда готоваго изрыгать хульные правила академіи или знаменитаго Портика. Нѣтъ! Явись къ намъ во всей грубости твоей первоначальной простоты, явись въ видѣ варварскомъ и невѣжественномъ, въ такомъ видѣ, какой имѣютъ тѣ, которые одной тобою обладаютъ“⁴⁾. Очевидно, Тертуллианъ разумѣетъ здѣсь ту еще ненасыщенную душевную жажду, то неопредѣлившееся и еще необозначившееся логически тяготѣніе души къ религіи и ея основнымъ истинамъ, которое въ качествѣ зерна или сѣмени насаждено въ каждой человѣческой душѣ Самимъ Богомъ и, такимъ образомъ, прирождено ей. Хотя наша душа въ настоящее время и угнетена темницею тѣла и обуяна предрассудками и страстями, но она и теперь „когда возбуждѣна какъ бы отъ пьянства или отъ глубокаго сна, когда почувствуетъ, такъ сказать, искру здоровья“, свидѣтельствуемъ о напечатлѣнныхъ въ ней Богомъ истинахъ⁵⁾: о единомъ Богѣ—Творцѣ человѣка, о Его благодати, всемогуществѣ, премудрости, о будущемъ мздовозда-

1) De anima, с. 18. 2) О плоти Христовой, гл. XII, Твореній ч. III, стр. 29.

3) О свидѣтельствѣ души, гл. I, ч. I, стр. 193.

4) Idid. стр. 194.

5) Апологія, гл. XVII, Твореній ч. I, стр. 42.

аніи, о безсмертіи челоуѣка и пр. ¹⁾). Второй органъ познанія, употребляемый собственно для познанія внѣшнихъ предметовъ, есть, какъ уже сказано, внѣшнее чувство. Достоверность впечатлѣній, воспринимаемыхъ этимъ орудіемъ познанія, Тертуліанъ, вопреки гностикамъ, старается защитить съ особеннымъ усердіемъ. „Ты“, говоритъ онъ, напр., по адресу академиковъ, „ниспровергаешь все основаніе жизни и возмущаешь весь порядокъ природы, обличаешь въ слѣпотѣ провидѣніе самаго Бога, будто бы Онъ надѣлилъ насъ ложными, обманчивыми руководителями—чувствами. Не чрезъ нихъ ли произошло второе переустройство міра? Отъ нихъ всѣ искусства, изобрѣтенія, науки“ ²⁾). Таковы органы, посредствомъ которыхъ вѣра и знаніе достигаютъ богопознанія.

Что касается источниковъ, изъ которыхъ какъ вѣра, такъ и знаніе должны черпать свое содержаніе, то ими, по мнѣнію Тертуліана, служатъ Св. Писаніе, Преданіе и Откровенія Св. Духа. Не излагая подробно ученія Тертуліана о двухъ первыхъ источникахъ, замѣтимъ лишь, что въ этомъ ученіи заслуга Тертуліана состоитъ въ точномъ выясненіи великаго значенія этихъ источниковъ по ихъ существу, хотя указанный имъ методъ пользованія этими источниками, страдающій излишнею склонностію къ натурализму и буквализму въ пониманіи Св. Писанія, мѣшалъ христіанской мысли возвышаться до чистаго умоузнанія и самаго же Тертуліана привелъ къ невсегда возвышенному образу пониманія христіанскаго ученія. Наконецъ, что касается откровеній св. Духа, то этотъ источникъ знанія былъ введенъ Тертуліаномъ для сообщенія христіанской истинѣ, а также другимъ источникамъ и нормамъ христіанскаго знанія непоколебимой твердости. Какъ несогласное съ истиннымъ ученіемъ Церкви о продолжительности непосредственныхъ откровеній Иисуса Христа, это ученіе Тертуліана во всякомъ случаѣ является темнымъ пятномъ на его теоріи христіанскаго знанія ³⁾). Почерпая изъ этихъ-то ис-

¹⁾ Ibid. „О свидѣтельствѣ души“, гл. II—III, ч. I, стр. 195—197.

²⁾ De anima, с. 17.

³⁾ Подробнѣе о Св. Писаніи, Преданіи и откровеніяхъ Параклета, какъ источникахъ в порякахъ христіанскаго знанія, по ученію Тертуліана, см. въ книгѣ проф. Попова „Тертул., его теорія христ. знанія“. Кіевъ, 1880 г., стр. 86—110.

точниковъ свое содержаніе, христіанская вѣра и знаніе и достигаютъ въ концѣ концовъ своей цѣли—обращаются въ христіанскій гносісь, подѣ которымъ можно разумѣть знаніе существа христіанства, какъ божественнаго откровенія, въ его рѣшительномъ отличіи отъ всего не христіанскаго и человѣческаго ¹⁾. Итакъ, мы разсмотрѣли ученіе Тертуліана о вѣрѣ и знаніи со стороны ихъ существа, о разумѣ и чувствѣ (натурѣ), какъ органахъ воспріятія истины, и о св. Писаніи, Преданіи и откровеніяхъ Параклета, какъ источникѣ содержанія вѣры и знанія. Въ какомъ же, спрашивается, взаимоотношеніи находятся между собою эта вѣра и это знаніе?

Отвѣчая на этотъ вопросъ, Тертуліанъ поставляетъ вѣру въ двоякое положеніе по отношенію къ знанію. Вѣра, по нему, 1) предшествуетъ знанію, служа его необходимымъ условіемъ и исходнымъ пунктомъ, и 2) служитъ всегдашнею нормою и критеріемъ разума, направляя его къ приобрѣтенію истиннаго знанія. 1) Что вѣра предшествуетъ вообще всякому знанію, служа его исходнымъ началомъ, это видно, по мнѣнію Тертуліана, изъ словъ пророка Исаи *„иже не уопрѣте, ниже имате разумѣти“* (Ис. VII, 10), а также изъ словъ Спасителя кровоточивой женѣ *„стра твоя спасла тебя“* (Лук. VIII, 48), въ которыхъ подѣ вѣрой разумѣется *„та вѣра, которая приноситъ съ собою и знаніе“* ²⁾. Вѣра, въ частности, предшествуетъ какъ знанію естественному, такъ и положительному. Хотя человѣку врождено чувство божественнаго, но безъ вѣры это чувство, по мнѣнію Тертуліана, не обратится въ истинное знаніе, напротивъ, при недостаткѣ вѣры *„и еже имать“* ³⁾ человѣкъ, возметъ отъ него (Мѣ. XIII, 12). Съ другой стороны, такъ какъ христіанское ученіе, по своему происхожденію, божественно, то оно ужъ въ силу божественности своего происхожденія усваивается прежде всего вѣрою, тѣмъ болѣе, что разумъ, не руководимый вѣрою, способенъ возмущаться противъ непостижимыхъ для него откровенныхъ истинъ. Необходимость вѣры при усвоеніи христіаниномъ непостижимыхъ для разума истинъ религіи Тертуліанъ доказываетъ съ особеннымъ воодушевленіемъ. „Слово о крестѣ“, говоритъ онъ, „пред-

¹⁾ Прещ. прот. ерет., гл. 9, ч. I, стр. 158.

²⁾ Adv. Marc. IV, с. 20, 25; V, 11, 20.

ставляется для разума безуміемъ, будучи само по себѣ силою и мудростію. Однако-жъ и мірская мудрость обращена Богомъ въ безуміе съ тою цѣлію, чтобы безуміемъ проповѣди спасти вѣрующихъ: ибо люди не могли познать Бога въ премудрости Божіей. Такъ какъ человѣкъ міра не позналъ Бога въ премудрости, котораго долженъ былъ познать, Іудей не позналъ Его въ премудрости Писаній, и весь родъ человѣческой въ премудрости дѣлъ Его, то Богъ, не познавший въ премудрости своей, опредѣлилъ опровергнуть мудрость человѣческую безуміемъ посредствомъ спасенія тѣхъ, которые вѣруютъ въ безумную проповѣдь о крестѣ¹⁾. Разумъ считаетъ эту проповѣдь недостойною Бога, но вѣра видитъ въ ней спасеніе. „Что кажется недостойнымъ Бога, то для меня и полезно. Я спасенъ, когда не стыжусь Господа моего (Мрк. VIII, 38)... Я не нахожу лучшаго предлога къ посрамленію себя, какъ, презирая стыдъ, быть свято безстыднымъ и счастливо безумнымъ. Сынъ Божій былъ распятъ: я того не стыжусь, потому что будто бы надобно стыдиться. Сынъ Божій умеръ: надлежитъ тому вѣрить, потому именно, что разумъ мой возмущается противъ того. Онъ возсталъ изъ гроба, въ которомъ былъ положенъ: дѣло вѣрное, потому что кажется невозможнымъ“²⁾. Въ приведенномъ мѣстѣ, какъ и въ другихъ подобныхъ, очевидно, не требуется слѣпая вѣра,—это противорѣчило бы ранѣе изложенному ученію Тертуліана о вѣрѣ,—и не объявляется полный разрывъ между вѣрой и разумомъ, но лишь утверждается, что непостижимыя для человѣческаго разума истины должно усвоить вѣрою и, чрезъ такое подчиненіе разума въ послушаніе Христу, достигать возможнаго познанія сверхъестественныхъ истинъ. Что именно такую мысль хотѣлъ провести здѣсь Тертуліанъ, видно и изъ его взгляда на вѣру, какъ норму знанія.

2) Если, по ученію Климента, какъ мы видѣли, вѣра есть лишь начальная ступень познанія, достигающая своего совершенства въ гносисѣ, то, по мнѣнію Тертуліана, наоборотъ, вѣра *всегда* остается опорю знанія, а потому всегда по своей прочности и самодостаточности стоитъ выше его. „Языки, науки, пророчества престануть“, говоритъ Тертуліанъ сло-

¹⁾ Advers. Marc. V, с. 5; Срав. ibid. II, с. 2.

²⁾ О плоти Христовой, гл. V. ч. 3, стр. 11; О крещеніи, гл. II—III, ч. 2, стр. 4—6.

вами Апостола, „упразднятся, уничтожатся. Останутся только *вера*, надежда, любовь“ ¹⁾). Нормативное значеніе вѣры по отношенію къ знанію простирается, по мнѣнію Тертуліана, на предметъ научныхъ изслѣдованій въ области откровеннаго ученія, на ихъ время и предѣлъ. Такъ какъ предметомъ научныхъ изслѣдованій является христіанская истина, усвояемая, какъ мы видѣли, только вѣрою, то безъ вѣры же эта истина не можетъ сдѣлаться и предметомъ нашего знанія. Но вѣра не только дѣлаетъ христіанство предметомъ нашего знанія, но и считаетъ его единственнымъ предметомъ нашего знанія. „Вѣруя имъ (Иисусу Христу и Евангелію), говоритъ Тертуліанъ, „мы не хотимъ ни чему другому вѣрить: думаемъ даже, что болѣе и вѣрить нечему“ ²⁾). Когда же и до какихъ поръ должно христіанину изслѣдовать? „Ищите“, отвѣчаетъ Тертуліанъ, „пока не найдете; вѣрьте, когда нашли. Тогда остается вамъ только хранить то, чему повѣрили, лишь бы вы увѣрены были, что вамъ не должно уже ни искать, ни вѣрить, какъ скоро нашли, а вѣрить единственно тому, чему научилъ насъ Тотъ, Кто запрещаетъ болѣе чего-либо искать“ ³⁾). „Надлежитъ искать того, чему училъ Иисусъ Христосъ, пока не найдете, и до тѣхъ поръ, какъ найдете. Вы нашли, когда увѣровали, потому что не увѣровали бы, когда бы не нашли. Какъ вы искали для того, чтобъ увѣровать: то и нужно вамъ найти для того, чтобъ увѣровать, увѣровавши же, вы должны прекратить всѣ ваши исканія. Самый плодъ вашихъ исканій, когда вы получите его, укажетъ вамъ, гдѣ должно остановиться. Вотъ предѣлъ, назначенный вамъ отъ того, кто повелѣлъ вамъ вѣрить только тому, искать только того, чему Онъ васъ училъ“ ⁴⁾). Искать послѣ того, какъ мы повѣрили, чего-либо внѣ содержанія вѣры, по мнѣнію Тертуліана, совершенно несвойственно истинному христіанину. Поэтому, рассуждаетъ Тертуліанъ, если гностики дѣйствительно все еще ищутъ, то, очевидно, они еще ничего не нашли; если же они не нашли, то, слѣдовательно, еще не вѣрятъ; если же не вѣрятъ, стало быть они не христіане ⁵⁾). Такимъ образомъ, по ученію Тертуліана, вѣра вводитъ ра-

¹⁾ О тертіанѣ, гл. XII, ч. 2, стр. 73.

²⁾ Прещ. прот. ерет. гл. VIII, ч. I, стр. 156.

³⁾ Ibid. гл. IX, стр. 158.

⁴⁾ Ibid. гл. X, стр. 158—159.

⁵⁾ Ibid. гл. XIV, стр. 162—163.

зумъ въ кругъ откровенныхъ идей, руководить имъ въ его изслѣдованіяхъ и не выпускаетъ его изъ сферы этихъ идей. Нужно замѣтить, что въ приведенномъ мѣстѣ Тертуліанъ, подчиняя разумъ съ его знаніемъ вѣрѣ, не устраняетъ совершенно разума изъ области христіанскаго знанія и не отнимаетъ у него (разума) права на познаніе сверхчувственнаго, но лишь ставитъ его въ должныя отношенія къ вѣрѣ, лишь указываетъ ему ту сферу дѣятельности въ области откровеннаго ученія, изъ которой онъ не долженъ выходить, создавая христіанскую науку въ собственномъ смыслѣ. Слѣдовательно, хотя Тертуліанъ и отвергалъ, какъ мы видѣли въ своемъ мѣстѣ, пользу философскаго изслѣдованія, но тѣмъ не менѣе и онъ допускалъ участіе разума въ области вѣры, хотя и подчинялъ его руководству вѣры. И, дѣйствительно, при ближайшемъ знакомствѣ съ міровоззрѣніемъ Тертуліана, оказывается, что онъ идетъ гораздо далѣе простой непосредственной вѣры и часто прибѣгаетъ къ умозрѣнію; онъ обнаруживаетъ даже на практикѣ гораздо болѣе довѣрія къ своему разуму, чѣмъ св. Ириней. Допуская, такимъ образомъ, въ извѣстной степени участіе разума въ дѣлахъ вѣры, Тертуліанъ, очевидно, не отрицалъ и христіанской науки. Если же онъ не придавалъ, какъ мы видѣли, формальнаго значенія философіи, отвергая ея методы въ теоріи, то, вѣроятно, онъ желалъ построить христіанскую науку на ея собственныхъ основаніяхъ и законахъ, при помощи ей только свойственныхъ методовъ.

Если теперь мы сравнимъ изложенное ученіе Тертуліана о вѣрѣ и знаніи съ ученіемъ о семь предмѣтѣ гностиковъ, Св. Писанія, Климента и Ириней, то увидимъ слѣдующее. 1) Ученіе Тертуліана, возвышающее вѣру надъ знаніемъ и чувство надъ разумомъ, признающее Св. Писаніе и Преданіе нормою и источникомъ знанія и отвергающее философію, какъ средство къ богопознанію, очевидно, во всемъ діаметрально противоположно ученію гностиковъ. 2) Съ ученіемъ Св. Писанія оно А) сходно въ томъ пунктѣ, что а) вѣрѣ отводитъ центральное положеніе въ религіозно-практической и теоретической дѣятельности человѣка и б) считаетъ ее предшественной всякому знанію, а Б) отлично въ томъ, что признаетъ необходимымъ откровенія Параклета. 3) Съ ученіемъ Климен-

та А) сходно въ томъ, что а) считаетъ вѣру предшествующей всякому знанію и б) признаетъ Св. Писаніе и Преданіе источниками и нормами знанія, а Б) отличается тѣмъ, что а) считаетъ вѣру нормою знанія на *всѣхъ* ступеняхъ его совершенства, б) подчиняетъ разумъ чувству и чрезъ это наноситъ ударъ любимому Климентомъ идеализму, в) отрицаетъ значеніе философіи въ познаніи, ставя на ея мѣсто свидѣтельство натуры, чувствъ, г) помимо Св. Писанія и Преданія признаетъ еще откровенія Параклета и д) вмѣсто аллегоризма вводитъ буквализмъ въ пониманіе Св. Писаніе. Наконецъ, 4) съ ученіемъ Св. Иринея А) сходно въ томъ, что а) считаетъ вѣру всегдашнею нормою разума и б) философіи не придаетъ большого значенія; но Б) отличается тѣмъ, что а) признаетъ въ видѣ послѣдней нормы знанія необходимость въ постоянныхъ откровеніяхъ Параклета.

Какъ видно изъ этого сопоставленія теоріи Тертуллиана объ отношеніи между вѣрой и знаніемъ съ другими теоріями, первая является совершенной противоположностію теоріи гностической, по своей положительности отличною отъ теоріи церковно-умозрительнаго направленія и близкою къ теоріи св. Иринея и отчасти Ап. Павла. Наиболье важная заслуга ея состоитъ въ наиболье вѣрномъ, чѣмъ у Климента, опредѣленіи отношенія между вѣрой и знаніемъ и въ указаніи на относительную познаваемость откровенныхъ истинъ. Но и Тертуллианова теорія объ отношеніи между вѣрой и знаніемъ не чужда нѣкоторыхъ недостатковъ. Особенно опасно въ ней для христіанской науки стремленіе къ ограниченію законнаго умозрѣнія и расширенію реализма въ богословіи. Это стремленіе могло привести Тертуллиана и его послѣдователей къ вредной для чистоты истины положительности и конкретности въ пониманіи всего духовнаго. Такое стремленіе дѣйствительно отразилось на богословскомъ ученіи Тертуллиана какою то чувственностію, матеріальностію пониманія и грубыми человѣко-образными представленіями. Не излагая здѣсь всѣхъ тѣхъ пунктовъ ученія Тертуллиана, на которыхъ лежитъ характеръ чувственности и тѣлесности, укажемъ лишь нѣсколько пунктовъ съ такимъ характеромъ. Таковы, напр., положенія Тертуллиана: „все существующее есть тѣло свойственнаго себѣ рода; нѣтъ ничего безтѣ-

леснаго, развѣ что не существуетъ“ 1). „Кто станетъ спорить, чтобы Богъ не имѣлъ тѣла, хотя Онъ и Духъ? духъ имѣетъ тѣло особаго рода; „невидимыя существа, какія бы ни были, имѣютъ у Бога свое тѣло“ 2). Такой же чувственный характеръ имѣетъ ученіе Тертулліана о св. Троицѣ, въ которомъ онъ какъ бы отдѣляетъ Троицу и производитъ ее изъ чего то четвертаго 3), причѣмъ Отца считаетъ всецѣлой сущностью, Сына—истеченіемъ изъ нея 4), а Духа святаго частью Сына 5). Всѣ же лица различаетъ одно отъ другаго массою и степенью 6). Такой же грубый тѣлесный обликъ принимаетъ у Тертулліана и весь міръ духовный—ангелы 7), злые духи 8) и души людей 9), а также и его ученіе о 1000-лѣтнемъ царствѣ (хилиазмъ) 10). Всѣ эти и подобныя имъ грубыя и чувственныя представленія Тертулліана, безъ сомнѣнія, обязаны своимъ происхожденіемъ допущенному Тертулліаномъ униженію разума предъ чувствомъ. Поэтому въ лицѣ Тертулліана наука должна видѣть поучительнѣйшій для себя примѣръ того, какъ опасно попираетъ права разума и его свободу и какъ рискованно добъ-раться въ своемъ познаніи чувствамъ преимущественно предъ другими органами познанія.

Резюмируя сказанное нами о взглядѣ на образованіе и отношеніе между вѣрою и знаніемъ отцевъ и учителей церковно-положительнаго направленія, приходимъ къ слѣдующимъ выводамъ. 1) Писатели церковно-положительнаго направленія, вопреки представителямъ направленія умозрительнаго, относились къ образованію съ большой сдержанностію: не отрицая совершенно въ языческой наукѣ истины, не опасаясь отъ нея вреда для религіозныхъ убѣжденій христіанина, они считали ее нежелательной, а такъ какъ христіанину сообщена въ Откровеніи *вся* истина, то—и из-

1) О плоти Христовой, гл. XI, ч. III, стр. 27.

2) Противъ Праксеаса, гл. VII, ч. 4, стр. 139. 3) Ibid. стр. 139—142.

4) Ibid. IX, стр. 142.

5) Ibid. XXVI, стр. 185.

6) Ibid. III, стр. 132.

7) О плоти Христовой, VI, ч. III, стр. 16.

8) Апологія XXII, ч. I, стр. 53—56.

9) О плоти Христ. XI, ч. III, стр. 27; О воскресеніи плоти, XVII, ч. III стр. 82—83.

10) Подробнѣе объ ученіи Тертулліана см. въ книгѣ проф. К. Попова „Тертулл., его теорія христ. знанія“. Киевъ, 1880 г., стр. 119—232, и въ Труд. Киев. Дух. Акад. 1860 г. т. I, стр. 116—129.

лишней, почти не имѣющей ни матеріальнаго, ни формальнаго значенія; но, съ другой стороны, принимая во вниманіе церковно-религіозныя потребности своего времени, разсмотрѣнные писатели, въ противорѣчіе своимъ принципиальнымъ взглядамъ, разрѣшали христіанамъ посѣщать языческія школы и изучать тамъ курсъ языческихъ наукъ. 2) Что касается вопроса объ отношеніи между вѣрой и знаніемъ, то представители разсмотрѣннаго направленія употребили всю свою энергію на возвышеніе вѣры надъ знаніемъ, чувства надъ разумомъ: вѣра, по ихъ мнѣнію,—исходный пунктъ и всегдашній критерій знанія; разумъ, хотя и принимаетъ участіе въ дѣлахъ вѣры, но только въ самыхъ ограниченныхъ размѣрахъ, и подчиняется голосу вѣры; органомъ познанія служитъ не столько разумъ, сколько чувство, свидѣтельство природы. Всякому очевидно, какъ почти противоположны эти воззрѣнія писателей церковно-положительнаго направленія воззрѣніямъ писателей направленія умозрительнаго, страстно защищавшихъ совмѣстимость образованія съ христіанствомъ и великую пользу и необходимость образованія для христіанъ, высоко превозносили разумъ предъ чувствомъ и желавшихъ постигнуть разумомъ даже всѣ тайны вѣры.

Въ виду такой противоположности воззрѣній отцевъ и учителей Церкви II—III вв. на вопросъ о значеніи образованія и отношеніи вѣры къ знанію, отцамъ IV—V вв., очевидно, нужно было снова разсмотрѣть и взвѣсить всѣ доводы pro и contra образованія и, такимъ образомъ, снова и точнѣе опредѣлить, совмѣстимо ли образованіе съ христіанствомъ, и насколько и при какихъ условіяхъ полезно для него. Съ другой стороны, нужно было миновать крайности и въ ученіи объ отношеніи между вѣрой и знаніемъ и установить наиболѣе гармоническое отношеніе между разумомъ и чувствомъ, какъ органами познанія. Какъ были выполнены всѣ эти задачи отцами и учителями Церкви IV—V вв., покажемъ въ слѣдующей части своего сочиненія.

П. Смирновъ.

(Продолженіе будетъ).

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1898.

№ 22.

НОЯБРЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.

1898.

Піснѣ: вообѣмъ.
Върою разумъваемъ.

Евр. XI. 3

Дозволено цензурою. Харьковъ, 30 Ноября 1898 года.

Цензоръ Протоіерей *Павелъ Солтисъ.*

Историческій очеркъ развитія Апологетическаго или Основнаго Богословія.

(Продолженіе *).

Мелитонъ Саардійскій, епископъ, за свою высоко нравственную жизнь былъ удостоенъ пророческаго дара и пользовался глубокимъ уваженіемъ среди христіанъ (ум. около 177 г.). Онъ извѣстенъ въ особенности какъ отличный знатокъ св. Писанія Ветхаго Завета, и ему принадлежитъ первый дошедшій до нашего времени списокъ книгъ, признанныхъ каноническими. Онъ написалъ апологію въ формѣ рѣчи, которую держалъ онъ предъ императоромъ Антониномъ, чтобы научить его познанію Бога и показать ему путь истины. Ея содержаніе составляетъ главнымъ образомъ разоблаченіе лжи и неразумія языческой религіи и указаніе на то, что царь не долженъ слѣдовать мнѣнію толпы.

Минуцій Феликсъ, бывшій римскій адвокатъ, первый, написавшій апологію на латинскомъ языкѣ, около 166 года, — „*Octavius*“ (Октавій), въ видѣ живого разговора христіанина съ язычникомъ, — имѣлъ въ виду главнымъ образомъ своихъ языческихъ читателей. Введенный въ этомъ разговорѣ представитель и защитникъ язычества Цецилій не умѣетъ однако же ничего сказать въ защиту языческой религіи кромѣ указанія на ея древность и на то, что ее исповѣдывали также и знаменитые предки. Высказавъ мнѣніе, что въ мірѣ всѣмъ управляетъ безъ всякихъ законовъ непостоянный и своенравный случай и что по этому нѣтъ ни какой надобности при-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ № 20, за 1898 г.

зывать Бога, какъ Творца, Устроителя, Распорядителя в Промыслителя, онъ говоритъ: „не лучше ли всего и почтительнѣе слѣдовать урокамъ предковъ, какъ залогамъ истины, держаться преданной религіи, почитать боговъ, которыхъ родители внушили бояться прежде, чѣмъ мы ближе узнали ихъ? Не слѣдуетъ намъ разсуждать о богахъ, а должно вѣрить предкамъ, которые въ вѣкъ еще простой и близкій къ началу міра, удостоились имѣть этихъ боговъ благодѣтелями или царями“.—Въ виду такого уваженія къ преданной религіи Цецилій прямо заявляетъ, конечно, по адресу христіанъ: „Я не могу выносить такой дерзости, нечестиваго безразсудства тѣхъ людей, которые стали бы отвергать или разрушать религію столь древнюю, столь полезную и спасительную“. Кроме того, какъ извѣстно, возраженія были направляемы со стороны язычества противъ всѣхъ пунктовъ христіанскаго ученія. Такъ поступаетъ и Цецилій. Онъ подвергаетъ самой безпощадной критикѣ прежде всего христіанское ученіе о Богѣ, причемъ ищетъ для себя почвы въ угнетенномъ состояніи христіанъ. „Какой это Богъ (говоритъ онъ), который можетъ помогать мертвымъ, ничего между тѣмъ не дѣлая для живыхъ? Да и откуда, что такое и гдѣ этотъ Богъ, единый, одинокій, пустынный, котораго не знаютъ ни одинъ свободный народъ, ни одно государство, или по крайней мѣрѣ римская набожность?... А какія диковины, какія странности выдумываютъ христіане! Они говорятъ, что ихъ Богъ, котораго они не могутъ ни видѣть, ни другимъ показать, тщательно слѣдитъ за нравами всѣхъ людей, дѣлами, словами и даже тайными помышленіями каждаго человѣка, всюду проникаетъ и вездѣ присутствуетъ; такимъ образомъ они представляютъ его постоянно безпокойнымъ, озабоченнымъ и безстыдно любопытнымъ, ибо онъ присутствуетъ при всякихъ дѣлахъ, находится при всякихъ мѣстахъ, и оттого, занятый всѣмъ міромъ, не можетъ обнимать его частей или, развлеченный частями, обращать вниманія на цѣлое. Развѣ римляне не повелѣваютъ, не господствуютъ безъ него? Не господствуютъ ли они надъ міромъ и надъ вами?... Большая часть изъ васъ есть добыча бѣдности и стужи; вы паги и голы, а вашъ Богъ терпитъ и повидимому ничего не

знаеть объ этомъ. Онъ или не можетъ, или не хочетъ помогать своимъ; Онъ безсиленъ или несправедливъ".—Далѣ Цецилій въ каррикатурномъ видѣ излагаетъ христіанское ученіе о кончинѣ міра и энергично возражаетъ противъ возможности воскресенія мертвыхъ. Здѣсь же мы встрѣчаемъ и тѣ упреки, которые были обыкновенно дѣлаемы язычниками христіанамъ за то, что они не принимали участія въ языческой общественной жизни и удовольствіяхъ. „Вы находитесь,—говоритъ Цецилій,—въ томительномъ ожиданіи и печали, и воздерживаетесь отъ самыхъ почтенныхъ радостей, не смотрите никакихъ зрѣлищъ, не присутствуете ни при какихъ шествіяхъ, отсутствуете на общественныхъ пиршествахъ; вы относитесь съ отвращеніемъ къ состязаніямъ, къ пищѣ и питію, начатки которыхъ приносятся и возливаются на жертвенники; вы не увѣнчиваете своей головы цвѣтами, не читаете тѣла благовопія, не даете трупамъ помазанія, отказываете въ вѣнкахъ даже своимъ гробамъ, бѣдные трепещущіе люди, достойные состраданія нашихъ боговъ". Приводятся въ этой апологіи и тѣ клеветы или—вѣрнѣе сказать—сплетни, которыя были распространяемы среди языческаго общества о христіанахъ. „Не должно ли глубоко сожалѣть,—спрашиваетъ Цецилій,—о томъ, что дерзко возстаютъ противъ боговъ люди жалкой, запрещенной, презрѣнной секты, которые набираютъ въ свое нечестивое общество послѣдователей изъ самой грязи народной, изъ легковѣрныхъ женщинъ, заблуждающихся по легкомыслію своего пола, люди, которые въ ночныхъ собраніяхъ съ своими торжественными постами и безчеловѣчными яствами сходятся не для священныхъ обрядовъ, но для скверностей. Это—люди скрывающіеся, бѣгающіе свѣта, нѣмые въ обществѣ, говорливые въ своихъ убѣжищахъ!... Эти люди узнаютъ другъ друга по особеннымъ тайнымъ знакамъ и питаютъ другъ къ другу любовь, не будучи даже между собою знакомы; вездѣ между ними образуется какая-то какъ бы любовная связь, они называютъ другъ друга безъ разбора братьями и сестрами для того, чтобъ обыкновенное любодѣяніе чрезъ посредство священнаго имени сдѣлать кровосмѣшеніемъ... Слышно, что они,—не знаю, по какому нелѣпому убѣжденію, почитаютъ голову

самаго низкаго животнаго, голову осла: религія достойная тѣхъ нравовъ, изъ которыхъ она произошла! Другіе говорятъ, что эти люди почитаютъ своего предстоятеля и священника ¹⁾ и благоговѣютъ какъ бы предъ дѣйствительнымъ своимъ родителемъ... Говорятъ также, что они почитаютъ человѣка, наказаннаго за злодѣяніе страшнымъ наказаніемъ, и безславное древо креста: значить, они имѣютъ алтари приличные злодѣямъ и разбойникамъ, и почитаютъ то, чего сами заслуживаютъ. То, что говорятъ объ обрядѣ принятія новыхъ членовъ въ ихъ общество, извѣстно всѣмъ и не менѣе ужасно. Говорятъ, что посвящаемому въ ихъ общество предлагается младенецъ, который, чтобъ обмануть неосторожныхъ, покрытъ мукою: и тотъ обманутый видомъ муки, по приглашенію сдѣлать будто невинные удары, наноситъ глубокія раны, которыя умерщвляютъ младенца, и тогда,—о нечестіе!—присутствующіе съ жадностью пьютъ его кровь и раздѣляютъ между собою его члены. Вотъ какою жертвою скрѣпляется ихъ союзъ другъ съ другомъ, и сознаніе такого злодѣянія обязываетъ ихъ къ взаимному молчанію. Такія священнодѣйствія ужасяще всякихъ поруганій святыхи. А ихъ вечера извѣстны; объ этомъ говорятъ всѣ, объ этомъ свидѣтельствуетъ рѣчь нашего Цертинскаго оратора ²⁾. Въ день солнца они собираются для общей вечера со всѣми дѣтьми, сестрами, матерями, безъ различія пола и возраста. Когда послѣ различныхъ яствъ пиръ разгорится и вино воспламенитъ въ нихъ жаръ любострастія, то собакѣ, привязанной къ подсвѣчнику, бросаютъ кусокъ мяса на разстояніи большемъ, чѣмъ длина веревки, которою она привязана: собака, рванувшись и сдѣлавъ прыжокъ, роняетъ и гаситъ свѣтильникъ ³⁾... Такимъ образомъ всѣ они, если не самымъ дѣломъ, но въ совѣсти дѣлаются кровосмѣшниками, потому что всѣ участвуютъ желаніемъ своимъ въ томъ, что можетъ случиться въ дѣйствіи того или другаго⁴⁾...

Здѣсь, въ рѣчь Цецилія, очевидно, Минуцій Феликсъ со-

1) Въ подлинникѣ: ferunt ipsius antistitis ac sacerdotis colere genitalia.

2) Т. е. Корнелія Фронтона.

3) Въ подлинникѣ читается: impudentibus tenebris nexus infandae cupiditatis involvunt per incertum sortis.

бралъ все, что только въ его время было приводимо язычниками противъ христіанства. Всѣ эти возраженія язычества прекрасно опровергнуты во второй половинѣ апологіи другимъ лицомъ, выведеннымъ въ ней,—христіаниномъ Октавіемъ. Особенно заслуживаетъ вниманія приведенное доказательство бытія Божія изъ разсмотренія устройства міра, при чемъ весьма удачно соединены въ одно цѣлое оба вида этого доказательства: космологическаго и телеологическаго. Далѣе—Октавій въ подробномъ изложеніи ученія философовъ и свидѣтельствъ историковъ даетъ ясное доказательство, какъ эти мудрецы искали истиннаго Бога и нерѣдко приближались къ ученію Божественнаго Откровенія, такъ что, слѣдовательно, христіанское ученіе не противно здравому разуму и философіи. Затѣмъ ясно разоблачается ложь языческихъ религій и фактически опровергается мысль, будто бы Римъ своимъ могуществомъ обязанъ языческой религіи. Наконецъ, Октавій показываетъ чистоту и святость высоко-нравственной жизни христіанъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ раскрываетъ всю постыдность и наглость клеветы, распространяемой язычниками относительно мнимой безнравственности на христіанскихъ собраніяхъ. Апологія Минуція Феликса изложена живо, интересно и потому читается легко.

Квинтъ Септимій Флорентъ Тертулліанъ, родомъ изъ Картагена, получилъ прекрасное образованіе и, будучи язычникомъ, смѣялся надъ христіанами и ихъ религіею. Но высоко-нравственная жизнь христіанъ поразила его. Изучивъ Св. Писаніе и убѣдившись въ истинности христіанства, онъ оставилъ свою прежнюю порочную и развратную жизнь и занятіе адвокатурою, принялъ крещеніе, а впослѣдствіи былъ даже возведенъ въ санъ пресвитера; онъ умеръ въ 220 году. Будучи христіаниномъ, онъ написалъ въ защиту христіанской религіи нѣсколько апологетическихъ разсужденій,—изъ которыхъ извѣстны слѣдующія: 1) *Apologeticus*—въ 50 главахъ; написано около 197—199 годовъ; отличается силою и живымъ, увлекательнымъ изложеніемъ; 2) *Ad nationes*—въ двухъ книгахъ; 3) *Ad Scapulam* (намѣстнику римскаго государства въ Африкѣ); 4) *Praescriptio adversus haereticos* и 5) *De testimonia animae*.

Особенность апологетическихъ приемовъ Тертулліана состо-

ить 1) въ томъ, что онъ уже мало обращаетъ вниманія на разоблаченіе лжи языческихъ религій, довѣріе къ которымъ въ его время было достаточно потрясено; а во 2) что свои доказательства онъ заимствуетъ не изъ отвлеченной философіи, а изъ области реальной жизни и окружающей дѣйствительности. Онъ защищаетъ христіанъ предъ римскимъ правительствомъ, указывая прямо на ихъ жизнь. „Пусть о томъ свидѣтельству- ютъ, говоритъ онъ, собственные списки ваши; между преступ- никами, осуждаемыми на наказаніе и заточеніе за убійство, воровство и другія преступленія, есть ли хотя одинъ христіа- нинъ? Вами, язычниками, полны темницы; а если въ нихъ за- ключены христіане, то развѣ только за то, что они христіане; если же христіанинъ, дѣйствительно виновенъ въ преступле- ніи, то это уже доказываетъ, что онъ пересталъ быть христіа- ниномъ“... „Если бы мы хотѣли воздать зломъ за зло,—не легко ли было бы намъ отмстить за обиды и притѣсненія, ко- торыя мы переносимъ? Но сохрани Богъ, чтобы божествен- ная вѣра прибѣгнула въ мести къ человѣческимъ орудіямъ... Если бы мы были расположены дѣйствовать противъ васъ какъ открытые враги, развѣ у насъ не достало бы силы и числа? Смотрите, мы существуемъ только со вчерашняго дня, и уже наполняемъ все: ваши города, острова, крѣпости, дворцы, се- наты, лагеря, судилища: оставляемъ вамъ только ваши капи- ща... На какую войну не были бы мы способны, мы, которые всегда охотно умираемъ? Но вѣра наша повелѣваетъ намъ лучше принять смерть, чѣмъ причинять ее... Если бы мы даже не хотѣли возставать противъ васъ съ оружіемъ въ рукахъ; то имѣемъ возможность и иначе вредить вамъ. Стоитъ намъ удалиться отъ васъ, и вы изумитесь безлюдностію областей ва- шихъ!“.. У Тертуллиана можно находить также и опроверженіе обвиненія христіанъ въ мнимой непокорности царю. „Мы, го- воритъ онъ, не обращаемся съ молитвою за царя къ богамъ, которые не существуютъ,—къ идоламъ которые сами нужда- ются въ защитѣ его; мы молимся о немъ Богу вѣчному, жи- вому. Мы чтимъ государя, ибо знаетъ, что онъ Богомъ по- ставленъ... но я не назову его богомъ, потому что не умѣю глать, и слишкомъ уважаю его, чтобы смѣяться надъ нимъ“...

А между тѣмъ вы преслѣдуете христіанъ. Народъ, и не ожидая приговора судьей, побиваетъ насъ камнями, сожигаетъ наши жилища. Въ ярости своей онъ не щадитъ даже умершихъ и изъ гробницъ вырываетъ тѣла христіанъ, чтобы терзать ихъ. Все служить предлогомъ для ненависти вашей: разольется ли Тибръ, или не разольется ли Нилъ, случится ли засуха, или землетрясеніе, голодъ или болѣзнь, тотчасъ поднимаются крики: христіанъ лвамъ! Какъ будто до пришествія Иисуса Христа ввсегда не испытывалось подобныхъ бѣдствій"... Вообще же Тертуліанъ требуетъ для христіанъ одинаковыхъ правъ со всѣми гражданами, ибо сама по себѣ христіанская религія не можетъ быть признаваема преступленіемъ. Христіане, правда, не почитаютъ римскихъ государственныхъ боговъ, но не по ненависти къ государству, а потому, что идолопоклонство само по себѣ бессмысленно и унижительно для разумныхъ людей. На христіанъ клеветуютъ, распространяя молву объ ихъ безнравственныхъ оргіяхъ и людоедствѣ, но ихъ нравственная жизнь безупречна и превосходитъ жизнь язычниковъ безусловно.

Положительныя доказательства въ пользу истинности христіанской религіи или—частиче доказательства бытія Божія Тертуліанъ заимствуетъ: а) изъ природы и бытія міра, изъ ихъ порядка и цѣлесообразности, б) изъ области психологическихъ фактовъ, изъ совѣсти человечества и в) изъ области исторіи.

Для характеристики апологетическихъ приемовъ Тертуліана мы приведемъ здѣсь нѣсколько мѣстъ изъ его рассужденій. Богъ есть Творецъ міра: вся природа ясно говоритъ объ этомъ; она есть „та наставница“ человѣческаго рода, которую Богъ „послалъ прежде и соблаговолилъ, чтобы затѣмъ уже послѣдовалъ голосъ пророковъ, дабы ты, будучи ученикомъ природы, тѣмъ легче могъ повѣрить пророкамъ“. „Каждый цвѣтокъ на лугу, каждая раковина морская, каждое перо птицы, наприм., павлина, не проповѣдуютъ ли они тебѣ о своемъ общемъ Творцѣ? И если уже ты такъ презираешь маленькихъ насѣкомыхъ, то подражай, если только можешь, строеніямъ пчелъ, сплетеніямъ науковъ, ткани шелковичныхъ червей. Разсмотри человѣка со внутри и совнѣ... Весь міръ носитъ въ себѣ свидѣтельство о благодѣи Божіей, какъ надпись, которая можетъ прочитывать-

ся совѣстію каждаго“. Тертуллиану было извѣстно мнѣніе философовъ, въ его время высказанное Гермогеномъ, что цѣлесообразное устройство міра даетъ право заключать къ Богу, только какъ мудрому устройтелю, образователю, архитектору, но не Творцу міра,—что поэтому можно будто бы мыслить совмѣстное существованіе отъ вѣчности Бога и матеріи. Тертуллианъ возстаетъ противъ этого мнѣнія и доказываетъ его несостоятельность, потому что послѣдовательно проведенное оно должно придти къ отрицанію одного изъ началъ—духовнаго или матеріальнаго. „Богъ можетъ быть только одинъ,—говоритъ онъ,—ибо Богъ есть Существо высочайшее, высочайшимъ же можетъ быть только то, что единственно. Но единственнымъ уже не можетъ быть то, чему что либо противопологается какъ равное. Посему, если матерія признается вѣчною, то она уже принимается и за Бога“.

Не менѣе важнымъ источникомъ доказательства истинности христіанской религіи, какъ мы сказали уже, Тертуллианъ признаетъ область психологическихъ фактовъ и совѣсть человѣка, какъ и всего человѣчества. „Новаго свидѣтеля призываю я, говоритъ онъ, свидѣтеля болѣе извѣстнаго, чѣмъ вся литература, болѣе распространеннаго, чѣмъ вся наука, болѣе важнаго, чѣмъ весь человѣкъ, потому что онъ есть то, что составляетъ существо человѣка. Выступи на средину, о душа! разумѣю не тебя, которая, получивъ образованіе въ школѣ, только и дышетъ одною школьною мудростію; но призываю тебя, необразованная простая душа, какою ты являешься у тѣхъ, которые ничего кромѣ тебя не имѣютъ; дай показаніе, какое ты знаешь, ибо публично и съ полною свободой, непредоставленною намъ христіанамъ, раздаются во всеуслышаніе твои возванія: что Богъ дастъ! какъ Богу угодно! Этими словами ты исповѣдуешь, что единъ Тотъ, на волю Котораго ты полагаешься и за Которымъ признаешь всякую власть. То, что мы далѣе высказываемъ о существѣ Божіемъ, тебѣ не безъизвѣстно, ибо это ты говоришь: великій Боже! благій Боже! Богъ посылаетъ добро! И дома, какъ и внѣ его, ты свободно и безъ глумленія восклицаешь: Богъ все видитъ! это противно Богу! Богъ воздастъ за это! О, свидѣтельство души по природѣ христіанской! Откуда

оно у тебя нехристіанка? Въ свосѣхъ округѣхъ ты апеллируешь къ иному судѣ; въ своихъ храмахъ ты допускаешь иного Бога... И эти показанія души чѣмъ простодушнѣе, тѣмъ болѣе распространены въ народѣ, чѣмъ болѣе распространены въ народѣ, тѣмъ болѣе общи; чѣмъ болѣе общи, тѣмъ натуральнѣе; чѣмъ натуральнѣе, тѣмъ божественнѣе. Природа—наставница, а душа—ученица, а то, чему одна учитъ, а другая учится, обѣимъ открыто Богомъ; ибо душа древнѣе, чѣмъ буква Писанія; живое слово старше, чѣмъ книжный языкъ; человѣкъ существовалъ раньше, чѣмъ философъ и поэтъ... Посему если ты не вѣришь словамъ Писанія о бытіи Божіемъ, то повѣрь по крайней мѣрѣ природѣ, повѣрь своей собственной душѣ; ей повинуйся ты всецѣло; она для тебя все; безъ нея ты не можешь ни жить, ни умереть; она для тебя вмѣстѣ обвиняемая и обвинительница—обвиняемая въ заблужденіи, насколько она является свидѣтельницей истины, и она-то станетъ въ день суда предъ престоломъ Божіимъ и ничего не будетъ въ состояніи сказать, когда послышится судебный приговоръ: ты проповѣдывала Бога и не искала Его, ты говорила какъ христіанка и преслѣдовала христіанъ". Такое свидѣтельство души о бытіи Божіемъ Тертуліанъ находитъ не у отдѣльныхъ только лицъ, не у отдѣльныхъ только народовъ, а въ сознаніи всего человечества, потому что вѣтъ и никогда не было такого народа, который не имѣлъ бы религіозныхъ представленій.

Въ исторіи также Тертуліанъ усматриваетъ ясное свидѣтельство о бытіи Божіемъ. Общій ходъ историческихъ событій невольно наводитъ серьезнаго изслѣдователя на мысль, что именно Богъ руководитъ судьбами народовъ. Болѣе наглядное доказательство бытія Божія представляетъ въ исторіи исполненіе ветхозавѣтныхъ пророчествъ,—что въ особенности убѣдило въ истинности христіанства и самаго Тертуліана, когда онъ былъ еще язычникомъ. Наконецъ, фактъ распространенія христіанства изъ страны презрѣннаго народа, чрезъ простыхъ невѣжественныхъ галилейскихъ рыбаковъ, принятіе его образованными народами—греками и римлянами, высоконравственная жизнь христіанъ, ихъ твердость, мужество мучениковъ, увеличеніе числа христіанъ во время самыхъ жестокихъ и безчело-

вѣчныхъ преслѣдованій—все это доказываетъ не только бытіе Божіе, но и истинность христіанства, доказываетъ, что христіанская религія есть дѣло Божіе, котораго человѣкъ разрушить не можетъ. Вотъ почему Тертуллианъ съ твердымъ убѣжденіемъ, обращаясь къ язычникамъ, говоритъ: „Пусть насъ терзаютъ, пусть на крестахъ распинаютъ, пусть сожигаютъ на огнѣ, пусть мечами и копьями вооружаются противъ насъ: вѣрующей христіанинъ въ состояніи вытерпѣть все... И такъ, распинайте насъ, колесуйте, осуждайте на смерть, уничтожайте; ваша несправедливость служитъ доказательствомъ нашей невинности, потому Богъ допускаетъ претерпѣвать такое, что ваша изощренная жестокость только служитъ привлеченіемъ къ нашему обществу. Мы размножаемся по мѣрѣ того, какъ вы насъ истребляете (косите), и кровь мучениковъ дѣлается сѣменемъ христіанства... Многіе философы ваши убѣждали къ терпѣнію; но дѣла и примѣры христіанъ краснорѣчивѣе, чѣмъ наставленія философовъ. Мы благодаримъ васъ за ваши приговоры противъ насъ, Вы насъ осуждаете; а Богъ насъ оправдываетъ“...

Апологетическіе труды Тертуллиана имѣютъ важное значеніе не только для нашей науки, но и для исторіи христіанства, такъ какъ въ нихъ можно находить описанія христіанскаго богослуженія, жизни и обычаевъ первенствующихъ христіанъ.

Св. Кипріанъ, епископъ карфагенскій, получившій блестящее языческое воспитаніе, бывший сначала въ Карфагенѣ преподавателемъ философіи и краснорѣчія, обладавшій богатымъ имуществомъ и проводившій роскошную жизнь,—по убѣжденіямъ карфагенскаго священника Цецилія, познавъ истинность христіанской религіи, оставилъ свою прежнюю языческую жизнь, распродалъ свое имущество, роздалъ деньги бѣднымъ, и принялъ св. крещеніе. Потомъ онъ былъ посвященъ во пресвитера, а послѣ смерти карфагенскаго епископа Доната былъ избранъ его пріемникомъ. Онъ претерпѣлъ много скорбей и преслѣдованій и умеръ мученическою смертію въ 257 г. во время гоненія на христіанъ въ царствованіе императора Валеріана. Кипріанъ оставилъ послѣ себя много сочиненій и около 70 писемъ, между которыми особеннаго вниманія со стороны хри-

стіанскихъ апологетовъ заслуживаютъ: Ad Demetrianum, написанное несомнѣнно одному изъ весьма важныхъ сановниковъ римской имперіи, которому онъ разъясняетъ всю несправедливость гоненія на христіанъ, и Ad Donatum. Ему же принадлежитъ апологетическое сочиненіе De idolorum vanitate (о суетности идоловъ), въ которомъ онъ раскрываетъ ложь языческихъ религій.

Въ этотъ же періодъ времени (во 2 и 3 вв.) трудились въ дѣлѣ защиты христіанства и многіе другіе христіанскіе апологеты, сочиненія которыхъ, къ сожалѣнію, не сохранились до нашего времени. Таковы: *Кодратъ* или *Квадратъ*, *Аристидъ*, *Мильтіадъ*, *Клавдій Аполлимарій*, *св. Иринеи Лионскій*, *Дионисій Коринтскій* и др.

Кодратъ или *Квадратъ*, котораго, начиная съ бл. Иеронима, ошибочно отождествляютъ съ епископомъ аѳинскимъ того-же имени, жившимъ въ царствованіе Антонина Благочестиваго, принадлежалъ несомнѣнно къ выдающимся апологетамъ христіанской церкви. О немъ извѣстно только то, что онъ жилъ въ Магнезій. Его апологія до насъ не дошла, хотя она въ цѣлости существовала еще въ 7-мъ вѣкѣ. Вотъ что говоритъ о немъ извѣстный церковный историкъ Евсевій Памфилъ: „Послѣ царствованія Траянова, продолжавшагося двадцать лѣтъ безъ шести мѣсяцевъ, получилъ власть Эллій Адрианъ. Кодратъ поднесъ ему и передалъ намъ рѣчь, которую написалъ въ защиту нашей вѣры, потому что нѣкоторые злые люди старались обижать нашихъ. Это сочиненіе и доселѣ хранится у многихъ братій; есть оно и у насъ. Въ немъ ясно видны и умъ, и апостольское православіе сего мужа. Древности своей онъ самъ свидѣтельствуетъ, говоря именно этими словами: „Дѣла Спасителя нашего всегда были очевидны, потому что были истинны. Исцѣленные имъ и воскресевные изъ мертвыхъ были видимы, не только когда исцѣлялись и воскресли, но и всегда; они жили не только въ пребываніе Спасителя на землѣ, но довольно долго оставались въ живыхъ и по его отшествіи, нѣкоторые же дожили и до нашего времени“.

Нѣкоторые думаютъ, что именно Квадрату принадлежитъ одинъ изъ прекраснѣйшихъ памятниковъ древней христіанской письмен-

ности—такъ называемое *Посланіе къ Діогнету*. Но это мнѣніе столь же мало имѣетъ для себя основаній, какъ и предположеніе, будто бы это Посланіе принадлежитъ св. Іустину Мученику. Во всякомъ случаѣ кому бы ни принадлежало это посланіе, его апологетическое значеніе настолько важно, что на немъ нельзя не остановить вниманія. Оно написано, по всей вѣроятности въ 120—150 году. Діогнетъ, которому оно было отправлено, былъ какой-то знатный язычникъ, желавшій ближе узнать христіанское ученіе. И вотъ его другъ—христіанинъ, авторъ этого посланія, послѣ краткой характеристики язычества и іудейства, представляетъ ему краткій очеркъ христіанскаго ученія и знакомитъ его съ самою жизнію христіанъ. Особенно подробно и точно излагаетъ онъ христіанское ученіе объ искупленіи челоувѣчества чрезъ Сына Божія. „Когда пришло время, которое назначилъ Богъ для явленія Своей благости,—говоритъ онъ,—тогда принялъ Онъ на Себя наши грѣхи. Онъ отдалъ собственнаго Сына въ искупительную цѣну за насъ,—Святого за нечестивыхъ, Безгрѣшнаго за грѣшниковъ, Праведнаго за неправедныхъ, Безсмертнаго за смертныхъ... Какое неизреченно мудрое дѣло Творца!... Неправда многихъ покрыта правдою Единаго!... Такъ мы узнаемъ здѣсь и полную неспособность, совершенное безсиліе нашей природы участвовать въ жизни, и Спасителя нашего, Которымъ невозможное стало возможнымъ“...

О христіанахъ авторъ посланія къ Діогнету говоритъ такъ: „Христіане не отличаются отъ другихъ людей ни мѣстомъ происхожденія и жительства, ни языкомъ, ни жизнію гражданскою... Они живутъ въ городахъ своихъ, какъ странники, принимаютъ во всемъ участіе, какъ граждане, и все терпятъ, какъ путники. Они заключаютъ браки, какъ и всѣ, и имѣютъ дѣтей, но не выбрасываютъ своихъ дѣтей. Они имѣютъ обыкновенную пищу. Живутъ во плоти, но не для плоти. Обитаютъ они на землѣ, но на небѣ состоятъ гражданами. Они повинуются законамъ, но своею жизнію превосходятъ законы. Они любятъ всѣхъ, а всѣ преслѣдуютъ ихъ; они прощаютъ, а ихъ самихъ осуждаютъ; ихъ убиваютъ, но они все таки живутъ; они бѣдны, но обогащаютъ другихъ; они терпятъ во всемъ

недостатокъ, а всегда довольны. Ихъ поносятъ, но поношеніе служитъ имъ къ чести; ихъ проклинаютъ, а они благословляютъ; ихъ позорятъ, а они отдають каждому его честь; дѣлають всѣмъ добро, а наказываются какъ злодѣи, ихъ наказываютъ, а они радуются. Какъ съ иноземцами іудеи ведутъ съ ними войну, и греки преслѣдуютъ ихъ, и все таки ненавидящіе ихъ не могутъ указать ни какой причины для своей ненависти... Душа находится во всѣхъ членахъ тѣла, а христіане—во всей землѣ. Откуда все это? Это—не дѣло человека; это—сила Божія. Кто основатель вѣры христіанской?—Самъ всемогущій Богъ, Творецъ міра. ниспослалъ съ неба истину, святое и непостижимое Свое Слово... Пришедшій къ намъ Строитель вселенной, Тотъ, чрезъ котораго сохраняются стихіями силы, по волѣ Котораго солнце совершаетъ свое теченіе, Которому покорено небо и все, что на небѣ, земля и все, что на ней. Прежде пришествія Его на землю никто не видѣлъ Бога, никто не могъ знать Его. Онъ Самъ явился и теперь является міру; вѣрѣ дано преимущество видѣть Его“...

Аристидъ, греческій риторъ и софистъ (род. въ Адрианополѣ въ Мизіи въ 117 г. по Р. Х.; умеръ около 189 г. въ Смирнѣ) былъ знаменитымъ ораторомъ. Кромѣ двухъ разсужденій о краснорѣчии ему приписываютъ еще 55 рѣчей и декламаций. Онъ упоминается у Евсевія какъ современникъ Кодрата и апологетъ христіанской церкви. Евсевій говоритъ о немъ слѣдующее: „Аристидъ, вѣрный исповѣдникъ нашего благочестія, поднесъ (императору) Адриану защитительное слово вѣры и оставилъ его намъ. Это сочиненіе сохранилось также донинѣ и вмѣстѣ у многихъ“. Иерониму также была извѣстна эта апологія Аристида; но, къ сожалѣнію, до нашего времени она не сохранилась,—за исключеніемъ недавно найденныхъ отрывковъ ¹⁾.

Мильтиадъ, знаменитый апологетъ христіанства и защитникъ древней церкви противъ монтанистовъ, язычниковъ и іудеевъ, жилъ въ царствованіе императора Марка Аврелія (161—180 г.) и его сына и наслѣдника Коммода (180—192 г.). Изъ его сочиненій, о которыхъ съ похвалою отзываются Евсевій и Ие-

¹⁾ Срв. Aristidis sermones duo. Venet. 1878; Tübinger Quartalschrift. 1880 I.

ронимъ, до насъ не дошло ни одного. Евсевій со словъ неизвѣстнаго писателя, сочиненіе котораго было посвящено опроверженію ереси монтанистовъ, говоритъ, что Мильтіадъ, „братъ нашъ“, доказывалъ въ одномъ изъ своихъ твореній, что пророкъ не долженъ провѣщавать въ изступленіи, и что онъ въ сокращенномъ видѣ изложилъ ересь монтанистовъ. Далѣе Евсевій прибавляетъ отъ себя: „Упомянутый имъ Мильтіадъ оставилъ намъ и другіе памятники ревностнаго своего занятія въ Божественномъ Писаніи, именно книги—какъ противъ язычниковъ, такъ и противъ іудеевъ. Оба эти предмета раскрыты имъ въ двухъ сочиненіяхъ. Кромѣ сего, онъ написалъ апологію къ мірскимъ властителямъ въ защиту той философіи, которой самъ держался“ (т. е., христіанскаго ученія).

Клавдій Аполлинарій, епископъ іерапольскій (160—180 г.) извѣстенъ какъ апологетъ христіанской церкви и противникъ монтанизма. Изъ его сочиненій кромѣ двухъ небольшихъ отрывковъ до насъ ничего не дошло; а между тѣмъ церковный историкъ Евсевій говоритъ слѣдующее: „Изъ сочиненій Аполлинарія, которыхъ много сохранилось у многихъ, до насъ дошли слѣдующія: слово къ вышеупомянутому императору (Марку Аврелію) пять книгъ противъ эллиновъ, первая и вторая книга объ истинѣ, первая и вторая противъ іудеевъ, и сочиненія, писанныя имъ въ послѣдствіи противъ фригійской ереси“.

Св. Иринеѣ родился около 140 года въ Смирнѣ, былъ ученикомъ св. Поликарпа и, по всей вѣроятности, вмѣстѣ съ нимъ прибылъ въ Римъ, откуда затѣмъ отправился въ Галлію, гдѣ и поставленъ былъ пресвитеромъ лугдунской или ліонской церкви. Во время споровъ, происходившихъ по поводу ереси Монтановой, ліонская церковь отправила пресвитера Иринея въ Римъ къ епископу Элевѣерію, при чемъ, по словамъ Евсевія, христіанскіе „мученики съ похвалою отзывались упомянутому римскому епископу о пресвитерѣ ліонской церкви Иринеѣ, и изложили весьма много свидѣтельствъ въ его пользу, что видно изъ слѣдующихъ, сказанныхъ ими словъ: „желаемъ тебѣ во всемъ и всегда благополучія отъ Бога, отецъ Элевѣерій. Отнести къ тебѣ это письмо мы убѣдили сообщника и брата нашего Иринея. Просимъ тебя имѣть къ нему расположеніе, какъ

къ ревнителю завѣта Христова. Если бы мы знали, что мѣсто кому либо доставляетъ праведность; то прежде всего представили бы тебѣ Иринея, какъ пресвитера церкви, что онъ и есть“. Около 170 г. Иринея былъ возведенъ въ санъ епископа лѳонскаго; онъ умеръ мученическою смертію, во время гоненія Септимія Севера, 28 іюля 202 года. Онъ оставилъ послѣ себя 5 книгъ *Adversus haereses*, написанныя несомнѣнно на греческомъ языкѣ, но сохранившіяся до нашего времени только въ латинскомъ переводѣ. Изъ этого творенія Иринея церковные писатели по преимуществу и заимствуютъ все то, что намъ извѣстно о гностическихъ ересьяхъ. Въ греческомъ подлинникѣ это твореніе Иринея носило названіе: Ἐλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδοσύμμου γλώσσης—„Обличеніе и опроверженіе лжеименнаго знанія“. Кромѣ того Евсевій говоритъ: „Противъ людей извращавшихъ здравый уставъ церкви въ Римѣ, возставалъ Иринея и писалъ разныя посланія: одно къ Власту подъ заглавіемъ *о расколѣ*, другое къ Флорину—*о единоначаліи* или о томъ, что Богъ не есть творецъ зла, потому что Флоринъ, кажется, защищалъ это мнѣніе. Когда же послѣдній впалъ въ заблужденіе Валентина, то Иринея сочинилъ противъ него книгу, объ осьмерицѣ“ (т. е., о восьми еонахъ, составляющихъ будто бы первый разрядъ духовъ). Упомянувъ о томъ, что Иринея принималъ живое участіе въ рѣшеніи вопроса о днѣ празднованія Пасхи и по этому поводу написалъ даже къ римскому епископу Виктору одно посланіе отъ лица гальскихъ, подчиненныхъ ему братій, Евсевій, между прочимъ, говоритъ еще слѣдующее: „Кромѣ вышеозначенныхъ сочиненій и посланій Иринея, есть еще весьма краткое, но особенно необходимое его слово противъ эллиновъ, подъ названіемъ „о познаніи“. Есть и другое, посвященное имъ брату, по имени Маркіану, въ которомъ содержится доказательство апостольской проповѣди. Есть также книга, составленная имъ изъ разныхъ разсужденій, въ которой онъ упоминаетъ о посланіи къ Евреямъ и такъ называемой премудрости Соломоновой, и приводитъ изъ нихъ нѣкоторыя изреченія. Вотъ все, что дошло до нашего свѣдѣнія касательно сочиненій Иринея“.

Сочиненія Иринея имѣютъ весьма важное апологетическое

значеніе по самой личности автора. Св. Иринея былъ близокъ къ апостольскому вѣку. Онъ былъ ученикъ св. мученика Поликарпа, который былъ другомъ и ученикомъ св. Іоанна, апостола и возлюбленнаго ученика Христова. Онъ зналъ, видѣлъ, былъ лично знакомъ и бесѣдовалъ со многими самовидцами Господа, пресвитерами, которые слушали самихъ апостоловъ и были ими рукоположены. Вотъ что онъ самъ о себѣ писалъ Флорину:—„Бывъ еще отрокомъ, я видѣлъ тебя въ нижней Азій у Поликарпа: тогда ты былъ знаменитъ при дворѣ цара (по всей вѣроятности,—Адріана) и домогался его благоволенія. Тогдашнее я помню тверже, чѣмъ недавнее; потому что познанія дѣтскаго возраста, укрѣпляясь вмѣстѣ съ душою, укореняются въ ней. Такъ я могу наименовать даже мѣсто, гдѣ сидѣлъ и разговаривалъ блаженный Поликарпъ; могу указать всѣ входы и исходы его, начертать образъ его жизни и внѣшній видъ, изложить его бесѣды съ народомъ, описать его обращеніе съ Іоанномъ, какъ онъ самъ рассказывалъ, и съ прочими самовидцами Господа, изобразить, какъ онъ припоминалъ слова ихъ, какъ и что слышалъ отъ нихъ о Господѣ, какъ онъ пересказывалъ о Его чудесахъ и ученіи, о чемъ получилъ преданіе отъ людей, которые сами видѣли Слово жизни;—и всѣ его сказанія согласовались съ Писаніемъ. По Божіей милости ко мнѣ, я и тогда еще внимательно слушалъ Поликарпа, я записывалъ слова его не на бумагѣ, а въ сердцѣ,—и благодать Божія помогаетъ мнѣ всегда сохранять ихъ въ свѣжей памяти“. Понятно послѣ этого, какъ драгоценно должно быть для христіанскаго апологета всякое слово, всякое свидѣтельство этого христіанскаго писателя. Творенія Иринея—это тотъ драгоценный источникъ, изъ котораго христіанскіе писатели заимствуютъ самыя несомнѣнныя доказательства истинности христіанской религіи. Таковы, напримѣръ, свидѣтельства Иринея о происхожденіи св. книгъ Новаго Завѣта, о продолжающихся въ Церкви чудесныхъ дарованіяхъ, объ апостольскихъ преданіяхъ и т. п.

Діонисій Коринскій (ок. 170 г.), епископъ. Церковный историкъ Евсевій говоритъ о его дѣятельности слѣдующее: „Онъ занималъ престолъ епископства въ коринтской церкви и

вдохновенную свою дѣятельность простираля щедро не только на подчиненныхъ себѣ, но и на постороннихъ, стараясь быть полезнымъ для всѣхъ, посредствомъ каеолическихъ (т. е. предназначенныхъ для чтенія во *остѣхъ* церквахъ) посланій, которыя онъ писалъ церквамъ“. Далѣе Евсевій перечисляетъ и самыя посланія Діонисія: 1) одно, написанное къ лакедемонянамъ, содержащее наставленіе въ православной вѣрѣ и увѣщаніе къ миру и единенію; 2) посланіе къ аеинянамъ, обещающее ихъ за отпаденіе отъ вѣры; 3) посланіе къ никоидідамъ, опровергающее ересь Маркіона и раскрывающее истинно-христіанское ученіе; 4) посланіе къ церкви гортинской (на островѣ Критѣ), предостерегающее отъ еретическихъ обольщеній; 5) посланіе къ церкви амастрійской (въ Понтѣ), содержащее толкованія на Божественныя Писанія; 6) посланіе къ Кноссіавамъ (Кносусъ—городъ на островѣ Критѣ); 7) посланіе къ Римлянамъ о благодѣянιάхъ и 8) посланіе къ сестрѣ Хрисофорѣ.

У всѣхъ вышеупомянутыхъ апологетовъ христіанства, какъ мы видѣли, общее то, что они защищаютъ христіанство отъ взводимыхъ на него язычниками ложныхъ обвиненій, клеветъ, слѣпой враждебности. Кромѣ того, многія апологіи были поданы императорамъ съ цѣлью показать всю несправедливость тѣхъ гоненій и преслѣдованій, которымъ, по ихъ волѣ, были подвергаемы христіане только потому, что они были христіане или, какъ говорятъ апологеты, за одно имя, такъ какъ ихъ ученіе и ихъ жизнь сами по себѣ не заслуживали преслѣдованія и казней даже и со стороны языческаго правительства. Но въ своемъ преслѣдованіи христіанъ язычество не ограничилось ни кровавыми гоненіями, казнями, ссылками, отнятіемъ имущества, ни клеветою, поношеніями или распространеніемъ ложныхъ слуховъ и сплетенъ вмѣстѣ съ высокоумнымъ отношеніемъ къ этой „глупой и незначительной сектѣ ремесленниковъ и легковѣрныхъ женщинъ“. На почвѣ религіи борьба съ христіанствомъ для язычества была невозможна. Ко времени распространенія христіанства въ греко-римскомъ мірѣ ложъ языческой религіи была очевидна для всѣхъ. Сама языческая

философія приготовила могилу для языческой религіи съ тѣмъ, чтобы занять ея мѣсто. Для образованнаго класса религію стали стоицизмъ, эпикурейство, платонизмъ. Ясно, что и христіанству язычество могло противопоставить не религію свою, а лишь философію. И вотъ уже съ конца 2-го вѣка и до половины 5-го мы встрѣчаемъ въ греко-римскомъ язычествѣ новый способъ преслѣдованія христіанъ—литературный. На помощь разлагающемуся язычеству являются его интеллигентныя силы: философы—неоплатоники, риторы, софисты, поэты, историки. Противъ христіанства появляются и искусственно распространяются всякаго рода сочиненія, наполненныя сарказмами, пародіями, сатирическими воспроизведеніями христіанской жизни и важнѣйшихъ истинъ христіанскаго вѣроученія и правоученія. Мало того, встрѣчаются уже попытки научнымъ, философскимъ или историческимъ путемъ опровергнуть истинность христіанской религіи,—попытки, которыя направлены главнымъ образомъ противъ богочеловѣческаго достоинства І. Христа вообще и противъ достовѣрности евангельской исторіи въ частности. На эти попытки нельзя не обратить христіанскому апологету нашего времени серьезнаго вниманія уже потому, что онѣ съ удивительною вѣрностію повторяются даже въ наше время почти всѣми литературными врагами христіанства. Къ счастью, въ это время, особенно съ появленіемъ христіанскихъ школъ въ Александріи и Антиохіи, христіанство уже достаточно окрѣпло для того, чтобы вступить въ борьбу съ язычествомъ и на полѣ литературномъ. Среди христіанъ уже встрѣчаются люди настолько научно-образованные, что могли вступить въ борьбу съ языческими учеными не только безъ боязни и опасеній, но и съ надеждою—одержать побѣду.

Чтобы составить себѣ правильное понятіе объ этой борьбѣ, способахъ, средствахъ и ея характерѣ, и чтобы уяснить себѣ, почему именно христіанскіе апологеты этой группы должны были употребить тѣ, а не другіе приемы защиты, мы ознакомимся сначала съ литературными врагами христіанства и ихъ нападкама, а потомъ и съ тѣми христіанскими учеными, которые отражали отъ христіанства эти нападки.

Изъ литературныхъ враговъ христіанской религіи, прина-

длежащихъ къ этой эпохѣ, заслуживаютъ вниманія слѣдующіе:

- 1) *Лукіанъ Самосатскій*, 2) *Цельсъ*, 3) *Филостратъ*, 4) *Ямвизъ*, 5) *Порфирій*, 6) *Героклъ*, 7) *Юліанъ богоотступникъ*, 8) *Ливаній*, 9) *Евнпій*.

1) *Лукіанъ Самосатскій*, человекъ низкаго происхожденія, родился въ Самосатѣ (въ Сиріи) въ 120—130 г. по Р. Х.; сначала онъ былъ отданъ для обученія одному ваятелю; но искусство ваянія ему скоро надоѣло,—онъ бѣжалъ въ Грецію и тамъ, испытывая крайнюю бѣдность, занимался изученіемъ риторики и философіи. Затѣмъ, усвоивъ себѣ эпикурейскія воззрѣнія онъ возвратился на свою родину, но поселился въ Антиохіи, гдѣ занимался адвокатурой и приобрѣлъ большія богатства. Въ это время, по примѣру всѣхъ ученыхъ своихъ товарищей, Лукіанъ много путешествовалъ по Сиріи, Египту и Италіи. Послѣ этого онъ поселился на жительство въ Аѳонахъ; но здѣсь онъ скоро потерялъ все свое состояніе и вынужденъ былъ искать правительственной службы. Ему было предоставлено мѣсто прокуратора въ Египтѣ.—По своимъ литературнымъ произведеніямъ онъ извѣстенъ какъ сатирикъ, безпощадно осмѣивавшій недостатки современнаго ему общества, въ особенности—невѣжество и суевѣріе. Такъ въ лицѣ своего Александра Аванотейхаса въ сочиненіи *Pseudomantis* онъ подвергаетъ злой сатиру азычeskія вѣрованія того времени. До насъ дошло 80 сатирическихъ произведеній, приписываемыхъ Лукіану, но многія изъ нихъ не могутъ быть признаны подлинными. На христіанство Лукіанъ смотрѣлъ только какъ на философскую секту, заслуживавшую, по его мнѣнію, осмѣянія за свое велѣное ученіе и странную жизнь ея послѣдователей. Съ этою цѣлію онъ написалъ сатиру—„Смерть Перегринна,“—въ которой главнымъ дѣйствующимъ лицомъ является какой-то философъ Перегринъ, человекъ развратный и глупый, лицемѣрно принявшій по корыстнымъ видамъ христіанство,—съ тѣмъ, чтобы выманить отъ простоватыхъ христіанъ разнаго рода подачки; но получивъ отъ нихъ все, что только можно было получить, онъ ихъ оставилъ съ наглýmъ презрѣніемъ и перешелъ къ цыганамъ, окончивъ жизнь свою на кострѣ. Этою фабулою Лукіанъ пользуется для того, чтобы подвергнуть

осмѣянію само христіанство. Въ частности онъ порицаетъ христіанъ, этихъ „почитателей распятаго софиста“, учениковъ „повѣшеннаго на колы учителя“, за ихъ легкомысленную вѣру и отпаденіе отъ религіи предковъ, за оставленіе почитанія безсмертныхъ боговъ; ему кажется смѣшнымъ, что эти „суевѣрные глупцы“ презирали смерть, ложно убѣдивъ себя въ томъ, будто бы они безсмертны съ кожей и волосами и, не смотря на ужасныя казни, думаютъ, будто бы они снова оживутъ и будутъ жить вѣчно, во всѣ времена. Наконецъ онъ издѣвается даже надъ тѣмъ, что христіане называли себя братьями во Христвѣ. Эта сатира Лукіана, написанная живо и не безъ остроумія (хотя, конечно, ложнаго), быстро расходилась среди языческаго общества и возбуждала къ христіанамъ презрѣніе и отвращеніе. Но болѣе серьезнаго значенія она не могла имѣть и ея опроверженіе не представляло для христіанъ особыхъ трудностей. Въ ней поражаетъ серьезнаго читателя слишкомъ легкомысленное отношеніе автора къ дѣлу, за которое онъ взялся. О христіанскомъ ученіи, даже о жизни христіанъ Лукіанъ имѣлъ самыя поверхностныя и отрывочныя свѣдѣнія; что же касается жизни и личности Основателя христіанской религіи, то онѣ, какъ видно, были для него совершенно неизвѣстны. Онъ судилъ о христіанствѣ такъ, какъ вообще въ его время смотрѣли на христіанство „интеллигентныя“ язычники. Совершенно инымъ характеромъ отличается другой литературный врагъ христіанства этой эпохи—эпикурейскій философъ *Цельсъ*.

Въ царствованіе Марка Аврелія и именно—во время послѣдняго преслѣдованія христіанъ при этомъ императорѣ появилось въ обращеніи среди язычниковъ, а отчасти и среди христіанъ грубо-полемическое сочиненіе направленное противъ истинности христіанской религіи и носившее названіе, совершенно, впрочемъ, несоотвѣтствовавшее его содержанію,—*λόγος ἀληθείας*. Сочиненіе это до нашего времени не дошло; мы знаемъ о немъ и его содержаніи только изъ критическаго разбора его, сдѣланнаго Оригеномъ. Но кто былъ авторомъ этого сочиненія? Оригенъ приписываетъ его какому-то философу эпикурейскому Цельсу. Впрочемъ, самому Оригену было из-

вѣстно *четыре* Цельса,—и онъ положительно не утверждаетъ, какому изъ нихъ принадлежитъ разбираемое имъ сочиненіе λόγος ἀληθής. Онъ знаетъ одного Цельса, эпикурейскаго философа, жившаго въ царствованіе императора Нерона,—другого, тоже—эпикурейскаго философа, который жилъ при Адріанѣ. Кромѣ того ему извѣстенъ какой-то Цельсъ, написавшій много книгъ противъ магіи, и еще одинъ Цельсъ, издавшій какія-то двѣ книги противъ христіанъ, но—не λόγος ἀληθής. Наконѣцъ, изъ словъ другихъ писателей, жившихъ въ эту приблизительно эпоху, извѣстны еще Цельсы: одинъ—юристъ, состоявшій въ царствованіе Адріана юрисконсультomъ, и другой—другъ сатирика Лукіана, эпикурейскій философъ, которому Лукіанъ посвятилъ свое сатирическое произведеніе Pseudomantis (Лже-пророкъ). Не трудно однако-же опредѣлить, какому именно изъ этихъ шести Цельсовъ принадлежитъ полемическое сочиненіе противъ христіанства—λόγος ἀληθής. Такъ какъ не подлежитъ ни какому сомнѣнію, что это сочиненіе было написано въ царствованіе Марка Аврелія (на это указываетъ и самое содержаніе его: упоминаніе о маркіонитахъ и карпократіанской сектѣ Марцелліанъ), то очевидно, что оно не можетъ принадлежать Цельсамъ, жившимъ только въ царствованіе Нерона или Адріана. Такимъ образомъ, остается предположить одно, что авторомъ этого сочиненія былъ ни кто другой, какъ другъ сатирика Лукіана, эпикурейскій философъ—Цельсъ¹⁾. Это предположеніе подтверждается и тѣми философскими воззрѣніями, которыя, по свидѣтельству Оригена, были высказаны въ λόγος ἀληθής.

Насколько можно судить по отрывкамъ изъ сочиненія Цельса, приведеннымъ у Оригена, Цельсъ, безъ сомнѣнія, былъ человекомъ для своего времени весьма образованнымъ и, если не ученымъ въ нашемъ смыслѣ, то все таки—начитаннымъ и многосвѣдущимъ: онъ цитуетъ многихъ философовъ, поэтовъ и историковъ древности, обнаруживаетъ свѣдѣнія по естествознанію и музыкѣ, говоритъ о своихъ бесѣдахъ съ египетскими мудрецами и музыкантами, съ христіанскими пресвитерами и

¹⁾ Такого мнѣнія придерживается Кеймъ, Бароній, Гуэцій, Сиенсеръ, Будлей, Додвелль. Фабрицій, отчасти—Неандеръ и Бауръ.

ложными палестинскими пророками, касается мнѣнній еретическихъ, знаетъ довольно основательно религіозную и бытовую жизнь различныхъ народовъ. Кромѣ того, нельзя сомнѣваться въ томъ, что Цельсъ былъ достаточно знакомъ съ книгами Св. Писанія Ветхаго и Новаго Завѣта; въ частности онъ зналъ слѣдующія книги: Бытія, Исходъ, книги пророческія, всѣ четыре каноническія Евангелія, книгу Дѣяній св. апостоловъ, посланія ап. Павла къ римлянамъ, коринтянамъ, галатамъ, Апокалипсисъ св. Іоанна Богослова; далѣе,—ему были, безъ сомнѣнія, извѣстны и другія книги, вращавшіяся въ рукахъ тогдашнихъ христіанъ и въ особенности еретиковъ, какъ, на примѣръ, Преніе Паписка и Іасона, „Небесный разговоръ“ гностиковъ и т. п. Философское направленіе, которому слѣдовалъ Цельсъ, собственно говоря, не было направленіемъ какой либо одной опредѣленной философской школы; его скорѣе всего можно назвать *эклетицистическимъ синкретизмомъ*, хотя преобладающія воззрѣнія въ немъ были воззрѣнія Платона. Поэтому неудивительно, что одни ученые (Оригенъ, на примѣръ), называютъ Цельса—эпикурейцемъ, другіе (Горнъ)—стоикомъ, третьи (Весселингъ)—эклетицикомъ, соединившимъ воззрѣнія Платона и Аристотеля; четвертые (Моссгеймъ)—платоникомъ.—Впрочемъ, хотя какъ эклетицикъ, Цельсъ и не былъ глубокомысленнымъ философомъ, тѣмъ не менѣе, какъ противникъ христіанства, онъ настолько искусно велъ свои нападенія, что его приемы и возраженія противъ христіанской религіи нерѣдко буквально повторяются врагами христіанства и въ наше время (особенно Штраусомъ и Ренамомъ). Сочиненіе Цельса, какъ видно, было написано живо и бойко. Въ немъ нападаетъ на христіанство сначала выведенный авторомъ озлобленный іудей; но потомъ языческой философъ уже одинаково нападаетъ и на христіанство и на іудейство,—и, конечно, выходитъ побѣдителемъ. Дѣйствительно, Цельсъ обнаружилъ рѣдкую способность нападать на противника, какъ бы онъ ни былъ неуязвимъ. Но отзыву одного современнаго намъ ученаго (Моссгейма), „Цельсъ не пожалѣлъ труда, чтобы изслѣдовать обстоятельства христіанъ съ цѣлю удачнѣе на нихъ напасть. Онъ испыталъ все, что можетъ испытать опытный спорщикъ,

который охотно желаетъ привлечь на свою сторону людей всякаго рода. То заставляетъ онъ говорить іудея и позволяетъ ему выболтать все, что можетъ вдохнуть жажда мщенія и гнѣвъ, то говорить самъ. Здѣсь говорить онъ какъ достопочтенный мудрецъ, движимый любовію къ людямъ и огорченный несчастіемъ людей, отпавшихъ къ христіанамъ отъ вѣры отцовъ. Тамъ принимаетъ онъ видъ мужа, который умѣетъ шутить и смѣяться надъ глупостью міра. То онъ — Гераклитъ, который постоянно плачетъ, то — Демокритъ, который постоянно смѣется. Здѣсь ищетъ онъ опоры въ разумѣ, тамъ беретъ краснорѣчіемъ, тамъ ученостію“. Вообще нужно сказать, что Цельсъ является такимъ противникомъ христіанства, въ борьбу съ которымъ могъ вступить только апологетъ съ равными силами и соотвѣтствующею научною и литературною подготовкою.

Общія воззрѣнія Цельса и его приемы критики не чужды и антихристіанскимъ мыслителямъ нашего времени. Признавая, повидимому, бытіе Бога, Цельсъ рѣшительно отвергаетъ ученіе, признающее необходимость промысленія Божія о мірѣ и человѣкѣ. Въ этомъ случаѣ онъ рассуждаетъ какъ истый деистъ: Богъ произвелъ такой міръ, какой только Онъ, какъ всемогущее Существо, могъ произвести, т. е., наилучшій изъ всѣхъ возможныхъ міровъ; этотъ міръ отъ самаго начала воспринялъ отъ Бога наилучшіе и неизмѣнные законы, вполне достаточные для его дальнѣйшаго совершенно самостоятельнаго развитія. Вслѣдствіе этого нѣтъ нужды ни въ какомъ вмѣшательствѣ Божества въ теченіе міровой жизни, нѣтъ нужды и въ особомъ промысленіи Бога о мірѣ и человѣкѣ. Ученіе допускающее возможность какого либо воздѣйствія Бога на міръ, по мнѣнію Цельса, унижаетъ Бога, какъ высочайшее Существо: не надо по этому ни чудесъ, ни пророчествъ. Повѣствованіе Моисея о твореніи міра Цельсу кажется только смѣшнымъ, такъ какъ, по нему, міръ представляется очень юнымъ, несуществующимъ еще и 10,000 лѣтъ. Зло въ мірѣ Цельсъ считаетъ явленіемъ необходимымъ, причина его — матерія. Вслѣдствіе этого ученіе объ искупленіи ему представляется, по меньшей мѣрѣ, безсодержательнымъ и пустымъ. Нравственность для него имѣетъ смыслъ только тогда, когда она является авто-

номною, потому что добро нужно дѣлать только ради добра, а не въ виду награды за него. Личное безсмертіе онъ совершенно отрицаетъ, какъ безумную и эгоистическую мечту чловѣка. Ученіе о возможности боговоплощенія Цельсъ признаетъ не только неосновательнымъ, но и противорѣчащимъ 1) идеѣ Бога, 2) идеѣ міра и 3) идеѣ чловѣка. „Если бы самъ Богъ сошелъ къ людямъ на землю,—говоритъ Цельсъ,—то престолъ свой онъ оставилъ бы пустымъ. Это нисхождение Бога къ людямъ необходимо провзело бы въ немъ измѣненіе. Я не думаю сказать ничего новаго,—говоритъ Цельсъ далѣе, но давно уже извѣстное. Богъ есть благій, совершенный блаженный; онъ содержитъ въ себѣ все, что есть красота и добро. Если бы онъ сошелъ къ людямъ, то въ немъ должно было бы произойти измѣненіе. И это измѣненіе было бы переменной отъ добра къ злу, отъ совершенства къ несовершенству, отъ блаженства къ неблаженству. Кто захочетъ испытать такую переменную? Кромѣ того, природа смертныхъ вещей дѣйствительно такова, что она можетъ измѣняться и принимать другую форму. Но безсмертной природѣ свойственно быть всегда неизмѣняемою. Невозможно поэтому, чтобы Богъ испыталъ такую переменную“. „Такимъ образомъ доказано, какъ невозможное,—говоритъ Цельсъ,—чтобы Богъ истинно измѣнился въ смертное тѣло. Но можетъ быть Онъ и не измѣнился самъ, а сдѣлалъ такъ, что видящіе Его думали, будто Онъ измѣнился? Въ такомъ случаѣ Онъ обманывается и лжетъ. Но обманъ и ложь всегда суть зло; и эти средства не употребляются иначе какъ только для уврачеванія больныхъ и безумныхъ нашихъ друзей, или по отношенію къ врагамъ, для того, чтобы избѣжать угрожающей отъ нихъ опасности. Но у Бога нѣтъ ни больныхъ, ни безумныхъ друзей; Онъ и никого и не боится, такъ что не имѣетъ надобности въ лжи и для избѣжанія опасности“. „И зачѣмъ бы Богъ сходилъ на землю?“—спрашиваетъ Цельсъ. „Неужели для того, чтобы узнать, что дѣлается у людей? Но развѣ Онъ не знаетъ всего? И неужели было не въ Его божественной власти исправить въ мірѣ то, что требуетъ исправленія, хотя бы для этого Онъ и никого сюда не посылалъ? Можетъ быть, Богъ прежде неизвѣстный людямъ и вслѣдствіе

этой неизвѣстности думавшій, что Ему чего то недостаетъ, пожелалъ, чтобы Его узнали, а также пожелалъ открыть и то, кто изъ людей Ему повѣритъ и кто не повѣритъ?.. Но это значитъ обвинять Бога въ томъ, что Онъ сильно преданъ любочестію, свойственному смертнымъ“.—Ученіе о боговоплощеніи, по мнѣнію Цельса, находится въ непримиримомъ противорѣчій и съ идеею міра какъ физическаго, такъ и нравственнаго, потому что физическій міръ подчиненъ закону необходимости и не допускаетъ внутри себя никакихъ измѣненій, предполагаемыхъ ученіемъ о боговоплощеніи, а въ нравственномъ мірѣ такія измѣненія были бы возможны тогда, если бы зло было явленіемъ случайнымъ, а не необходимымъ, каковымъ признаетъ его Цельсъ, и если бы человѣкъ обладалъ свободною волею, каковой будто бы въ дѣйствительности не существуетъ. Наконецъ, по мнѣнію Цельса, ученіе о боговоплощеніи находится въ непримиримомъ противорѣчій и съ идеею человѣка. Дѣлая человѣка предметомъ особаго промысленія Божія христіане будто бы ложно превозносятъ его предъ другими животными и вырываютъ его изъ той дѣйствительной связи съ его жизнію природы и міра, въ какой онъ занимаетъ извѣстное положеніе. Цельсу кажется безумнымъ и смѣшнымъ эгоистическое предположеніе людей, будто бы міръ созданъ только для нихъ и будто бы они составляютъ предметъ особаго Божественнаго попеченія. Для осмѣянія этого предположенія онъ замѣчаетъ, что іудеи и христіане, подобно стаду летучихъ мышей, или подобно муравьямъ, сошедшимся на кучѣ, или лягушкамъ, собравшимся въ болотѣ, или червякамъ, копошащимся въ какомъ нибудь навозномъ углу и разсуждающимъ о томъ, кто изъ нихъ глупѣе и хуже. Лягушки (это,— по Цельсу,— іудеи) говорятъ такъ: Богъ все открываетъ и предвозвѣщаетъ сначала только намъ и, оставляя въ сторонѣ весь міръ и небесное теченіе, Онъ обитаетъ только среди насъ, обращаетъ вниманіе только на насъ однихъ и только о насъ печется; Онъ не перестаетъ посылать къ намъ своихъ вѣстниковъ и не перестанетъ посылать ихъ; Онъ неуспынно старается о томъ, чтобы мы постоянно были съ Нимъ“. На это самохвальство лягушекъ отвѣчаютъ черви (читай: христіане): Существуетъ

единъ Богъ, а за Нимъ слѣдуемъ мы, сотворенные Имъ совершенно подобными Ему,—и намъ подчинено все: и земля, и вода, и воздухъ, и звѣзды; ради насъ все это сотворено, и все предназначено намъ на служеніе. И теперь, такъ какъ нѣкоторые изъ насъ согрѣшили, то Богъ придетъ или пошлетъ Своего Сына, чтобы предать пламени истечивыхъ, а мы, остальные, будемъ наслаждаться съ Нимъ вѣчною жизнію“. Въ противоположность откровенному ученію, Цельсъ старается доказать ту мысль, что люди не только не выше прочихъ бессловесныхъ животныхъ, но въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ даже ниже ихъ, и что только высокоуміе заставляетъ людей думать, что Богъ все создалъ для нихъ. Пчелы имѣютъ также свою царицу и строятъ города, какъ и люди; муравьи заботятся объ обезпеченіи себя пищею на зиму помогаютъ другъ другу въ перенесеніи тяжестей, при встрѣчѣ разговариваютъ другъ съ другомъ, вслѣдствіе чего они никогда не сбиваются съ пути; кромѣ того муравьи погребаютъ своихъ умершихъ. Птицы прозираютъ въ будущее и опредѣляютъ его своимъ полетомъ. Даже и благочестіе не есть преимущество людей. Нѣтъ никого вѣрнѣе клятвѣ, какъ слоны, и никто глубже ихъ не вѣритъ въ божество, а англы превосходятъ людей своею добродѣтелью, потому что они имѣютъ взаимную любовь и доставляютъ пищу родителямъ. Любовь къ родителямъ оказываетъ и арабскій фениксъ. Онъ, по прошествіи многихъ лѣтъ, переселается въ Египетъ, неся съ собою тѣло своего умершаго отца въ смолянмъ гробѣ и кладетъ его тамъ, гдѣ находится храмъ солнца. Если люди воображаютъ, что они знаютъ магическое искусство, то и въ этомъ отношеніи змѣи и орлы гораздо ихъ мудрѣе. Они знаютъ много лѣкарствъ противъ различныхъ болѣзней, знаютъ врачевныя свойства нѣкоторыхъ камней, каковымъ знаніемъ и пользуются при лѣченіи своихъ птенцовъ; но когда люди случайно упадутъ на такіе камни, то воображаютъ, что они сдѣлали какое-то чудесное пріобрѣтеніе. Предположи теперь, если бы кто-нибудь посмотрѣлъ съ неба на землю; какое различіе онъ увидѣлъ бы между дѣйствіями людей и муравьевъ?... И если ты противопоставишь мнѣ изреченіе Еврипида: „солнце и ночь

служать смертнымъ“,—говорить Цельсъ,—то я спрошу, почему ты считаешь солнце и ночь преимущественно назначенными для человѣка, а не для муравьевъ и мышей? И у нихъ ночь есть время покоя, а день назначенъ для того, чтобы сидѣть и работать. Если кто скажетъ, что мы—цари животныхъ, такъ какъ мы ловимъ ихъ на охотѣ и ѣдимъ, то я отвѣчу: почему же не мы для нихъ рождены, такъ какъ вѣдь и они насъ ловятъ и ѣдятъ“... Изъ всѣхъ этихъ разсужденій Цельсъ выводитъ заключеніе, что „не для людей все сотворено, какъ и не для львовъ или орловъ или дельфиновъ, но сотворено все для того, чтобы этотъ міръ, какъ Божье твореніе, былъ совершеннымъ и законченнымъ во всѣхъ отношеніяхъ. Вслѣдствіе этого все измѣрено не какъ собственность чего-нибудь другаго, а скорѣе какъ цѣлое твореніе, какъ собственность цѣлаго... Богъ никогда не производитъ перемѣнъ, не гнѣвается на людей, какъ не гнѣвается Онъ на обезьянъ и мухъ; послѣднимъ Онъ не угрожаетъ ни чѣмъ, хотя каждая изъ нихъ получила выпавшее на ея долю“.—Такимъ образомъ отвергая особенное промышленіе Божіе о человѣкѣ въ боговоплощеніи и искупленіи, Цельсъ думалъ опровергнуть истинность христіанской религіи въ самомъ ея корнѣ, въ самой ея основѣ, такъ какъ ученіе о боговоплощеніи и искупленіи составляетъ самую сущность новозавѣтнаго откровенія.

Другой важнѣйшій христіанскій догматъ, на который съ особеннымъ усиліемъ нападаетъ Цельсъ, есть ученіе о воскресеніи мертвыхъ. Собственно говоря, Цельсъ не отрицалъ безсмертія души: „Богъ, говоритъ онъ, не сотворилъ ничего смертнаго, но только одно безсмертное“; но ему, какъ послѣдователю философіи Платона, казалось смѣшнымъ и неразумнымъ вѣрованіе христіанъ въ то, что воскреснуть истлѣвшія тѣла. Это ученіе христіанъ, по мнѣнію Цельса, вышло изъ непониманія мысли Платона о переселеніи душъ. Душа, говоритъ онъ, дѣйствительно есть дѣло Божіе и потому она безсмертна, но тѣло имѣетъ иную природу и оно ничѣмъ не отличается отъ тѣла летучей мыши, червя, лягушки. Природа всѣхъ смертныхъ тѣлъ одинакова, а потому и разрушеніе одинаково принадлежитъ всѣмъ ея видамъ. Глупо,—говоритъ Цельсъ, то

мнѣніе христіанъ, что вѣкогда Богъ пошлетъ огонь на землю, и послѣ того, какъ весь остальной родъ человѣческой будетъ уничтоженъ, они одни останутся, и не одни только живые, но и тѣ, которые уже умерли, снова выйдутъ изъ земли въ тѣхъ же тѣлахъ, въ которыхъ жили. Право, это—надежда, достойная червяковъ. Какая человѣческая душа пожелаетъ опять возвратиться въ оставленное тѣло“?...

Что безъ этихъ важнѣйшихъ догматовъ христіанство является ученіемъ недостойнымъ человѣческаго разума,—доказать это Цельсу казалось легко. Выше его для Цельса стоитъ уже философія, потому что она всегда требуетъ для своихъ положеній разумныхъ основаній и рациональныхъ доказательствъ, а не одной только слѣпой вѣры какъ христіанство. Для доказательства своего ученія „Платонъ,—говоритъ Цельсъ,—не чудодѣйствуетъ, онъ не зажимаетъ рта тому, кто пожелалъ бы произвести изслѣдованіе относительно того, что онъ общаетъ; онъ не требуетъ, чтобы ему прежде повѣрили, что существуетъ вотъ такой то Богъ, что Онъ имѣетъ такого-то Сына, который, сошедши на землю, возвѣстилъ ему все“. Философія, по Цельсу, есть дѣло разума и высшаго вѣдѣнія; христіанская же религія есть дѣло духовнаго мрака и умственнаго невѣжества, на который она и опирается, избѣгая свѣта разума и науки. Въ уста христіанъ Цельсъ поэтотому влагаетъ слѣдующія слова: Человѣческая мудрость есть глупость предъ Богомъ. Ни какой ученый, ни мудрецъ, ни разумный не присоединяйся къ намъ, потому что все это считается у насъ зломъ. Но кто невѣжественъ, необразованъ, глупъ, тотъ пусть свободно приходитъ къ намъ. Такъ какъ христіане считаютъ достойнымъ своего Бога только такихъ людей, то понятнo, что они и желаютъ и въ состояніи убѣждать только невѣжественныхъ, незнатныхъ, необразованныхъ, рабовъ, женщинъ и дѣтей. Быстрое распространеніе христіанства Цельсъ объясняетъ единственно легковѣріемъ и невѣжествомъ тѣхъ простыхъ и необразованныхъ людей, которые будучи лишеннымъ разсудительности, могутъ вѣрить всякой баснѣ и шарлатанскимъ фокусамъ. Мы знаемъ, говоритъ Цельсъ, въ частныхъ домахъ работниковъ шерстяныхъ матерій, кожевниковъ, сукон-

щиковъ (т. е., изъ христіанъ). Это люди въ высшей степени необразованные и грубые, которые не осмѣливаются открыть рта въ присутствіи стариковъ и своихъ образованныхъ хозяевъ. Но когда ихъ окружаютъ только дѣти и женщины, которыя ни сколько не умнѣе, чѣмъ они сами, то они становятся краснорѣчивыми и производятъ чудеса. Они научаютъ, что не должно слушать ни отца, ни учителей, но вѣрить только однимъ имъ; они одни знаютъ, какъ должно жить; и кто имъ послѣдуетъ, тотъ будетъ блаженъ съ цѣлымъ своимъ семействомъ. Когда же приходитъ кто-либо изъ учителей, или отецъ, то они умолкаютъ, объятые страхомъ... Главная мысль, которую проводитъ Цельсъ въ своемъ общемъ сужденіи о христіанствѣ такимъ образомъ есть та, что христіанская религія, какъ произведеніе невѣжественнаго ума, враждебно относится къ человѣческой мудрости и званію.

Впрочемъ, справедливость требуетъ сказать, что Цельсъ видитъ въ христіанствѣ и нѣчто истинное, во всякомъ случаѣ заслуживающее одобренія; но это истинное, по мнѣнію Цельса, въ христіанствѣ не самостоятельно, а заимствовано или изъ языческой философіи, или изъ языческихъ мѣлологій. Идолю-служеніе и почитаніе за боговъ идоловъ, сдѣланныхъ человѣческими и, быть можетъ, преступными руками безбожныхъ и безнравственныхъ художниковъ,—было осуждено раньше христіанъ греческими философами, ибо уже Гераклитъ говорилъ, что поклоняющійся бездушнымъ вещамъ, какъ богамъ, подобенъ тому, кто сталъ бы разговаривать съ самыми зданіями храмовъ. Высокія нравственныя истины, приписываемыя Основателю христіанства, также были гораздо раньше Его высказаны будто бы греческими философами, только въ болѣе изящной и точной формѣ, безъ прибавки обѣтованій и угрозъ со стороны Бога или Его Сына. Есть напр., у христіанъ заповѣдь, запрещающая мстить и воздавать зломъ за зло; они говорятъ: если кто ударитъ тебя по ланитѣ, подставь ему другую. Это ученіе высказалъ еще, по свидѣтельству Платона, Сократъ въ разговорѣ съ Критономъ, когда училъ: совершенно несправедливо, терпя, платить зломъ за зло, потому что между дѣланіемъ зла и несправедливостію нѣтъ никакого раз-

личія; поэтому никто не долженъ ни воздавать несправедливостію за несправедливость, ни дѣлать людямъ зло, хотя бы самъ и терпѣлъ отъ нихъ чтонибудь подобное... примемъ же за начало нашего совѣта, что и дѣлать несправедливость и платить несправедливостію, и, страдая, угрожать зломъ за зло, всегда незаконно.—Выраженіе Спасителя, что удобнѣе верблюду пройти сквозь игольные уши, чѣмъ богатому войти въ царствіе небесное, по мнѣнію Цельса, заимствовано у Платона, который говорилъ: невозможно быть особенно добрымъ тому, кто особенно богатъ. Мысль христіанъ о Сынѣ Божіемъ заимствована будто бы въ искаженномъ видѣ изъ ученія древнихъ мужей, которые иногда называли этотъ міръ, какъ происшедшій отъ Бога, его сыномъ и чадомъ. Исторія сотворенія міра Моисеемъ заимствована будто бы также изъ ученія древнихъ мужей, хотя іудеи, по своему невѣжеству, къ сказаніямъ различныхъ народовъ о происхожденіи міра присоединили много невѣроятнаго и нелѣпаго. Но поэты, по мнѣнію Цельса, древнѣе Моисея и говорили, по божественному вдохновенію, лучше его. Несамостоятельнымъ оказывается ветхозавѣтный рассказъ и о бывшемъ всемірномъ потопѣ, равно какъ и новозавѣтное указаніе на будущее уничтоженіе міра посредствомъ огня. „Христіане, говоритъ Цельсъ, слышали, что, по истеченіи долгихъ періодовъ времени, послѣ многихъ обращеній звѣздъ, случаются періодическіе пожары и потопа, и что періодъ времени, слѣдующій за послѣднимъ потопомъ, бывшимъ при Девкаліонѣ, по обыкновенному порядку, окончится пожаромъ. Это дало христіанамъ основаніе для ложнаго мнѣнія, что Богъ нѣкогда снизойдетъ на землю, неся огонь для пытки людей“. Въ другомъ мѣстѣ сказаніе о потопѣ Цельсъ объясняетъ такимъ образомъ. „Іудеи описываютъ какой-то потопъ, смѣшной ковчегъ, въ которомъ всѣ заключены были,—голубя и ворона, исправляющихъ должность вѣстниковъ. Въ этомъ случаѣ іудеи дѣлаютъ не что иное, какъ заимствуютъ и искажаютъ исторію Девкаліона. Они, мнѣ кажется, не ожидали, что все это всплыветъ на свѣтъ, и рассказывали эти басни глупымъ дѣтямъ“. Рассказъ Моисея о построеніи вавилонской башни и смѣшеніи языковъ, по мнѣнію Цельса, есть искаже-

ніе повѣствованія объ алоадахъ. Ученіе о воскресеніи мертвыхъ Цельсъ, какъ мы видѣли, считаетъ искаженіемъ философскаго ученія о переселеніи душъ. Разныя мнѣнскія сказанія, по его мнѣнію, были положены въ основаніе многихъ евангельскихъ повѣствованій. Ученіе о діаволѣ или зломъ духѣ заимствовано или изъ темныхъ сказаній древнихъ о бывшей между богами войнѣ, каковы, напр., сказанія Гераклита, Ферекида,—или изъ мифологическихъ сказаній о войнахъ титановъ и гигантовъ.

Что есть въ христіанствѣ неистиннаго, грубаго, варварскаго (въ чемъ будто бы въ христіанствѣ также нѣтъ недостатка), то Цельсъ также не призываетъ оригинальнымъ и самостоятельнымъ, и выводитъ его изъ связи христіанства съ іудействомъ. Изъ іудейства прежде всего христіане будто бы заимствовали грубое и чувственное представленіе о Богѣ, Который своими руками слѣпилъ изъ глины человѣка, вдунулъ въ него душу, сотворилъ ему жену изъ его же ребра; далъ ему свои заповѣди, противъ которыхъ возсталъ змѣй, побѣдившій Бога. Эта басня, говоритъ Цельсъ, нечестиво представляетъ Бога съ самаго начала столь слабымъ, что Онъ не могъ удержать въ повиновеніи себя и одного человѣка, котораго Самъ же сотворилъ. Отъ іудейства христіане заимствовали „нездѣльную“ вѣру въ Мессію и почитаніе пророковъ. По причинѣ своей тѣсной связи съ іудействомъ, представлявшимъ Бога существомъ гнѣвливымъ и раздражительнымъ, религія христіанъ, по Цельсу, является съ одной стороны религіею наказаній и угрозъ, а съ другой—религіею обѣтованій и наградъ.

Христіане удерживаютъ свою связь съ іудействомъ главнымъ образомъ потому (думаетъ Цельсъ), что въ евангельскихъ событіяхъ они хотятъ видѣть исполненіе ветхозавѣтныхъ пророчествъ и такимъ образомъ надѣются доказать истинность самаго христіанства. Но Цельсъ находитъ такое поведеніе христіанъ неразумнымъ. По его мнѣнію, христіане не имѣютъ никакого права пользоваться ветхимъ завѣтомъ для доказательства истинности новаго завѣта, когда ветхій завѣтъ отиѣненъ самимъ Иисусомъ Христомъ, какъ противорѣчащій будто бы Его собственному ученію. Кромѣ того ветхозавѣтныя пророчества

Цельсъ находить настолько неопредѣленными и неясными, что ихъ будто бы можно примѣнять къ кому угодно, только не къ Иисусу Христу. Въ его глазахъ языческія пророчества стоятъ гораздо выше іудейскихъ, такъ какъ тѣ пророчества (Піеин въ Дельфахъ, Додонидъ, жриць оракула Додонскаго, вранхидовъ — жрецовъ Аполлона въ Дидимѣ и Аммона) вызвали довѣріе во всемъ мірѣ, а измышленныя пророчества іудеевъ никому не принесли никакой пользы.

Но вездѣ ненависть Цельса къ христіанству не обнаружилась такъ ясно, какъ въ его критикѣ евангельской исторіи. Хотя въ сочиненіи Цельса возраженія противъ евангельскихъ повѣствованій дѣлаютъ, какъ мы сказали уже, еврей, но никто не ставеть отрицать того, что это фиктивное лицо есть только выразитель взглядовъ самого автора. Прежде всего Цельсъ зло и отвратительно смѣется надъ рассказомъ евангелиста о сверхъестественномъ рожденіи Иисуса Христа, сравнивая этотъ рассказъ съ языческими мѣрами о Данаѣ, Авгѣ, Антіонѣ. Въ Египетъ Христосъ бѣжалъ, по мнѣнію Цельса, не для спасенія отъ убійцъ Ирода, а для того, чтобы изучить тамъ искусство творить чудеса и впослѣдствіи, опираясь на нихъ выдавать себя іудеямъ за Бога. „Какая была тебѣ нужда, спрашиваетъ Иисуса Христа выведенный Цельсомъ іудей,—еще когда ты былъ мальчикомъ, переходить въ Египетъ? Чтобы тебѣ не быть умерщвленнымъ? Но Богъ не предается страху смерти. Правда, ангелъ былъ посланъ съ неба, повелѣвая тебѣ и твоимъ домашнимъ бѣжать, чтобы, оставаясь, вы не умерли. Неужели же великій Богъ, который раньше уже послалъ для тебя ангеловъ, не могъ сохранить тебя, собственного сына, въ твоемъ домѣ?“ Указываемое евангелистами уничиженное состояніе Сына Божія даетъ Цельсу основаніе заключать, что Онъ не только не Богъ, но даже хуже обыкновенныхъ людей. Солнце, говоритъ Цельсъ, при своемъ появленіи освѣщаетъ все, но первоначально оно обнаруживаетъ свой собственный блескъ. Ничего такого не замѣчаетъ Цельсъ въ жизни и лицѣ Иисуса Христа. Для него Онъ обыкновенный мечтатель, обманщикъ, гоетъ, фокусникъ. Онъ произошелъ изъ незначительнаго городка, родился въ нуждѣ и бѣдности отъ простой женщины, ко-

торая пряжею зарабатывала себѣ хлѣбъ и была обручена плотнику. Составители родословія Иисуса поступили слишкомъ надмѣнно, показавъ его происхожденіе отъ родоначальника всѣхъ людей и отъ древнихъ царей іудейскихъ. Привлекши къ себѣ чародѣйствомъ людей низшаго состоянія, мытарей и лодочниковъ, и набравши изъ нихъ десять или одиннадцать самыхъ безславныхъ и недостойныхъ лицъ, Онъ внушилъ имъ, что Онъ есть Сынъ Божій и рожденъ отъ Дѣвы, велъ съ ними жалкую, скитальческую жизнь и собиралъ подавнія самымъ постыднымъ, нищенскимъ образомъ. „Этотъ зачумленный человѣкъ“, „этотъ хвастунъ“, „этотъ гоэтъ“ не сдѣлалъ ничего великаго, изъ чего можно было бы заключить, что Онъ—Богъ. Онъ даже не умѣлъ презирать своихъ враговъ, смѣяться надъ ихъ нападками и покрывать ихъ стыдомъ. Мы не вѣримъ, говоритъ Цельсъ, тѣмъ древнимъ мифамъ, которые повѣствуютъ намъ, что Персей, Амфіонъ, Эакъ, Минось получили божественное происхожденіе. Но для того, чтобы разсказъ былъ правдоподобенъ, они сообщаютъ великія и дѣйствительно удивительныя дѣла своихъ героевъ, превосходящія человѣческія силы. Что же сдѣлалъ великаго и удивительнаго ты?—спрашиваетъ Цельсъ Иисуса Христа устами своего іудея. Ничего ты намъ не показалъ, хотя ты вызываемъ былъ во храмъ доказать какимъ нибудь энергическимъ знаменіемъ, что ты дѣйствительно Сынъ Божій. Далѣе Цельсъ положительно утверждаетъ, что Иисусъ Христосъ сдѣлалъ очень много худого и постыднаго; но что именно Онъ сдѣлалъ худого и несправедливаго?—на это Цельсъ не можетъ отвѣтить. Наибольшую степень униженія для Иисуса Христа, по Цельсу, представляетъ Его смерть. По этому поводу іудей Цельса говоритъ слѣдующее: Какъ могли мы признавать за Бога Того, который ничего не исполнилъ изъ того, что, по слухамъ, носившимся въ народѣ, Онъ обѣщалъ?—А когда мы обличили Его и признали достойнымъ казни, то онъ старается скрыться и бѣжать самымъ постыднымъ образомъ, но предается даже однимъ изъ тѣхъ, которыхъ Онъ называлъ своими учениками. Но не прилично Тому, Кто—Богъ, бѣжать и быть приведену связаннымъ, недостойно для Того, кто считалъ Себя Спасителемъ, сыномъ великаго Бога, ангеломъ, быть оставле-

ну тѣми, съ которыми Онъ жилъ, которыхъ Онъ сдѣлалъ участниками во всѣхъ своихъ домашнихъ дѣлахъ, которые видѣли въ Немъ учителя. Отчего же если не прежде, то теперь при смерти не явилъ Онъ ничего божественнаго, отчего не отвратилъ Онъ приготовленнаго Ему позора и не наказалъ хулившихъ Его и Отца Его? Зачѣмъ Онъ умоляетъ, плачетъ и проситъ Бога, чтобы Онъ прогналъ отъ Него страхъ смерти, когда зываетъ: Отче Мой, если возможно, пусть мимо идетъ отъ Меня чаша сія?... Иисусъ пьетъ желчь и уксусъ, не въ состояніи будучи, по мнѣнію Цельса, переносить жажды, которую часто переносятъ и обыкновенные люди. .. Если уже христіане до такой степени одержимы страстью къ нововведеніямъ, то для нихъ было бы гораздо лучше, если бы они выбрали себѣ кого-либо изъ тѣхъ, которые умѣли умирать благородною смертію и которымъ дѣйствительно приличенъ мнѣ объ ихъ божественности. Такими лицами Цельсъ признаетъ Геркулеса, Эскулапа, Анаксарха, Эпиктета, Сивиллу и даже ветхозавѣтныхъ пророковъ—Іону и Даніила.

Конечно, противъ мнѣнія Цельса о лицѣ І. Христа ясно говорятъ тѣ пророчества и чудеса, которыя Онъ совершилъ. И нужно сказать, что Цельсъ вовсе не отвергаетъ возможности чудесъ и ихъ значенія, какъ признаковъ божественности. Но что касается евангельскихъ чудесъ и пророчествъ, то онъ или не придаетъ имъ никакого особеннаго значенія или же отвергаетъ ихъ достовѣрность. Вотъ какъ разсуждаетъ Цельсъ относительно пророчествъ Иисуса Христа объ Его смерти и воскресеніи, объ отреченіи Петра и предательствѣ Іуды. „Какой Богъ, или демонъ, или умный человѣкъ, предвидя, что съ нимъ случится какое-нибудь несчастье, не избѣгнетъ этого несчастья, а будетъ добровольно подчиняться тому, что онъ предвидѣлъ?... Если Христосъ предсказалъ и своего предателя, и того, кто отъ него отречется, то почему Онъ не устранилъ ихъ, какъ Богъ, такъ, чтобы одинъ не предалъ Его, а другой не отрекся отъ Него? Если человѣкъ узнаетъ о приготовляемыхъ ему казняхъ и предупредить злоумышленниковъ, то они отказываются отъ своего замысла и воздерживаются отъ преступленія. Но какъ могли тѣ, которые слышали это изъ Его устъ, предать

Его и отвергнуть?... Если тотъ, кто предсказалъ эти факты, былъ Богъ, то было совершенно необходимо исполниться тому, что имъ предсказано. Такимъ образомъ самъ Богъ своихъ учениковъ и апостоловъ, съ которыми Онъ вмѣстѣ ѣлъ и пилъ, приводитъ къ тому, что они становятся нечестивыми и преступными,—Богъ, Который долженъ благодѣтельствовать всѣмъ людямъ, а преимущественно близкимъ къ Нему. Не строить козней и человѣку тотъ, кто съ нимъ ѣсть за однимъ столомъ. Здѣсь же строить козни Богу тотъ, кто возлежитъ съ Нимъ за однимъ столомъ и, что всего нелѣпѣе, здѣсь самъ Богъ строитъ ковы своимъ близкимъ, дѣлая ихъ предателями и нечестивыми. А если все это должно было случиться такъ и Онъ смиренно подчинился волѣ Отца, то зачѣмъ Онъ въ Геосимаанскомъ саду просилъ о помощи и такъ жалобно вопіялъ?...

Евангельскія чудеса Иисуса Христа Цельсъ считаетъ не болѣе какъ фокусами фигляра. „Такія чудеса Христа, по его мнѣнію, были совершенно сходны съ чудесами фигляровъ, которые на рынкахъ за небольшую плату предлагаютъ тысячи чудесъ, изгоняють демоновъ изъ людей, исцѣляютъ болѣзни, вызываютъ души умершихъ героевъ, показываютъ блистательныя пиршества и столы, уставленные тонкими яствами, приводятъ въ движеніе искусственно устроенныя подобія животныхъ, представляя ихъ какъ бы живыми“. Небесныя знаменія, свидѣтельствовавшія на примѣръ при крещеніи или преобразеніи о божественномъ достоинствѣ Иисуса Христа Цельсъ просто отвергаетъ какъ нелѣпыя, недоказанныя, противорѣчивыя, невѣроятныя сами по себѣ, неискусно придуманныя. Какой заслуживающій довѣрія свидѣтель, спрашиваетъ его іудей, видѣлъ явленіе бога въ видѣ птицы? Кто, кромѣ Тебя Самаго и одного изъ тѣхъ, которые, какъ и Ты, были преданы казни, слышалъ съ неба голосъ, называвшій Тебя Сыномъ Божиимъ“?

Остается величайшее чудо воскресенія Иисуса Христа изъ мертвыхъ. Но и ему Цельсъ не придаетъ ни какого существеннаго значенія и считаетъ его просто мѣфомъ. „Быть можетъ, говоритъ его іудей, и правда то, что Онъ (Иисусъ Христосъ) говорилъ Своимъ ученикамъ, что Онъ воскреснетъ опять. Но вѣдь и многіе другіе обманывали людей такимъ же

образомъ, и многіе другіе такими же средствами убѣждали неразвитыхъ своихъ слушателей и извлекали свою выгоду изъ ихъ заблужденія. Такъ поступали, говорятъ, Замолксисъ, рабъ Пивагора, у скивовъ и самъ Пивагоръ въ Италиі; Рампси-нитъ въ Египтѣ;—этотъ будто бы игралъ въ андѣ съ Деметрой въ кости, получилъ отъ нея въ подарокъ и принесъ золотое полотенце; такъ же поступали Орфей у одризійцевъ, Протезилай въ Фессалии, Геркулесъ, Тезей. Но на самомъ дѣлѣ очень сомнительно, чтобы кто-нибудь дѣйствительно умершій снова возсталъ въ томъ же тѣлѣ. Или думаете вы (христіане), что дѣла другіихъ—мнѣ и должны быть считаемы такими, между тѣмъ какъ у васъ катастрофа этой драмы оказывается болѣе благопристойною и болѣе заслуживающею довѣрія и вы за истину принимаете рассказы о Его воплѣ на крестѣ, когда Онъ испускалъ духъ, о землетрясеніи и тѣмъ? Мыслимо ли, чтобы Онъ, будучи не въ силахъ помочь Себѣ при жизни, воскресъ изъ мертвыхъ и показывалъ знаки наказанія на Своемъ тѣлѣ и прободенныя руки? И кто видѣлъ это? Какая то полупомѣшанная женщина, какъ вы сами говорите; а если, быть можетъ, и еще кто нибудь изъ той же самой шайки обманщиковъ, то это былъ или такой, которому это приснилось во снѣ, потому что онъ заснулъ съ такимъ расположеніемъ духа, или такой, которой подъ вліяніемъ сильнаго душевнаго возбужденія, вообразилъ то, что было его страстнымъ желаніемъ, какъ это встрѣчается въ тысячахъ случаевъ, или же, что гораздо вѣроятнѣе, это былъ такой человѣкъ, который желалъ привести въ удивленіе толпу подобнымъ мороченіемъ и другимъ шутамъ дать поводъ къ подобному же обману легковѣрныхъ. Во время своей казни Іисусъ видимъ былъ всѣми, а по воскресеніи—только одною. А должно быть иначе, думаетъ Цельсъ. Если бы Онъ дѣйствительно желалъ показать міру свою силу и доказать свое божество, то Онъ долженъ бы былъ явиться прежде всего своимъ врагамъ, судѣ, который осудилъ Его, вообще показаться всѣмъ... Цельсъ, наконецъ, не оставляетъ безъ вниманія и мнимыхъ евангельскихъ противорѣчій въ рассказѣ объ этомъ событіи. Именно онъ указываетъ на то, что при гробѣ Іисуса явился одинъ ангелъ, какъ передаютъ нѣкоторые, или два, какъ повѣствуютъ другіе,—возвѣстить же

намъ, что Онъ воскресъ. Ибо, по всей вѣроятности, какъ острить Цельсъ—Сынъ Божій не могъ самъ открыть гроба, а нуждался въ другомъ, который бы отвалилъ камень.

Мы остановились на воззрѣнiяхъ Цельса, быть можетъ, болѣе, чѣмъ слѣдовало бы. Но для насъ важно здѣсь показать, съ какимъ недюжиннымъ противникомъ приходилось имѣть дѣло тогдашнимъ апологетамъ христіанства. Какъ мы сказали, его возраженiя нерѣдко почти съ буквальною точностію повторяются еще и въ настоящее время. И дѣйствительно у него можно находить прототипъ всѣхъ враждебныхъ христіанству раціоналистическихъ направленiй новѣйшаго времени. Здѣсь можно указать и зерно для раціоналистической гипотезы обмана и фокусничества въ объясненіе евангельскихъ чудесъ; здѣсь начало и другой раціоналистической гипотезы—визіонервнаго состоянiя апостоловъ; здѣсь теорiя заимствованiя христіанскаго ученiя изъ языческой философіи и языческихъ религiй; здѣсь можетъ искать для себя опоры мнѣшеская теорiя Штрауса и его способъ отыскиванiя противорѣчiй въ евангельскихъ повѣствованiяхъ; здѣсь мы видимъ и автономную мораль Канта; воззрѣнiя Цельса не чужды и взглядамъ англійскаго деизма; матеріалисты, какъ Бюхнеръ и ему подобные, въ лицѣ этого противника христіанскаго ученiя могутъ найти надежнаго союзника для своихъ возраженiй противъ библейскаго повѣствованiя о сотворенiи міра, потопѣ, вавилонскомъ столпотворенiи; встрѣчаемое у Цельса отрицаніе существеннаго различiя между человѣкомъ и животнымъ не можетъ быть неприятымъ для нашихъ дарвинистовъ и эволюціонистовъ; наши спириты сойдутся съ Цельсомъ въ ученiи о безсмертiи души и явленiяхъ воскресшаго Спасителя. Почитателямъ Ренана будетъ прiятно встрѣтить здѣсь *femme hallucinée!* и т. д., и т. д. Но насколько вѣрны сужденiя Цельса, объ этомъ мы узнаемъ еще впереди, когда будемъ говорить объ апологетической дѣятельности великаго Оригена. Теперь же хотя кратко познакомимся еще съ остальными литературными противниками христіанства, дѣйствовавшими въ эту эпоху.

Профессоръ богословія, *Прот. Т. Буткевичъ.*

(Продолженіе будетъ).

Святоотеческое воззрѣніе на значеніе научнаго и философскаго образованія и на отношеніе вѣры къ знанію.

(Продолженіе *).

Ч А С Т Ъ I I.

Взглядъ отцевъ и учителей Церкви IV—V вв. на образованіе и отношеніе вѣры къ знанію.

Предварительныя замѣчанія.

Характеристика періода. Различіе обстоятельствъ, при которыхъ вопросъ о значеніи образованія рѣшался въ IV—V вв., отъ обстоятельствъ, при которыхъ онъ рѣшался во II—III вв., влиявшее на такое, а не иное рѣшеніе вопроса объ образованіи. Авторитетъ отцевъ IV—V вв. Дѣленіе II части сочиненія на главы и его основанія.

Съ IV вѣка для христіанства, три вѣка ведшаго предъ этимъ неустанную борьбу со всѣмъ не-христіанскимъ, наступили счастливыя времена. Поэтому и христіанская Церковь, пользуясь, какъ господствующая въ римскомъ государствѣ, полнымъ спокойствіемъ и свободой, начала теперь, со времени Константина Великаго, быстро и успѣшно развивать свои учрежденія, раскрывать и распространять свое ученіе, развивать и высказывать свои взгляды и рѣшеніе по все возможнымъ вопросамъ. Обратила она свое вниманіе и въ лицѣ своихъ лучшихъ великихъ учителей и святителей произнесла свой авторитетный приговоръ и по вопросу о значеніи научнаго и философскаго образованія и отношенія вѣры къ знанію. Этотъ приговоръ какъ по обстоятельствамъ, при которыхъ онъ высказанъ, такъ и по своему характеру много разнится отъ приговора писате-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1898 г., № 21.

лей II—III вв. и отъ обстоятельствъ, при которыхъ онъ выраженъ. Писатели II—III вв. высказывали свой взглядъ на образование и отношеніе вѣры къ знанію въ періодъ борьбы съ язычествомъ. Родившись отъ языческихъ родителей и получивъ языческое образование, вынужденные къ тому же защищаться предъ языческими властями, философами и народомъ, успѣхъ каковой защиты много зависѣлъ отъ знанія языческихъ наукъ, нѣкоторые изъ отцевъ и учителей Царства II—III вв., естественно, склонялись на сторону языческаго образованія и давали о немъ въ своихъ сочиненіяхъ самыя лестныя отзывы. Но другіе, увлекаясь борьбою съ язычествомъ, не успѣли во время оставившись въ своей критикѣ язычества и отрицали какъ его, такъ и созданное имъ образованіе, считая послѣднее не только бесполезнымъ для христіанъ, но иногда и прямо таки вреднымъ. Такая двойственность во взглядахъ на образованіе янечется, какъ мы видѣли, чрезъ всѣ три первые вѣка, въ которые, слѣдовательно, не только не были выработаны христіанскими писателями собственные методы преподаванія наукъ, но, собственно говоря, не былъ рѣшенъ окончательно и вопросъ о значеніи образованія. Не въ такое положеніе сталъ вопросъ объ образованіи въ половинѣ IV вѣка. Онъ подвергся теперь рѣшенію лицъ, родившихся и воспитавшихся въ христіанскихъ семьяхъ, онъ рѣшался теперь въ такое время, когда борьба съ язычествомъ, для успѣха которой могло бы понадобится образованіе, уже почти не существовало. Въ виду этого теперь могло быть лишь одно рѣшеніе этого вопроса: языческое образованіе или совмѣстимо съ христіанствомъ или же несовмѣстимо. Такъ въ дѣйствительности и было. Отцы Церкви IV—V вв. единодушно произнесли первый—положительный приговоръ. Это объясняется преимущественно тѣмъ, что юное христіанское общество, получившее въ IV—V вв., благодаря своему новому положенію, возможность развернуться во всей широтѣ своихъ могучихъ силъ, съ особенною силою и ясностію сознавало, что оно побѣдитъ весь міръ, но что господствовать надъ нимъ оно можетъ не иначе, какъ только заставивъ служить своимъ дѣламъ всѣ силы духовной природы человѣка. Поэтому все то, что умозрѣніе выработало самаго глубокаго и

возвышеннаго въ области метафизики, все, что здравый практический смысл нашелъ вѣрнаго и животворнаго въ морали, оно старается теперь собрать, усвоить, освѣтить своимъ свѣтомъ, употребить исключительно для своихъ цѣлей. Словомъ, классическія науки, литература и философія, хотя уже нѣсколько въ иномъ, очищенномъ отъ наслоеній языческаго политеизма, видѣ, теперь нашли себѣ новыхъ усердныхъ почитателей въ лицѣ христіанъ, которые, поѣтому, конечно, и на вопросъ о значеніи образованія для христіанъ могли дать отвѣтъ только утвердительный. Величайшіе отцы и учителя Церкви восточной и западной, истинные столпы ея, жившіе именно въ это время, такъ же получили образованіе въ лучшихъ языческихъ школахъ своего времени, ознакомились тамъ со всею широтою классической науки и литературы и, овладѣвъ тамъ всѣми средствами современнаго образованія, явились замѣчательнѣйшими учеными и мыслителями своей эпохи и, конечно, скорѣе всѣхъ другихъ своихъ современниковъ могли понять всю пользу образованія. Ихъ-то совокупными усилиями мало по малу выяснилась и христіанская истина, освобожденная ими отъ всякой чуждой примѣси, а равно и вопросъ о значеніи образованія. Первымъ соборамъ ничего не оставалось дѣлать другого, какъ только, вооружившись евангельскимъ и апостольскимъ преданіемъ, освятить своимъ авторитетомъ послѣдніе выводы, какіе добыты были этимъ безпримѣрнымъ и величественнымъ движеніемъ христіанской мысли, совершеннымъ отцами Церкви IV—V вв. подъ влияніемъ философіи. Въ виду такого великаго значенія этихъ отцевъ и учителей Церкви, ихъ собственный примѣръ въ изученіи классической литературы и ихъ рѣшительный голосъ въ пользу изученія греческаго образованія должны имѣть рѣшающее значеніе въ вопросѣ о томъ, совмѣстно ли съ христіанствомъ и полезно ли классическое образованіе, тѣмъ болѣе, что многіе изъ нихъ принадлежатъ къ числу наиболѣе чтимыхъ церковію святыхъ, почему ихъ голосъ—голосъ самой каеволической церкви.

Въ дальнѣйшемъ своемъ изложеніи мы и постараемся показать, что они дѣйствительно совѣтовали христіанамъ усердно изучать классическую литературу, науки и философію. Такіе совѣты оста-

вили намъ изъ восточныхъ отцевъ свв. Аѳанасій Великій, Василій Великій, Григорій Богословъ, Григорій Нисскій, Амфилохій Иконійскій и Іоаннъ Златоустъ, а изъ западныхъ—св. Амвросій Медиоланскій, бл. Іеронимъ и бл. Августинъ. Изъ отцевъ восточныхъ двое, а именно: Василій Великій и Григорій Богословъ оставили намъ очень подробныя и почти одинаковыя разсужденія о значеніи образованія; Григорій Нисскій и Амфилохій Иконійскій—лишь очень немногія, хотя и согласныя со взглядомъ Василія Великаго и Григорія Богослова, замѣчанія объ этомъ предметѣ; Іоаннъ Златоустъ—подробныя разсужденія, но согласныя со взглядомъ Василія Великаго и Григорія Богослова лишь въ общемъ, въ частностяхъ же—и нѣкоторыя новыя, какъ бы дополняющія взглядъ ихъ, замѣчанія; наконецъ, Аѳанасій Великій почти не оставилъ разсужденій о значеніи образованія, но за то представилъ замѣчательный обращикъ соединенія вѣры съ знаніемъ, замѣчательную богословскую систему. Въ виду такого замѣчательнаго согласія, какъ бы взаимно-дополняющихъ одно другое, возрѣнній восточныхъ отцевъ церкви на образованіе и отношеніе вѣры къ знанію, а съ другой стороны—въ цѣляхъ избѣжанія скучныхъ повтореній, намъ и представляется наиболѣе удобнымъ изложить взглядъ всѣхъ этихъ отцевъ на образованіе совмѣстно, въ одной главѣ. А такъ какъ со взглядомъ восточныхъ отцевъ на образованіе въ общемъ совершенно согласенъ взглядъ и отцевъ западныхъ, то мы могли бы и его изложить въ той же главѣ, совмѣстно со взглядомъ отцевъ восточныхъ; но, во избѣжаніе, такъ сказать, переполненности матеріаломъ этой главы и въ видахъ наибольшей рельефности въ изображеніи взглядовъ отцевъ восточныхъ и западныхъ, мы предпочитаемъ послѣдніе изложить отдѣльно отъ первыхъ. Послѣ всѣхъ этихъ предварительныхъ замѣчаній перейдемъ къ изложенію самыхъ взглядовъ восточныхъ отцевъ на образованіе.

ГЛАВА I.

Взглядъ восточныхъ отцевъ IV—V вв. на образованіе и отношеніе между вѣрой и знаніемъ.

Общій взглядъ отцевъ IV—V вв. на образованіе, какъ высшее благо и украшеніе чело­вѣка. Вытекавшія отсюда заботы отцевъ о своемъ образованіи и распро-

страненіи его среди другихъ. Высокій взглядъ на происхожденіе образованія. Защита его совмѣстности съ христіанствомъ. Общій взглядъ на значеніе научнаго образованія: а) для человѣка вообще, б) христіанина (собственно христіанскаго ученія) и в) служителя церкви въ частности. Частное значеніе различныхъ наукъ въ отдаленности и правила ихъ изученія, способствующія дѣйствительной пользѣ наукъ. Значеніе особенно философіи въ христіанской наукѣ, вытекающее изъ ученія отцевъ объ отношеніи между вѣрой и знаніемъ. Органы познанія— разумъ и чувство. Ихъ различіе. Границы знанія естественнаго. Роль разума въ области откровенныхъ истинъ. Взглядъ отцевъ на значеніе психологіи, логики и метафизики въ христіанской наукѣ. Нѣсколько ирриформъ, доказывающихъ гармонію вѣры и знанія въ святоотеческомъ ученіи. Заключение.

Получивъ прекрасное классическое образованіе, восточные отцы IV—V вв. были краснорѣчивѣйшими его защитниками. Они считали его самымъ высшимъ украшеніемъ человѣка, лучшимъ изъ благъ, которое соединяло ихъ, по собственному признанію, узами дружбы на всю жизнь и для полученія котораго они и сами не щадили никакихъ трудовъ и другихъ давали всѣ возможные средства. „Полагаю“, говоритъ св. Григорій Богословъ въ своемъ похвальномъ словѣ Василию Великому, „что всякій имѣющій умъ признаетъ первымъ для насъ благомъ ученость, и не только сію благороднѣйшую и нашу ученость, которая, презирая всѣ украшения и плодovitость рѣчи, емлется за единое спасеніе и за красоту умосозерцаемую, но и ученость внѣшнюю, которою многіе изъ христіанъ, по худому разумѣнію, гнушаются, какъ злохудожною, опасною и удаляющею отъ Бога“¹⁾. Что касается самаго св. Григорія Богослова, то пламенною любовію къ наукѣ онъ отличался еще съ ранней юности. „Еще не опушились мои ланиты“, говоритъ онъ, но мною владѣла (уже) какая-то пламенная любовь къ наукамъ. И не совсѣмъ чистыя ученія старался я придать въ помощь ученіямъ истиннымъ“²⁾. „Одна слава была для меня пріятна—пріобрѣсть познанія, какія собрали Востокъ и Западъ и краса Эллады—Аѳины; надъ симъ трудился я много и долгое время“³⁾. „И я не порицаю себя за труды на сушѣ и на морѣ, которые доставили мнѣ сіе богатство. О когда бы я и всякій мой другъ могли владѣть силою слова!

1) Твор. Григор. Богосл. ч. 4, Москва 1844 г., Слово 43, стр. 63.

2) Ibid. ч. 6, Москва, 1848 г., Стихотвореніе о своей жизни, стр. 9.

3) Ibid. ч. 5, Москва, 1847 г., стр. 256—257.

Вотъ первое, что возлюбилъ я, и люблю послѣ первѣйшаго, т. е. Божественнаго и тѣхъ надеждъ, которыя выше всего видимаго¹⁾. Хотя уже изъ приведенныхъ словъ св. Григорія Богослова видно, какъ высоко цѣнилъ онъ образованіе, но мы не въ сплахъ отказать себѣ въ удовольствіи привести еще и слѣдующія прекрасныя слова, влагаемая этимъ св. отцемъ въ уста мальчика Никовула и его отца: „Не желаю я“, говоритъ первый, „ни золота, ни серебра, ни шелковыхъ нитей, ни блеска переливающегося внутри драгоценныхъ камней, ни большого участка доброкласной земли, волнуемой подобно равнинамъ Египта, ни множества рабовъ, ни четвероногихъ. Другимъ предоставляю заботиться о знатномъ супружествѣ..., другіе пусть домогаются престола... Въ замѣнъ всего желаю теперь, родитель, одного, именно быть сильнымъ въ словѣ. Прекрасна пламенная сила краснорѣчія въ рѣчахъ народныхъ, судебныхъ и похвальныхъ; но прекрасно также имѣть умъ обогащенный исторіею... не маловажна и грамматика... состязанія логическаго искусства“... и т. д.²⁾. „Желая быть сильнымъ въ словѣ“, отвѣчаетъ сыну отецъ, „желаешь ты, сынъ мой, прекраснаго... Конечно, въ этой жизни для меня самое главное—слово, это для обладающаго симъ даромъ нерасхищаемое богатство, некрадомое, доброе стяжаніе... Быть сильнымъ въ словѣ—и живущему одиноко не скудная жизнь, и домогающемуся знаменитости—славный вѣнецъ...,—врачество отъ страстей... О даръ слова, чтобы восхвалить тебя, потребенъ особенный даръ!“³⁾ и проч. Отзываясь такъ восторженно объ образованіи и отдѣльныхъ наукахъ, свв. отцы старались разлить ихъ свѣтъ и среди своихъ пасомыхъ. Съ этою цѣлію нѣкоторые изъ отцевъ, особенно свв. Василій Великій и Григорій Богословъ, посылали молодыхъ людей въ центры тогдашней образованности, давали имъ рекомендательныя письма къ наставникамъ, одаряли послѣднихъ, и вообще дѣлали все, чтобъ сдѣлать извѣстныхъ имъ молодыхъ людей классически образованными. „Стыжусь“, пишетъ напр., св. Василій Великій въ одномъ письмѣ къ Ливанію, „что пред-

1) Ibid ч. I, 1-е слово на Юліана, стр. 155—156.

2) Ibid. ч. 5, Отъ Никовула сына къ отцу, стр. 273—274 и слѣд.

3) Ibid, стр. 280—291.

ставляю тебѣ каппадокіанъ по одиночкѣ, а не могу убѣдить всѣхъ возрастныхъ, чтобы занялись словесностію и науками, и въ этомъ занятіи избрали наставникомъ тебя. Но поелику и невозможно достигнуть, чтобы всѣ за одинъ разъ избрали, что для нихъ самихъ хорошо, то посылаю къ тебѣ, кого только уговорю“¹⁾. Когда возмущенія арианъ произвели большіе беспорядки въ Кесаріи и тамъ почувствовался, наконецъ, упадокъ учености, св. Василій сильно сокрушался и горько жаловался на это. „Подлинно, намъ нуженъ Симонидъ“, говорилъ онъ, „или другой подобный стихотворецъ, умѣющій трогательно оплакивать бѣдствія. Но что говорю: Симонидъ? Надлежало бы сказать, чтобы Эсхилъ, или другой кто подобный ему, живо изображающій великость несчастія, сталъ волегласно сѣтовать. Прекратились уже у насъ эти собранія, и рѣчи, и сходбища на площади мужей ученыхъ, и все, что дѣлало прежде городъ нашъ именитымъ“²⁾. Изъ приведеннымъ мѣстъ видно какъ высоко вообще цѣнили свв. отцы образованіе, если не щадили трудовъ для его полученія и распространенія.

Перехода теперь къ наиболѣе подробному изложенію ихъ взглядовъ на образованіе, мы, прежде всего, не можемъ не отмѣтить ихъ прекраснаго взгляда на самое происхожденіе различныхъ открытій, изобрѣтеній и учрежденій, искусствъ и наукъ. Свв. отцы производятъ ихъ не отъ злыхъ духовъ, какъ Тертуліанъ, а отъ божественнаго Провидѣнія, которое само непосредственно избираетъ въ человѣческомъ родѣ ихъ первыхъ виновниковъ. „Наше разсужденіе таково“, писалъ св. Григорій Богословъ, защищая общечеловѣческое значеніе наукъ и искусствъ предъ Юліаномъ, что „и языкъ, и всякое искусство, или полезное учрежденіе, какъ бы ты себѣ ни представилъ, принадлежать не однимъ изобрѣтателямъ, а всѣмъ, ими пользующимся; и какъ въ искусной музыкальной гармоніи одна струна издаетъ тотъ звукъ, другая другой, высокій или низкій, но все устроится однимъ искуснымъ начальникомъ хора и составляетъ одну прекрасную гармонію; такъ и здѣсь высо-

¹⁾ Творен. Василія Великаго ч. 7, Москва, 1848 г., письмо къ Ливанію, стр. 334;—Срав. стр. 335, 340, 336.

²⁾ Творен. Василія Великаго ч. 6, стр. 188.

чайшій Художникъ и зиждитель—Слово, хотя избралъ различныхъ изобрѣтателей различныхъ полезныхъ учреждений и искусствъ, но все предложилъ всѣмъ, кто хочетъ, дабы соединить насъ узами взаимнаго общенія и человѣколюбія, и украсить жизнь нашу кротостію. Какъ же ты говоришь, что греческая образованность твоя“¹⁾? „Желая быть сильнымъ въ словѣ“, говоритъ св. Григорій въ другомъ мѣстѣ отъ имени Никовула—отца, „желаешь ты, сынъ мой, прекраснаго. И самъ я услаждаю слово, какое Царь Христосъ далъ людямъ, какъ свѣтъ жмзни, какъ преимущественный изъ даровъ, ниспосланныхъ намъ съ небснаго круга, потому что и Самъ Онъ, превозносимый многими именованиями, ни однимъ не благоугождается столько, сколько наименованіемъ: Слово“²⁾. Считаая, такимъ образомъ, виновникомъ наукъ и искусствъ и вообще образованности то же божественное Слово, Которое произвело и христіанство, свв. отцы, понятно, и на вопросъ, совмѣстимо ли образованіе съ христіанствомъ, могли дать лишь отвѣтъ утвердительный.

Такой отвѣтъ мы, дѣйствительно, и находимъ у св. Григорія Богослова. Какъ мы уже могли видѣть, враги образованія, доказывая его несомѣстимость съ христіанствомъ, ссылались, съ одной стороны, на самое христіанство, полагающее, будто бы, всю мудрость въ простой вѣрѣ, съ другой и главное—на то, что тогдашнее образованіе насквозь было проникнуто политеизмомъ, и потому, будто бы, должно принадлежать язычникамъ, а не христіанамъ. Эти же доводы несомѣстимости образованія съ христіанствомъ были указаны и Юліаномъ, и въ ихъ же опроверженіе св. Григорій писалъ свои обличительныя слова. Разбирая первый изъ этихъ доводовъ, св. Григорій утверждаетъ, что христіанская вѣра вовсе не исключаетъ образованія. Вѣдь и у языческихъ философовъ есть принципы, одинаковые съ христіанскимъ принципомъ вѣры,—таково, напр., у пифагорейцевъ ихъ знаменитое положеніе „самъ сказалъ“. Если жъ эти языческіе принципы не являются у нихъ препятствіемъ къ

¹⁾ Творен. Григорія Богослова въ русск. перев., Москва 1843 г., ч. 1-я 1-е обличит. слово на Юліана, стр. 161.

²⁾ Ibid. ч. 5, Москва, 1847 г., отъ Никовула отца къ сыну, стр. 280.

образованію, то, очевидно, то же должно сказать и о христіанскомъ принципѣ вѣры. Не болѣе этого вѣрно, по мнѣнію св. Григорія, и второе основаніе мысли о совмѣстимости языческаго образованія съ христіанствомъ, какъ тѣсно связаннаго съ язычествомъ и потому будто бы принадлежащаго лишь язычникамъ. Въ самомъ дѣлѣ, говорятъ св. отецъ, какъ доказать, что словесныя науки принадлежатъ однимъ язычникамъ ¹⁾? Если онѣ относятся къ языческому вѣрованію, то еще нужно указать, гдѣ и у какихъ жрецовъ предписана греческая образованность и какимъ демонамъ она посвящена. Но этого указать невозможно. Но, если бы это было даже и такъ, то все же нельзя допустить, чтобъ она принадлежала однимъ язычникамъ, такъ какъ она есть такое же общее достояніе, какъ, напр., и различныя животныя, приносимыя въ жертву. Но, бытъ можетъ, скажутъ, что образованность принадлежитъ греческому языку и, слѣдовательно, христіане устраниются отъ нея (отъ языка), какъ наслѣдства отцовъ—язычниковъ? Но 1) отсюда еще не видно, какъ можно связывать такую образованность съ почитаніемъ демоновъ. Вѣдь изъ того, что у однихъ и тѣхъ же людей и языкъ и вѣрованія греческіе, еще не слѣдуетъ, что языкъ принадлежитъ вѣрованію и что за это нужно лишать христіанъ изученія такого языка (образованности). Такое умозаключеніе, выходящее отъ одинаковости подлежащаго при двухъ сказуемыхъ къ связи и самыхъ сказуемыхъ, очевидно, совершенно противно логикѣ, а потому, очевидно, не должно ставить въ связь и языческой образованности съ языческой религіей, а потому не должно вѣсть съ религіей отрицать и образованности ²⁾. 2) Съ другой стороны, если-бъ образованность и принадлежала греческому языку, то отсюда еще нельзя заключать къ принадлежности ея однимъ грекамъ. Вѣдь какъ вообще языкъ и всякое искусство, такъ, въ частности, и языкъ греческій, принадлежатъ не однимъ только изобрѣтателямъ ихъ, но и всѣмъ, пользующимся ими, тѣмъ болѣе, что ни греческая образованность, ни различныя искусства и изобрѣтенія на дѣлѣ—вовсе не греческаго

¹⁾ Григор. Богосл. 1-ое обличительное слово на Юліана, ч. I, стр. 157.

²⁾ Ibid. стр. 159.

происхожденія, а заимствованы отъ другихъ народовъ. Вѣдь греки заимствовали: писменнѣ—отъ финиціанъ, науку чиселъ, мѣры, вѣсы и проч.,—отъ евбеянъ, астрономію—отъ вавилонянъ, геометрію—египтянъ, магно—отъ персовъ. Если жъ это такъ, то, слѣдовательно, всѣ эти науки не принадлежатъ грекамъ, а суть достояніе всѣхъ, а въ такомъ случаѣ и христіане, пользуясь ими, очевидно, лишь разумно слѣдуютъ тому всеобщему закону историческаго прогресса, по которому новое развитіе совершается уже на готовой почвѣ культурныхъ результатовъ прошлаго ¹⁾. Этими разсужденіями св. отца блистательно были опровергнуты издавна существовавшія возраженія противъ изученія христіанами языческихъ наукъ и искусствъ и превосходно была доказана совиѣстимость образованія съ христіанствомъ.

Но св. же отцы постарались подробно указать и все то значеніе, всю ту пользу, какую могло принести образованіе для человѣка вообще и христіанина въ частности. Вотъ какъ изображаютъ св. отцы пользу образованія для всякаго человѣка; „прекрасна вѣщная сила краснорѣчія въ рѣчахъ народныхъ, судебныхъ и похвальныхъ“, говоритъ, напр., св. Григорій Богословъ въ лицѣ юноши Пилевула; „но прекрасно также имѣть умъ обогащенный исторією, потому что исторія—складчина мудрости, умъ многихъ. Но не маловажна и грамматика, которая превосходно споспѣшествуетъ благородному языку Элады, сглаживая слово и умягчая варварскіе звуки. Не маловажны и состязанія логическаго искусства, которыя закрываютъ сперва истину, пока, чрезъ возможное превращеніе понятія, не поставятъ ее въ полномъ свѣтѣ. Не маловажна и та наука, посредствомъ которой усовершенствовавшіеся muži образуютъ въ челоѣкѣ добрыя нравы, какъ творецъ, который принимаетъ видъ плетенаго сосуда. Не маловажно и то, что мудрые muži нарицатиъ умомъ, посредствомъ остроумныхъ изысканій, обозрѣвая каждый свою область, открыли въ глубинахъ, и предали книгамъ. Они уразумѣли природу вещей и воздушныхъ, и земныхъ, и морскихъ,

¹⁾ Ibid. стр. 161—162.

и небесныхъ, а оверкъ всего постигли мысль вѣнзреченнаго Бога, постигли, какъ Богъ управляетъ вселенной, къ чему ведетъ ее и какой конецъ положенъ для цѣлаго міра, исполненнаго многихъ красотъ. Они изучили, уразумѣли то, что выше разумѣнія смертныхъ“¹⁾. „Пока ми“, говоритъ и св. Василій Великій „по возрасту, не можемъ изучать глубину смысла ихъ (свящ. писаній), (то) и въ другихъ писаніяхъ, не вовсе отъ нихъ далекихъ, упражняемъ на время духовное око, какъ въ нѣкоторыхъ тѣняхъ и зеркалахъ, подражая упражняющимся въ двѣ ратномъ, которые, приобретаю омытность въ ловкомъ движеніи рукъ и ногъ, выгодами этой игры пользуются въ самыхъ битвахъ“²⁾. „Ежели между (этими) ученіями есть какое взаимное сродство, то повнание ихъ будетъ намъ кстати. Если же нѣтъ сего сродства, то изучать разность ученій, сличая ихъ между собою, не мало служитъ въ подтвержденію лучшаго ученія“³⁾. Черезъ изученіе различныхъ наукъ мы, какъ черезъ гимнастическія упражненія, развиваемъ и изощряемъ свой умъ⁴⁾. Изъ представленныхъ выдержекъ видно, что свв. отцы признавали за образованіемъ и формальное, и матеріальное значеніе: входяція въ его составъ науки, „опосыпствуя благородному, языку Эллады, умягчая варварскіе звуки“ и упражняя умъ—„духовное око“ „составленіями логическаго искусства“, очевидно, содѣйствуютъ какъ приобретенію навыка изящно выражать свои мысли, такъ даже и развитію, усовершенствованію самаго ума. Съ другой стороны, „обогащая умъ исторіей“, этой „складчиной мудрости“, приводя челоуѣка въ уразумѣнію „природы вещей и воздушныхъ, и земныхъ, и морскихъ, и небесныхъ“ и „къ познанію сродства между ученіями“, онѣ, очевидно, обогащаютъ умъ челоуѣка и солидными познаніями. Принимая во вниманіе эти-то качества образованія, св. Василій Великій и замѣчаетъ: „Конечно, собственное превосходство дерева изобиловать зрѣлыми плодами; но оно носить на себѣ и нѣкоторое украшеніе—листы, колеблющіеся

1) Твор. Григ. Бог. ч. 5, отъ Никонула сына къ отцу, стр. 273—274.

2) Твор. Вас. Вел. ч. 4, къ иношамъ о томъ, какъ пользоваться языческими сочиненіями, стр. 346.

3) Ibid. стр. 347.

4) Св. Амфилохія Иконійскаго къ Селевку (въ твор. Григор. Бог. ч. 5, стр. 312).

на вѣтвяхъ: такъ и въ душѣ истина есть преимущественный плодъ, но не лишено пріятности и то, если облечена душа вѣншною мудростію, какъ листьями, которые служатъ покровомъ плоду и производятъ не неприличный видъ“ ¹⁾). Этотъ образъ св. отца даетъ понять, что свѣтское образованіе уже и само по себѣ заслуживаетъ большаго вниманія и похвалы.

Будучи цѣннымъ само по себѣ, образованіе еще болѣе становится такимъ по своему отношенію къ знанію божественному. Здѣсь его потребность обусловливается высотой, глубиною и необъятностію самыхъ предметовъ вѣры. Въ самомъ дѣлѣ, чтобъ вознестись выше всѣхъ чувственныхъ предметовъ, чтобъ стать выше твари и созерцать, наконецъ, Существо простое, неподвижное, неизмѣняемое и полноту всѣхъ совершенствъ въ немъ, сколько нужно навыка отвлекаться и отрѣшаться отъ всего тѣлеснаго, какой зрѣлый, твердый и испытанный нуженъ умъ ²⁾! И, поэтому, какъ, если не съ самыми грубыми, невѣжественными и даже срамными понятіями приметъ высокіе вопросы „О рожденіи Бога, о сотвореніи, о Богѣ изъ несущихъ, о сѣченіи, дѣленіи и разрѣшеніи“ тотъ, кто не утончилъ и не облагородилъ своихъ стремленій, кто не можетъ представить ничего выше тѣлеснаго ³⁾? Вѣдь „Мудрость выше всѣхъ искусствъ. Но и для пляски и игры на свирѣли есть науки, и имъ учатся, и на то нужны время, непрерывные труды и усилія... А мудрость, которая все превосходитъ и заключаетъ въ себѣ всѣ блага въ совокупности, ужели почтемъ для себя столь легкимъ и незатруднительнымъ дѣломъ, что всякому стоитъ только захотѣть, и будетъ мудрымъ? Большое невѣжество такъ думать“ ⁴⁾! Если для чего другого, то, конечно, тѣмъ болѣе для усвоенія мудрости нужны предварительныя упражненія, предварительная подготовка. Таковую-то приготовительную ступень, ведущую въ храмъ божественной истины, и составляютъ науки, входящія въ курсъ общаго образованія. Въ ту жизнь, къ которой долженъ стремиться

¹⁾ Твор. Вас. Вел. ч. 4, стр. 347.

²⁾ Твор. Вас. Вел. ч. 4, О вѣрѣ, стр. 259.

³⁾ Твор. Григор. Богосл. ч. 3, О Богословіи слово 1-е, стр. 11.

⁴⁾ Твор. Григор. Богосл. ч. 1, 1844 г., стр. 47—48.

каждый христіанинъ, говорить св. Василій Великій, „вводятъ насъ, конечно, Священные Писанія..., но пока, по возрасту, не можетъ изучать глубину смысла ихъ, мы и въ другихъ писаніяхъ, не вовсе отъ нихъ далекихъ, упражняемъ на время духовное око, какъ въ нѣкоторыхъ тѣняхъ и зеркалахъ, подражая упражняющимся въ дѣлѣ ратномъ, которые, приобретающа опытность въ ловкомъ движеніи рукъ и ногъ, выгодами этой игры пользуются въ самыхъ битвахъ“. Не опуская изъ виду своей главной цѣли, мы должны сдѣлать все для приготовления къ подвигу, намъ предлежащему, должны „трудиться по мѣрѣ силъ, бесѣдовать и съ стихотворцами, и съ историками, и съ ораторами, и со всякимъ человѣкомъ, отъ кого только можетъ быть какая либо польза къ поспѣванію о душѣ. Красильщики назначенное къ окраскѣ готовятъ сперва особыми способами, и потомъ наводятъ цвѣтъ пурпуровый или другой какой: подобнымъ образомъ и мы, чтобъ добрая слава наша навсегда оставалась неизгладимою, посвятимъ себя предварительному изученію сихъ внѣшнихъ писателей, потомъ уже начнемъ слушать священные и таинственные уроки, и, какъ бы привыкнувъ смотрѣть на солнце въ водѣ, обратимъ, наконецъ, взоры къ самому свѣту“. Такъ поступалъ какъ Моисей, который „сперва упражнялъ умъ египетскими науками, а потомъ приступилъ къ созерцанію Сущаго, такъ и Даніиль, изучавшій сначала халдейскую мудрость и только потомъ ужъ „божественные уроки“¹⁾. „Когда твой умъ“, пишетъ и св. Амелохій Селевку, „какъ на поприщѣ, достаточно извѣдаетъ силы свои въ различныхъ произведеніяхъ словесности; тогда займи его боговдохновенными Писаніями“²⁾. „Изучивъ сіе (курсъ общихъ наукъ), предаю я мысль свою божественнѣйшему Духу“, говоритъ св. Григорій Богословъ въ лицѣ Никовула сына, „буду изыскивать слѣды сокровенныхъ красотъ, непрестанно восходить къ свѣту, и божественныя внушенія прииму мѣриломъ жизни, чтобы и помощникомъ и сопутникомъ и вождемъ имѣя Христа, съ легкими надеждами вознестись мнѣ отсель, сподобиться жизни чистой

1) Твор. Васил. Вел., ч. 4, къ юношамъ о томъ, какъ пользоваться лямченскими сочиненіями, стр. 346—347.

2) Григор. Богосл. ч. 5, къ Селевку, стр. 312.

и непрекращающейся, не издали, какъ бы въ зеркалѣ и въ водѣ, видѣть слабыя изображенія истины, но созерцать чистыми очами самую истину“¹⁾. Мнѣ хотѣлось бы, продолжать Никовуль, поступить такъ, какъ мой великій дѣдъ (Григорій Богословъ), который „последнимъ ключемъ своего ученія содѣлалъ Христа“²⁾. Изъ этихъ мѣстъ видно, что свв. отцы смотрѣли на языческое образованіе, какъ на пропедевтику къ высшимъ богословскимъ занятіямъ, къ ученію Церкви. Будучи предварительной ступеню къ божественному ученію, общее образованіе состоитъ, по взгляду свв. отцевъ, въ служебномъ къ нему отношеніи. „Свѣдѣнія свои въ эллинской словесности“, говорилъ св. Амфилохій, „какъ Судія, который произноситъ приговоръ по закону, покори въ служеніе свободѣ истинныхъ догматовъ и премудрому умозрѣнію Пнеаній. Ибо самая справедливость требуетъ, чтобы духовная мудрость, какъ горная и происшедшая отъ Бога, господствовала надъ ученостію дольнею, какъ надъ служительницею, которая должна не надмеваться напрасно, но приобучаться къ скромному служенію. Ибо дольняя мудрость да будетъ рабою мудрости божественной“³⁾! Поэтому то и св. Григорій Богословъ „всѣ свои познанія, повергнувъ долу, положилъ къ стопамъ Христовымъ; они уступили Слову великаго Бога, которое столько же затмѣваетъ собою всякое извѣтіе и многообразное слово ума человѣческаго, сколько высокошественное солнце затмѣваетъ собою прочія звѣзды“⁴⁾.

Желая еще точнѣе опредѣлить значеніе общаго образованія для христіанской истины, свв. отцы, признавая такимъ значеніемъ формальное значеніе наукъ, указывали на то, что онѣ напр., способствуютъ наиболее вѣрной и надежной защитѣ христіанскаго ученія предъ его учеными врагами. Такъ, по словамъ св. Златоуста, для усиленной борьбы съ врагами христіанину „не дано ничего другого, кромѣ одной только помощи слова“, которую и должно приобрѣтать чрезъ изученіе

¹⁾ Ibid. Письмо Никовула сына къ отцу, стр. 274.

²⁾ Ibid. стр. 275; Срав. твор. Григ. Ниссн., ч. I. О жизни Моисея, стр. 296, Москва, 1861 г.

³⁾ Твор. Григ. Богосл. ч. 5, къ Селевку, стр. 514.

⁴⁾ Ibid. Къ Немесію, стр. 257.

наукъ, и особенно дѣятелики ¹⁾). Съ этой цѣлю—„чтобъ не превозносились ничему не обучавшіеся, „и чтобъ самъ могъ не запутываться въ хитросплетеніяхъ лжеумствованій“, обучался наукамъ, по собственному признанію, и св. Григорій Богословъ ²⁾). Изъ наукъ же, по словамъ Григорія Богослова, извлекается полезное даже для самаго благочестія, т. е., вѣры, такъ какъ, узнавая ихъ недостатки, человекъ доходитъ до знанія совершеннѣйшаго и ихъ же слабостью пользуется для утвержденія своего ученія ³⁾). Такъ, если „между ученіями есть какое взаимное сродство, то познаніе ихъ будетъ кстати. Если же вѣтъ сего сродства, то изучать разность ученій, сличая ихъ между собою, не мало служить къ подтвержденію лучшаго ученія“ ⁴⁾). Наконецъ, изученіе вѣдшей же мудрости содѣйствуетъ и обличенію христіанской истины въ изящную форму, подобно тому, какъ листья служатъ украшеніемъ для дерева ⁵⁾). Такимъ образомъ, изученіе наукъ способствуетъ твердой защитѣ христіанскаго ученія предъ врагами, его прочному раскрытію и утверженію и облеченію въ изящную форму,—въ этомъ ихъ значеніе по отношенію къ христіанскому ученію.

Кромѣ указанныхъ соображеній о значеніи образованія и его отношенія къ уразумѣнію, защитѣ и раскрытію христіанской истины, отцы останавливали свое вниманіе и на другихъ болѣе частныхъ побужденіяхъ къ снисканію свѣтской учености, собственно для людей, готовящихся къ служенію Церкви, и не желали видѣть учителямъ и предстоятелямъ Церкви человекъ, не получившаго общаго образованія. Образование служителей Церкви, по ихъ взглядамъ, способствовало возвышенію авторитета и самой Церкви въ глазахъ общества не только христіанскаго, но и языческаго. Когда предубѣжденные даже противъ Церкви лица видѣли, что и въ христіанской Церкви есть просвѣщенные и краснорѣчивые пастыри, то,

¹⁾ Твор. Иоан. Злат. т. I, кн. II, (СПБ., 1895 г.), О священствѣ, IV, 5, стр. 448.

²⁾ Твор. Григор. Богосл. ч. 6; О своей жизни, стр. 9.

³⁾ Творен. Григор. Богосл. ч. 4, Надгробное слово Василію Велик., стр. 61.

⁴⁾ Творен. Василія Велик. ч. IV, стр. 347.

⁵⁾ Ibid., ч. IV, стр. 347.

естественно, исполнялись къ ней уваженія и уже не могли относиться къ христіанству съ тѣмъ презрѣніемъ, какое слышалось изъ устъ такихъ горделивыхъ образованныхъ язычниковъ, какимъ былъ, напр., Цельсъ. „Отличается ли кто-нибудь (въ Церкви) даромъ краснорѣчія“, говоритъ св. Златоустъ, „они (язычники) хвалятъ не только его, но и всю Церковь. Не говорятъ: такой-то достоинъ удивленія, но: и христіане имѣютъ учителя достойнаго удивленія“¹⁾. Образованіемъ, по взгляду свв. отцевъ, совершенно необходимо служителю Церкви и при управленіи имъ его многотрудныхъ обязанностей, напр. при защитѣ христіанскихъ интересовъ отъ враговъ, при разъясненіи разныхъ недоумѣній, распространеній и укореніи истины въ сердцахъ пасомыхъ и вообще при выполненіи пастырской обязанности—учительства. „Городъ Божій“, говоритъ св. Златоустъ о паствѣ служителя Церкви, „когда его отовсюду ограждаетъ вмѣсто стѣнъ прозорливость и благоразуміе пастыря, всѣ покушенія враговъ обращаетъ къ ихъ стыду и посмѣянію, а живущіе внутри города остаются невредимыми“...²⁾. Но эти прозорливость и благоразуміе пастыря, по мнѣнію св. отца, зависятъ отъ обладанія искусствомъ діалектики, гибкимъ и изворотливымъ словомъ: отсюда жъ пастырю взять это искусство, если онъ не получитъ его чрезъ общее образованіе?³⁾. Не менѣ этого необходимо образованіе для пастыря и при выполненіи имъ другихъ обязанностей пастырскаго учительства. „Для меня“, говоритъ св. Григорій Богословъ, „кажется не простымъ и не малаго духа требующимъ дѣломъ—каждому *дать во время житолѣтія* (Лук. 12, 42) слова, и съ разсужденіемъ вести домостроительство истины нашихъ догматовъ, т. е. нашего любомудраго ученія о мірахъ или мірѣ, о веществѣ, о душѣ, объ умѣ и умныхъ существахъ, какъ добрыхъ такъ и злыхъ, о промыслѣ“⁴⁾ и т. д. Человѣку, не владѣющему средствами образованія, трудно не преткнуться, при уясненіи и изложеніи такого высокаго ученія, „ибо если умъ не просвѣщенъ, или слово слабо, или слухъ не очищенъ и потому не

1) 81 бес. на 1 Кор. твореній ч. II, стр. 178, Изд. 1858 г.

2) О священствѣ, IV, 4, стр. 446. ... 3) Ibid. IV, 5, стр. 447—448.

4) Слово 3-е О бѣгствѣ, Твор. Григор. Бог. ч. I, стр. 37.

вмѣщаетъ слова; отъ одной изъ сихъ причинъ такъ же, какъ и отъ всѣхъ, необходимо хранилъ истину¹⁾). Вмѣстѣ съ тѣмъ у пастыря, церкви предъ глазами людей различныхъ нравовъ и умовъ, требующіе его наставленія, и ему необходимо приобрести многостороннія и разнообразныя свѣдѣнія, чтобы умѣть управиться со всеми и быть способнымъ къ полезной со всякимъ бесѣдѣ; тѣмъ болѣе, что часто къ нему обращаются не младенцы, требующіе млека, а люди, живущіе нужду *отъ премудрости; проповѣдуемой между совершенными* (I Кор. 2, 6). Для всего этого требуется образованность; приобретаемая непрерывными трудами и усиліями. Поэтому-то святой отецъ и скорбѣлъ такъ глубоко о томъ вѣдугѣ, который онъ замѣчалъ у многихъ изъ своихъ современниковъ; и который состоялъ въ томъ; что люди невѣжественные брались и получали право учить другихъ, не чувствуя собственнаго невѣжества: „если какой вѣдугъ, то себѣ имено достоинъ слезъ и рыданія“²⁾, не разъ заявлялъ онъ. Свв. отцы считали настолько важной для пастыря церкви, вырабатываемую образованіемъ, способность защищать и хорошо излагать христіанское ученіе, что безъ этой способности воспрещали принимать на себя и обязанность учительства: „кто не умѣетъ бороться со врагами“, говорилъ св. Іованъ Златоустъ; „*и мнѣнне всякъ разумъ отъ послушаніе Христово, и пвнзлагать мудрованія* (I Кор. 10; 5); кто не знаетъ, какъ нужно учить здравому ученію, тотъ да будетъ далекъ отъ учительскаго престола“³⁾.

Придавая такое важное значеніе образованію какъ вообще для человѣка, такъ, въ частности, для христіанина и особенно служителя церкви, свв. отцы постарались раскрыть и пользу каждой науки въ отдѣльности, а также и то, какъ должно изучать различныя науки, чтобы онѣ принесли дѣйствительную пользу. Твердо убѣжденные въ томъ, что языческое образованіе — вещь обоюдоострал, могущая принести при неправильномъ веденіи дѣла вмѣсто пользы и вредъ, свв. отцы начертали

1) Ibid. стр. 40.

2) Ibid. стр. 43—44, 46—48; Свв. Григор. Нисск. Слово о Вожествѣ Сына и Духа, Твор. Григор. Нисск. ч. IV, стр. 376.

3) 2 бесѣда на послан. къ Титу, стр. 25; СПб., 1859 г.

слѣдующія правила для руководства христіанскихъ юношей при усвоеніи ими языческихъ наукъ. Прежде всего, по взгляду отцевъ, нужно было каждому ясно сознать цѣль всѣхъ своихъ стремленій; всей христіанской жизни и сообразно съ этой цѣлью вести самое дѣло ученія. Въ самомъ дѣлѣ, „если корабль не безразсудно отдается вѣтрамъ, но направляетъ ладію въ безопасное мѣсто, и стрѣлокъ бросаетъ стрѣлу въ цѣль, и мѣдники и лавники стремятся къ концу... и у ремесленниковъ работа ихъ имѣетъ какую-нибудь цѣль“; то неужели мы—учащіеся должны оставаться ниже этихъ рабочихъ, и, не имѣя въ виду ясно сознанный цѣли, будемъ, подобно неоснащеннымъ кораблямъ, безъ цѣли носиться туда и сюда по жизни ¹⁾? Конечно, нѣтъ. У насъ есть опредѣленная цѣль всѣхъ нашихъ стремленій и заглавіе это—попеченіе о душѣ. Къ этой-то цѣли должны быть направлены, въ частности, и наши умственные исканія и работы; чрезъ нихъ мы должны „доставлять душѣ все лучшее, любуемодіемъ, какъ отъ темницы, освобождая ее отъ общенія съ тѣлесными страстями; а имѣть и тѣло содѣлывая неодолимымъ для страстей“ ²⁾. Имѣя же и всегда твердо сознавая эту цѣль, мы, конечно, и при изученіи наукъ, не должны „однажды навсегда предавъ снѣгъ мужамъ (учителямъ) кормило корабля (т. е., руководство въ наукахъ); слѣдовать за ними, куда ни поведутъ, но, заимствуя у нихъ все, что есть полезнаго“, должны „умѣть иное и отбросить“ ³⁾. Вѣдь, если мы и въ пищѣ отвергаемъ вредное, то тѣмъ болѣе должны поступать такъ въ наукахъ—этой пищѣ самой души нашей, а не должны нагружать душу всегъ безъ разбора ⁴⁾. Въ эоюгъ отношеніи мы должны подражать мудрымъ пчеламъ. Какъ оны не на всѣ цвѣты садятся безъ разбору, да и съ тѣмъ цвѣтовъ, на которые садятся, уносятъ лишь пригодное для ихъ дѣли, оставляя прочее негронутымъ; такъ и мы должны брать изъ языческихъ книгъ только то, что намъ свойственно и сродно съ истиной, прохода мимо остального. „И

1) Твор. Вас. Вел. ч. IV. Къ юношамъ..., стр. 356.

2) Ibid. стр. 359.

3) Ibid. стр. 345; Срав. Амфи. къ Селеву въ Твор. Григ. Богосл. ч. V, стр. 307.

4) Твор. Вас. Вел. ч. IV, Къ юношамъ..., стр. 356.

какъ, срывая цвѣты съ розоваго куста, избѣгаемъ шиновъ, такъ и въ языческихъ сочиненіяхъ, воспользовавшись полезнымъ, будемъ остерегаться вреднаго¹⁾, замѣтвша наследованія и умозрѣнія, отринемъ „все то, что ведетъ къ демонизму къ заблужденію и въ глубину погибели“²⁾. Однако не слѣдуетъ оставлять вовсе безъ вниманія и того, что не годно для христіанина, — и изъ этого слѣдуетъ извлекать пользу. Извлекать полезное для христіанской религіи изъ самыхъ заблужденій совершенно возможно; нужно только, видя „худшее“ (языческія заблужденія), тѣмъ съ большимъ рвеніемъ отдавать предпочтеніе „лучшему“ (христіанству) и такимъ образомъ „немошь обращать въ твердость христіанскаго ученія“³⁾. Таковы общія правила, которыми христіанскіе юноши должны, по взгляду отцевъ, руководиться при занятіи науками въ языческихъ школахъ. Помимо этихъ общихъ правилъ свв. отцы даютъ и частныя совѣты относительно изученія каждой науки въ отдѣльности. Такъ, при изученіи словесности или литературы свв. отцы совѣтовали останавливаться не на всѣхъ произведеніяхъ подрядъ, а только на лучшихъ. Встрѣчая рассказы о дѣлахъ добрыхъ мужей и ихъ изреченіяхъ, нужно стараться возбуждать въ себѣ любовь къ нимъ, соревновать и подражать имъ; встрѣчаясь же съ рѣчью поетовъ о людяхъ злого нрава, нужно давать себѣ зарокъ избѣгать подражанія имъ, какъ бы затыкать уши, какъ дѣлалъ это Одиссей; чтобы предохранить себя отъ пѣсенъ сиренъ. Нужно отдавать дань уваженія изяществу и красотѣ языка поэтическихъ произведеній, но нельзя любить ихъ творцовъ, когда они злословятъ, насмѣхаются представляють влюбленныхъ и усмѣхающихся, или когда полагають счастье въ роскошномъ столѣ и сладострастныхъ пѣсняхъ. Особенно жъ не слѣдуетъ обращать вниманія на то, что поэты рассказываютъ противонавственнаго о борьбѣ боговъ между собой, о ихъ прелюбодѣваніяхъ, любовныхъ положе-

1) Ibid. стр. 349; Срав. Амил. къ Салевку въ твор. Григ. Бог. V, стр. 307, а также Григ. Нисск. похвал. Слово св. Ефрему въ твор. Григ. Нис. ч. VIII, стр. 268—269.

2) Твор. Григ. Бог. ч. IV, стр. 64, надгроб. слово Василію Великому.

3) Ibid.

ченіяхъ и явныхъ студодѣаніяхъ: вѣдь у поетовъ нерѣдко можно встрѣтить въ этомъ отношеніи рассказы о такихъ дѣлахъ, которыя „и о скотахъ безъ стыда не стали бы рассказывать иной“¹⁾). Въ связи съ ученіемъ словесности въ современныхъ отцамъ языческихъ школахъ находилось изученіе краснорѣчія или ораторскаго искусства, которое называлось разными именами: софистикой, риторикой, діалектикой. Эту науку, по взгляду отцевъ, должно изучать не за тѣмъ, чтобы блистать пышными фразами, а за тѣмъ, чтобы, сравнявшись въ краснорѣчіи съ лучшими риторамъ, лишиться язычниковъ возможности квалиться своимъ превосходствомъ предъ христіанами²⁾). Поэтому-то отцы и сами осмѣивали и порицали все, что въ этомъ искусствѣ не имѣло значенія для достиженія этой цѣли. Такъ, они прямо заявляли, что „нравами не хотятъ походить на риторовъ“³⁾), называли риторовъ „галками, состязующимися между собой о первенствѣ“, возставали противъ обычая говорить рѣчи „за“ и „противъ“ воображаемыхъ обвиняемыхъ въ какомъ-либо преступленіи⁴⁾) и т. п. По ихъ мнѣнію, всегдашнимъ правиломъ христіанина при изученіи краснорѣчія должно быть—не подражать ораторамъ въ искусствѣ лгать, ибо ни въ судахъ, ни въ другихъ дѣлахъ неприлична ложь намъ, избравшимъ прямой и истинный путь жизни, намъ, которымъ предписано закономъ даже и не судиться“⁵⁾). Что касается науки исторической, то свв. отцы совѣтовали смотрѣть на нее, не какъ только на вещь занимательную, написанную „для развлеченія слушателей“⁶⁾), но какъ на полезную науку, какъ на складчину мудрости, умъ многихъ“⁷⁾). Внутренняя христіанскимъ юношамъ относиться къ исторіи критически и оберегать свою душу отъ того, какъ бы занимательный историческій рассказъ не внесъ въ нее чего-либо худого, подобно-тому, какъ

1) Вас. Вел. Къ юношамъ..., Твор. ч. 4, стр. 348, 350—354. Срав. Амфилохъ Селевкы въ Твор. Григ. Богосл. ч. V, стр. 307—308.

2) Григорій Богословъ. О своей жизни, Твор. ч. VI, стр. 9; Срав. Твор. Вас. Вел. ч. II, стр. 128.

3) Надгробное слово Василію, Твор. Григ. Богосл., ч. IV, стр. 78.

4) Письмо къ Евдоксію, Твор. Григ. Богосл. ч. VI, стр. 235—234.

5) Къ юношамъ..., Твор. Вас. Вел. ч. IV, стр. 349. 6) Ibid.

7) Письмо Никомула—сына къ отцу, Твор. Григ. Богосл. ч. V, стр. 274.

инне съ медомъ глотаютъ и ядовитыя вещества ¹⁾), свв. отцы особенно обращали вниманіе молодыхъ людей въ историческихъ произведеніяхъ на примѣры добродѣтели, каковы, напр. поступки: Сократа, который позволилъ бить себя пьяному чело́вѣку и вичѣмъ не отмстилъ ему за это, Перикла, который чело́вѣка, бранившаго его цѣлый день, при наступленіи ночи проводилъ домой съ факеломъ, Александра Македонскаго, который не захотѣлъ и видѣть дочерей Дарія, опасаясь ихъ красоты, Квинія который лишился трехъ талантовъ ради того только, что не захотѣлъ дать клятвы, и т. п. Всѣ эти примѣры, по мнѣнію Васи́лія Великаго, указываютъ на одно съ нашими заповѣдями и знаніе ихъ весьма полезно ²⁾). Отцы совѣтовали изучать также и науки—музыку, астрономию, естественную исторію и медицину. Приписывая музыкѣ великую силу по отношенію къ такому или иному настроенію духа чело́вѣческаго, отцы совѣтовали избѣгать музыки, возбуждающей страсти, а пользоваться лишь такой, которая ведетъ къ хорошимъ поступкамъ, посредствомъ которой, напримѣръ, Давидъ избавлялъ отъ неистовства самаго царя ³⁾). Астрономию, которая въ періодъ свв. отцевъ была очень сильно смѣшана съ астрологіей, свв. отцы и сами изучали и другимъ совѣтовали изучать съ большою разсудительностію, не увлекаясь бреднями и отвергая астрологію. Они цѣнили въ ней лишь полезное, а именно—ученіе о стройномъ теченіи и порядкѣ небесныхъ тѣлъ, и изъ этихъ данныхъ дѣлали выводы къ постиженію Верховнаго Творца небесъ и звѣздъ и, такимъ образомъ, полагали основаніе для христіанскаго естественнаго богословія ⁴⁾). Въ естественной исторіи они видѣли и другимъ внушали видѣть путь къ боговѣдѣнію. Въ ней они изучали то, что знала тогдашняя наука о „природѣ вещей воздушныхъ, земныхъ, морскихъ“ и научались уразумѣвать здѣсь „мысль неизреченнаго Бога, постигали, какъ Богъ управляетъ вселенной, къ чему ведетъ ее, и какой конецъ положенъ для цѣлей міра, исполненнаго многихъ красотъ“, уразумѣвали то, что

1) Къ вѣшамъ, Твор. Вас. Велик. ч. IV, стр. 348.

2) Ibid. стр. 354—356.

3) Ibid. стр. 360—361.

4) Надгробн. слово брату Кесарію, Твор. Григ. Бог., ч. I, стр. 246—247.

„выше разумнiя смертныхъ“¹⁾. Какое полезное употребленiе дѣлали разсматриваемые отцы изъ своего знакомства съ естествознанiемъ, видно, напримѣръ, изъ Шестоднева Василия Великаго, гдѣ данныя тогдашняго естествознанiя съ усидѣхомъ приложены къ объясненiю библейскаго сказанiя о шести дняхъ творенiя. Изучая медицину, отцы не хотѣли тольکو углубляться въ изученiе свойствъ естества и темпераментовъ и въ начала болѣзней²⁾, не хотѣли ограничиваться изученiемъ лишь „видимаго и долу лежащаго“, т. е. свойствъ человѣческаго организма, но и дѣлали эту науку ступенью къ высшей „духѣ и любомудрiю“, т. е. научались смотрѣть на человѣческiй организмъ съ его немощами, какъ на творенiе Божiе, испорченное грѣхомъ³⁾.

Но особенное вниманiе обращали они въ ряду наукъ на философию. Хотя философию въ это время раздѣлилась на множество направленiй, представители которыхъ до послѣдней крайности враждовали между собою⁴⁾, но, не смотря на это, свв. отцы относились къ философию съ величайшей любовью и уваженiемъ⁵⁾. Вотъ, напримѣръ, что говоритъ св. Григорiй Богословъ о философию въ своемъ похвальномъ словѣ философу Ирону: „хотя болень я тѣломъ, но буду хвалить философа (ибо и сіе есть знакъ любомудрiя), и поступлю весьма справедливо. Ибо онъ философъ, а я служитель мудрости, почему мнѣ и прилично хвалить его, чтобъ доказать свое любомудрiе, если не другимъ чѣмъ, то, по крайней мѣрѣ, удивленiемъ философу. А по моему разсужденiю, должно или самому любомудрствовать, или уважать любомудрiе, если не хотимъ совершенно лишиться всякаго добра и подпасть осужденiю въ неразумiи⁶⁾. Замѣчательный примѣръ любви къ философию представляетъ также и св. Василiй Великiй. Наслышавшись много о знаме-

1) Пис. Ников.—сина къ отцу, Твор. Григ. Богосл., ч. V, стр. 274.

2) Надгроб. слово Кесарiю, Твор. Григ. Бог., ч. I, стр. 274.

3) Надгроб. слово Василю Вел., Твор. Григ. Бог. ч. IV, стр. 79.

4) Слово о жизни Григ. Чудотв., Твор. Григ. Нисск. ч. VIII, стр. 135.

5) Ibid. стр. 134.

6) Твор. Григ. Бог. ч. II, стр. 266.

нитомъ философъ своего времени Евстафій, Василій захотѣлъ во что бы то ни стало, взять у него по философіи нѣсколько уроковъ и съ этою цѣлю оставилъ Аѳины, посѣтилъ Константинополь, Кесарію и, не заставъ здѣсь Евстафія, отправился вслѣдъ за нимъ въ Сирію, а отсюда и въ Александрію; когда же св. отецъ и здѣсь не засталъ Евстафія, то горько жаловался на свою судьбу и утѣшался лишь тогда, когда получилъ отъ Евстафія письмо ¹⁾). Относясь съ уваженіемъ къ философіи вообще, свв. отцы, конечно, не могли съ презрѣніемъ относиться, подобно Тертуллиану, и къ философамъ, хотя бы они и заблуждались. „Человѣкъ благородный и любознательный“ говоритъ св. Григорій Богословъ, „не унижаетъ доблести и во врагахъ“ ²⁾, и св. отецъ, дѣйствительно, отдаетъ далѣе справедливую дань уваженія философамъ Кратесу, Зенду, Антисѹену, Сократу, Анаксагору, Гераклиту и др. ³⁾. Философія, по взгляду отцевъ IV—V вв., не сплошная ложь, но содержитъ въ себѣ и нѣкоторыя истины, напр., что душа человѣческая безсмертна, что Богъ существуетъ и есть виновникъ міра, что Онъ есть существо благое и могущественное и т. под. ⁴⁾. Изученіе философіи можетъ принести большую пользу ⁵⁾. Она „устремляетъ взоры учащихъ въ горня“ ⁶⁾. Она же „образуетъ въ человѣкѣ добрыя нравы, какъ творогъ, который принимаетъ видъ плетенаго сосуда“ ⁷⁾; особенно же хорошо учитъ она важнѣйшей христіанской добродѣтели—терпѣнію въ несчастіяхъ и лишеніяхъ, представляя поразительные образцы этой добродѣтели въ лицѣ Анаксарха, Эпиктета, Сократа и др. ⁸⁾ Изъ всѣхъ этихъ разсужденій видно, что восточные отцы IV—V вв. высоко цѣнили всѣ науки, входившія въ составъ современнаго имъ образованія, и отъ всѣхъ ихъ ожидали боль

¹⁾ Пис. къ Евстаф. философу, твор. Вас. Вел. ч. VI, стр. 3—5, Моск. 1849.

²⁾ 1-е обличит. слово на Юліана, Твор. Григ. Бог. ч. I, стр. 126.

³⁾ Ibid. стр. 128—129.

⁴⁾ О жизни Моисея, Твор. Григ. Нисск., ч. I, стр. 270—271, Моск., 1861 г.

⁵⁾ Толк. на Исаяу, Твор. Вас. Вел. ч. II, стр. 123.

⁶⁾ Надгроб. слово Василію, Твор. Григ. Бог., ч. IV, стр. 78.

⁷⁾ Письмо Никовула сына къ отцу, Твор. Григ. Бог., ч. V, стр. 274.

⁸⁾ Письмо къ Филагрію, Твор. Григ. Бог. ч. VI, стр. 274.

шой пользы какъ для человѣка вообще, такъ, въ частности, и для христіанина¹⁾. Что же касается философіи, то, не ог-

¹⁾ Но въ твореніяхъ же вселенскихъ учителей Василія Великаго, Григорія Богослова и особенно Іоанна Златоустаго есть мѣста, которыя, повидимому, противрѣчатъ такому нашему выводу и на которыя противники классическаго образованія указываютъ, какъ на доказательство нерасположенности этихъ свв. отцовъ къ языческому образованію. Разберемъ эти мѣста: 1) Въ твореніяхъ св. Василія Великаго указываютъ: а) на его 223 письмо, гдѣ св. отецъ сожалеетъ о потраченномъ имъ времени на изученіе „мудрости книзей вѣка сего prestaющихъ“ (противъ Евстафія Севастійскаго, Твор. Вас. Вел., ч. VII, стр. 123), б) на письмо къ Ливанію, гдѣ говоря о святомъ изученіи Св. Писанія св. Василій замѣчаетъ, что если оны „и звучатъ чѣму у насъ (азычниковъ), то забылось это со временемъ“ (къ Ливанію, Ibid: стр. 337), и в) на Правила монашеской жизни, гдѣ въ отвѣтъ на 15 вопросъ рекомендуется дѣтямъ „употреблять слова, взятія изъ Писанія вмѣсто басенъ“ и проч. (Ibid. ч. 5, стр. 134). Но въ первомъ изъ этихъ мѣстъ св. отецъ не отрицаетъ классическаго образованія, но лишь вспоминаетъ о томъ времени, когда оны только что рѣшился принять монашество и когда, поэтому, ему естественно было пожалѣть о той суетности и тщеславіи, съ которыми оны приступали когда-то къ изученію языческой мудрости (Плотниковъ, Истор. хр. просвѣд., Сер. I, стр. 114—117). Второе мѣсто находится въ сочиненіи, подлинность котораго подлежитъ величайшему сомнѣнію (Ibid. стр. 118—119). Въ третьемъ же сочиненіи дѣло идетъ о воспитаніи и образованіи не всего христіанскаго юношества, но лишь предназначеннаго къ постриженію въ монашество. 2) Въ твореніяхъ Григорія Богослова указываютъ: а) на его письма къ Григорію Нисскому (Твор. Григ. Богосл. ч. VI, стр. 117), ритору Евдокію (Ibid. стр. 238—236) и къ Адамантию (Ibid. стр. 104—105), въ которыхъ оны вооружается противъ профессіи ритора и чтенія риторическихъ книгъ, б) на отказъ Григорія преподавать реторику по возвращеніи изъ Аѳинъ (Rufin, Hist. eccles. lib. II, c. IX, Ed. Migne, series latina, t. XXI, p. 518) и в) на похвалу его св. Аванасію Александрійскому за то, что послѣдній рано оставилъ занятія свѣтскими науками (Твор. Григ. Богосл. ч. VI, стр. 180). Относительно этихъ мѣстъ должно сказать слѣдующее. Взглядъ св. Григорія Богослова, изложенный въ пунктахъ а) и б) касается лишь профессіи ритора, а не всего образованія, а потому, очевидно, не можетъ служить и доказательствомъ нерасположенности этого отца къ свѣтскому образованію. Что же касается похвалы св. Аванасію, то въ ней св. Григорій не отрицаетъ прямо свѣтскаго образованія, а констатируя лишь фактъ, хвалитъ св. Аванасія за его любви къ Св. Писанію. 3) Правдоподобнѣе, кажется, видѣть если не врага, то человѣка, мало уважавшаго свѣтское образованіе, въ св. Іоаннѣ Златоустѣ. Въ доказательство его нерасположенности къ свѣтскому образованію ссылаются, обыкновенно, а) на его сочиненіе „Къ враждующимъ противъ тѣхъ, которые привлекаютъ къ монашеской жизни“, гдѣ св. отецъ говоритъ, напр., слѣдующее: „Разрушить намъ, скажутъ, училища? Я не говорю этого, но (говорю) о томъ, какъ бы не разрушить зданія добродѣтели и не заглушить живой души. Когда душа цѣломудренна, тогда не будетъ никакой потери отъ незнанія краснорѣчія, а когда она развращена, тогда бываетъ величайшій вредъ, хотя бы языкъ былъ весьма изощренъ, и тѣмъ большій, тѣмъ больше это искусство, ибо порочность въ соединеніи

раничиваясь лишь изложеннымъ нами указаніемъ на ея пользу, они старались и частью опредѣлить ея значеніе въ дѣлѣ

съ искусствомъ въ словѣ провозгласить гораздо худшія бѣды, чѣмъ необразованность.. И что худого отъ незнанія, когда у насъ исправно самое лучшее? И это признано не только у насъ, которые сидимъ надъ вѣнчаной мудростію и почитаемъ ее буйствомъ (I Кор. III, 19), но даже у самихъ вѣнчаныхъ философовъ. Посему многие (изъ нихъ) не очень заботились объ этомъ званіи, а другіе и совсѣмъ пренебрегли имъ и до конца остались неучеными"... Таковы же апостолы и другіе святые мужи, обратившіе „всю вселенную"... (Эта же мысль проводится и у Григорія Нисскаго, твор. н. VIII, стр. 498)... „Такъ, истинная мудрость и истинное образованіе есть не что иное, какъ страхъ Божій" и т. п. (Твор. Іоанна Златоустаго, т. I, кн. I, стр. 98—100, гл. 11—12 и др., СПб. 1895 г.). По поводу этихъ мыслей св. Златоуста объ образованіи нужно замѣтить, что въ его время,—время величайшаго упадка нравств.,—и дѣтей обучили преимущественно съ узко-утилитарными цѣлями, сдѣланнымъ чему было извращеніе нравственности учащихся (Ibid. стр. 87—89. „Къ вѣрующему отцу", гл. 5—6). Борясь противъ такой опасной постановки образованія, св. отецъ и сказалъ въ вышеприведенномъ мѣстѣ, что лучше быть неученымъ, но высоко-нравственнымъ, чѣмъ наоборотъ. Но, опасаясь, не высказать ли онъ въ этихъ положеніи чего-либо лишваго, Златоустъ сейчасъ же прибавилъ: „Пусть никто не думаетъ, будто я узаконяю, чтобы дѣти оставались невѣдками; нѣтъ, если кто поручится на счетъ самаго необходимаго (т. е. сохраненія нравственности дѣтей), я не стану препятствовать, чтобы у нихъ было въ избыткѣ и это искусство" и дал. (Ibid. гл. 12, стр. 100—103). Отсюда видно, что Златоустъ старался собственно не запрещать научное образованіе, но лишь привести его въ гармонію съ нравственнымъ воспитаніемъ. б) Такой же характеръ имѣютъ и сѣдующія слова Златоуста: „Сдѣлай его (дѣтя) христіанствомъ... Не безразсудно ли учить дѣтей искусствамъ, посылать ихъ въ школу, вѣдучи не малѣе для образованія, а о воспитаніи ихъ въ ученіи и наставленіи Господнемъ не заботиться?... Не такъ полезно научать сына искусствамъ и вѣнчанымъ наукамъ, при помощи которыхъ онъ станетъ приобрѣтать деньги, какъ научить его умѣнью презирать деньги... Не заботься о томъ, чтобы сдѣлать его извѣстнѣе по вѣнчаной учености и доставить ему славу, но старайся научить его презирать славу настоящей жизни; отъ этого онъ будетъ славѣе и знаменитѣе... Этому научатся не отъ свѣтскихъ учителей и не при пособіи наукъ, а изъ божественныхъ писаній... Не ораторомъ старайся сдѣлать своего сына, а воспитай въ немъ философа... Не змиръ изобрѣй, но очищай душу" (XXI бесѣда на Ефес., Твор. Іоан. Злат., ч. I, стр. 371—372, 374—376, Спб., 1859 г.). Впрочемъ, прибавляетъ Златоустъ, я „говорю это не съ тѣмъ, чтобы запретить свѣтское образованіе, но чтобы не превращались въ нему исключительно" (ibid.). Изъ послѣднихъ замѣчаній весьма очевидно, что Златоустъ и въ приведенныхъ словахъ не отвергаетъ свѣтскаго науки и литературу, но лишь настаиваетъ на сообщеніи дѣтямъ сначала религіозна-нравственнаго образованія и воспитанія и только потомъ уже научаю и художественнаго. Таковы образомъ, всѣ разобранна мѣста, на которыхъ общно осмыслились, какъ на доказательство вражды вселенскихъ учителей Церкви къ свѣтскому образованію, на самомъ дѣлѣ этого не доказываютъ, а потому и нашъ выводъ о высокомъ уваженіи этихъ св. отцевъ къ образованію, очевидно, сокращаетъ свою полную силу.

раскрытія и защиты христіанской вѣры и примѣнимость ея приемовъ въ христіанской наукѣ. Но, такъ какъ ихъ взглядъ на эти послѣдніе вопросы обуславливается ихъ ученіемъ объ отношеніи между вѣрой и знаніемъ, то и мы остановимся предварительно на этомъ послѣднемъ ученіи.

Органомъ вѣры и знанія отцы IV—V вв., подобно своимъ предшественникамъ, считали также разумъ и чувство, изъ которыхъ первый они называли „поистинѣ божественнымъ и священнымъ дѣломъ Божиимъ“ и „драгоценнѣйшимъ даромъ, ниспешшимъ въ человѣка отъ Зиждителя“¹⁾. Но, вопреки Тертуліану, разсматриваемые отцы строго отличали разумъ отъ чувства. Разумъ, по ихъ понятіямъ, есть способность познавать то, что уже дано чувствомъ. Различіе между этими двумя органами познанія состоитъ въ томъ, что при познаніи разумомъ духъ человѣческой отличается самосознаніемъ, а не опредѣляется лишь простымъ чувствомъ предмета, которое свойственно и неразумному животному²⁾. Такимъ образомъ, разумъ есть способность самосознанія и, вслѣдствіе этого, обсуживанія предметовъ, воспринятыхъ чувствомъ. Но разумъ имѣетъ и свой собственный предметъ—это бытіе сверхчувственное, чисто мысленное. „Безразсуднымъ признаю“, говоритъ св. Василій Великій, „дозволять чувствамъ, чтобъ невозбранно наполнялись свойственными имъ предметами, и одинъ умъ удерживать отъ свойственной ему дѣятельности. Ибо какъ чувство завѣдываетъ чувственнымъ, такъ умъ—мысленнымъ“³⁾. Въ своемъ познаніи сверхчувственного разумъ опирается на вѣрѣ. Поэтому вѣра предшествуетъ и служитъ основаніемъ всякаго знанія, всякой науки. „Мы утверждаемъ“, говоритъ тотъ же отецъ, „что вообще въ наукахъ вѣра предшествуетъ знанію... Ибо въ наукѣ должно прежде повѣрить, что буква называется азомъ и, изучивъ начертаніе и произношеніе, потомъ уже получить точное

¹⁾ Противъ тяготищихся церк. наказаніями, Твор. Григ. Насск., ч. VII, стр. 474 и слѣд.

²⁾ 3-я бес. на слова: *внемли себѣ* (Втор. 15, 9), Твор. Вас. Вел. ч. IV, стр. 33; Срав. О жизни Моисея, Твор. Гр. Нисск., ч. I, стр. 312—315.

³⁾ Посланіе къ кесарійск. монахамъ, Твор. Вас. Вел., ч. VI, стр. 42.

разумѣніе, какую силу имѣеть буква¹⁾. Но, основываясь на вѣрѣ, разумъ обычно восходитъ къ познанію сверхчувственныхъ предметовъ путемъ созерцанія природы. „Разумъ“, говоритъ св. Григорій Богословъ, „разсмотрѣвъ видимое, обозрѣвъ все, что было отъ начала, не останавливается на семъ..., но чрезъ видимое ведетъ къ тому, что выше видимаго и что даетъ видимому бытіе“²⁾. Такимъ образомъ, по взгляду восточныхъ отцевъ IV—V вв., разумное знаніе хотя основывается на вѣрѣ, но раскрывается собственно дѣятельностію разума, который сначала внимательно разсматриваетъ и тщательно испытываетъ природу видимую, а затѣмъ уже обращается къ содержанію и собственнымъ понятіямъ. Но, вопреки представителямъ умозрительнаго направленія, разсматриваемые отцами строго ограничивали предѣлы самостоятельныхъ изслѣдованій разума и никоимъ образомъ не допускали возможности постигнуть или вывести логически, діалектическимъ дѣйствіемъ ума самые догматы вѣры. Эта мысль съ особенной настойчивостію и ясностію развита свв. отцами въ ихъ полемикѣ съ Евноміемъ, пытавшимся проникнуть и объять своимъ умомъ тайны божественной сущности. По этому поводу свв. Григорій Богословъ, Василій Великій и Григорій Нисскій утверждали, что мудрствовать можно только „о томъ, что доступно“ человѣческому понятію³⁾, что только гордость побуждаетъ Евномія къ раскрытію такого возвышеннаго ученія, какъ ученіе о сущности Божіей⁴⁾, что разумъ не можетъ принять сокровенныхъ истинъ, и что особенно непостижима для него Божественная сущность⁵⁾, такъ какъ на языкѣ человѣческомъ нѣтъ даже слова, которое, какъ названіе, выражало бы сущность Божества. Да это и понятно. Если человѣкъ не можетъ многого постигнуть въ природѣ физической неодушевленной и

1) Къ Амфилохію, Твор. Вас. Вел., ч. VII, стр. 161.

2) О богословіи слово 1-ое, Твор. Григ. Богосл., ч. III, стр. 32.

3) 1-е слово о богословіи, твор. Григ. Богосл., ч. III, стр. 8, 20—27.

4) 1-я бесѣда противъ Евномія, твор. Васил. Вел. ч. III, стр. 10—11.

5) Ibid., стр. 31 и 38; сравн. 3-я книга противъ Евномія (твор. Григор. Нисск., ч. V, стр. 415—418); слово о Божествѣ Сына и Духа (твор. Григ. Нисск., ч. IV, стр. 377—380, и О дѣвствѣ (Ibid. ч. VII, стр. 331—334).

одушевленной—и въ мірѣ нравственномъ, то не тѣмъ болѣе ли долженъ онъ отказаться отъ попытки постигнуть существо Божіе, т. е. такое существо, которое, будучи выше всѣхъ тварей, будучи ихъ первопричиной, уже по тому одному гораздо невмѣстимѣе и непостижимѣе послѣднихъ для человѣческаго ума? ¹⁾ Всѣ такія возвышенныя истины, по мнѣнію отцевъ, составляютъ предметъ не естественнаго, чисто разумнаго знанія, а знанія откровеннаго, положительнаго, и познаются вѣрой ²⁾. Но откровенная вѣра не остается навсегда на степени безотчетнаго знанія, а съ помощію дѣятельности разума и естественнаго знанія постепенно переходитъ въ знаніе отчетливое. Въ этомъ случаѣ разумъ дѣйствуетъ двояко; съ одной стороны, онъ буквально принимаетъ истины Откровенія, если онѣ выражены въ немъ ясно и раздѣльно, съ другой,—изъ мѣстъ св. Писанія и Преданія чрезъ правильныя умозаключенія выводитъ такія истины, которыя выражены въ нихъ какъ бы мимоходомъ, не всегда ясно и раздѣльно. Послѣднія мысли высказываются у отцевъ IV—V вв. повсюду въ ихъ твореніяхъ, почему для насъ и нѣтъ нужды приводить ихъ здѣсь. Такимъ образомъ, вопреки Клименту и Оригену, по взгляду отцевъ IV—V вв., вѣра въ положительное ученіе составляетъ основаніе какъ знанія естественнаго, такъ и откровеннаго. Будучи же основаніемъ знанія, вѣра служитъ и его главнымъ критеріемъ, ручательствомъ и послѣднимъ предѣломъ, далѣе котораго знаніе не должно и итти. Этимъ взглядомъ на вѣру и знаніе—отцы IV—V вв. отвергли какъ расширеніе знанія въ безконечность, допущенное Климентомъ и Оригеномъ, такъ и ихъ ученіе о томъ, что догматы вѣры имѣютъ своимъ послѣднимъ критеріемъ не вѣру церковную, а естественную ³⁾. А такъ какъ истина не можетъ противорѣчить

¹⁾ 1-е слово о богословіи, твор. Григор. Богосл. ч. III, стр. 20, 37—51.

²⁾ Письм. къ Анфилох., твор. Вас. Вел. ч. VII стр. 160—164; его же т. I, стр. 525—26; ср. о дѣлѣ жизни по Богѣ (тв. Гр. Нисск., ч. VII, стр. 264—265), слово о жизни Григорія Чудотв., (тв. Гр. Нисск. ч. VIII, стр. 135); Гр. Нисск., ч. I, стр. 313—315.

³⁾ О вѣрѣ Твор. Васил. Велик. ч. IV, стр. 258—259.

себѣ самой и есть единая откровенная истина, разумъ же, когда разсуждаетъ правильно, бываетъ совершенно согласенъ съ этой истиной, то, очевидно, и вѣра христіанская, имѣющая своимъ предметомъ эту же откровенную истину, совершенно согласна съ разумомъ и въ этомъ смыслѣ совершенно разумна ¹⁾. Таковъ взглядъ восточныхъ отцевъ IV—V вв. на вѣру и знаніе и ихъ отношеніе между собою. Но этимъ же общимъ взглядомъ опредѣлялось у разсматриваемыхъ отцевъ и отношеніе къ христіанству философіи, какъ представительницы знанія естественнаго. Что же отцы признавали въ ней и что отвергали?

Такъ какъ, какъ мы видѣли, отцы IV—V вв. считали вѣру не только признающею разумъ, но и согласною съ нимъ, то они, естественно, признали истиннымъ и самое содержаніе разума. Такъ, что касается законовъ и формъ разумной дѣятельности человѣка, составляющихъ содержаніе теперешнихъ психологій и логики, то отцы утверждали, что эти законы и формы не выводятся логически, путемъ умозаключеній, но должны быть признаны несомнѣнно вѣрными. Поэтому-то Василій Великій и упрекаетъ Евномія за то, что онъ, приступая къ разсужденію о частномъ догматѣ, предварительно ссылается на истинность закона тождества, расчитывая чрезъ это, получивъ согласіе на достовѣрное, хитро увлечь и къ признанію ложныхъ положеній. Евномій, говоритъ св. Василій, доказываетъ нерожденность нерожденного: „Не вижу, какая польза сихъ разсужденій. Или дѣйствительно нужны Аристотелевы и Хризипповы умозаключенія для нашего наученія, что нерожденный не родился ни самъ отъ себя, ни отъ инаго, что онъ не старѣе и не моложе самъ себя?“ ²⁾. Несомнѣнно вѣрными признавали отцы и другія формы разумной дѣятельности ³⁾. Въ частности, признавая значеніе дѣленія и умозаключенія, отцы требовали отъ нихъ

¹⁾ Слово на язычниковъ, Твор. Аванас. Александр., ч. I, стр. 5 (Москва, 1851 г.).

²⁾ 1-ая кн. противъ Евномія, Твор. Вас. Вел. ч. III, стр. 17; срив. стр. 76—77.

³⁾ Посланіе къ брату Григорію, Твор. Вас. Вел. ч. VI, стр. 93.

всѣхъ логическихъ достоинствъ и отлично пользовались ими для опроверженія ложныхъ дѣлений и умозаключеній враговъ. Такъ, напр., аріане разсуждали: „Отець есть имя Божіе по сущности или по дѣйствию“ и отсюда дѣлали аріанскій выводъ. Чтобъ опровергнуть этотъ выводъ, св. Григорій Богословъ сначала доказываетъ ложность самой дилеммы, а потомъ уже отвергаетъ и выводъ: „Отець“, говоритъ онъ, „есть имя Божіе не по сущности и не по дѣйствию, но по отношенію, какое имѣютъ Отець къ Сыну, или Сынъ къ Отцу“¹⁾. Или, наприм., аріане, ссылаясь на слова „Отець больше Сына“, выводили, что Отець больше Сына по естеству. На это св. Григорій Богословъ замѣтилъ: „не безусловно все то, что скажется о чемъ нибудь, должно быть сказуемыхъ и подлежащаго ему“²⁾. т. е. заключать отъ относительнаго къ безусловному нельзя. Признавая, при изясненіи и утвержденіи истинъ вѣры, важное значеніе всеобщихъ и необходимыхъ законовъ и формъ мысленія, отцы IV—V вв. признавали также важное значеніе и за различными метафизическими опредѣленіями и понятіями, каковы, напр., понятія пространства и времени, сущности и принадлежности, причины и дѣйствія и т. п. Примѣровъ пользованія этими опредѣленіями въ святоотеческихъ твореніяхъ безчисленное множество. Приведемъ одинъ. Когда аріане представляли св. Духа, о которомъ говорится въ Писаніи, только Силою Божіею, а не личностью, то св. Григорій Богословъ, выходя изъ понятія бытія самостоятельнаго и представляемаго въ другомъ, или субстанціи и принадлежности, утверждалъ, что принадлежность, по самому понятію о ней, не можетъ ни дѣйствовать, ни говорить, ни отдѣляться, ни оскорбляться; если же, не смотря на это, всѣ эти качества приписываются въ св. Писаніи св. Духу, то они, слѣдовательно, указываютъ не на силу, а на упостась³⁾. Вообще, по мнѣнію восточныхъ отцевъ IV—V вв., законы и формы бытія и опредѣленія логическія и

¹⁾ 3-е слово о богословіи, Твор. Григор. Богосл. ч. III, стр. 69—70.

²⁾ Ibid. стр. 68—69 и др.

³⁾ 5-ое слово о богословіи Твор. Григ. Богосл. ч. III, стр. 107; Ср. 1-ая кн. на Евномія въ Твор. Вас. Вел. ч. III, стр. 51, 53 и др.

метафизическія имѣютъ полное примѣненіе и къ истинамъ вѣры, служа то къ наилучшему пониманію и изъясненію самыхъ этихъ истинъ, то къ выводу изъ нихъ новыхъ, то, наконецъ, къ утверженію истинъ вѣры и защищенію ихъ отъ возраженій; въ виду этого, на всѣ догматы вѣры можно смотрѣть, какъ на достояніе вѣры (по источнику ихъ происхожденія), такъ и разума, подчинившаго себя въ послушаніе вѣры.—Изъ всего этого видно, что отцы IV—V вв. признавали за философіей собственно формальное значеніе, содержаніе же философіи и вообще естественную дѣятельность разума подчиняли ученію Божественнаго Откровенія и св. Церкви. Благодаря такому-то взгляду на отношеніе между вѣрою и знаніемъ и на значеніе философіи и разума въ христіанствѣ, имъ и удалось, съ одной стороны, избѣжать крайностей ученія о сихъ предметахъ Климента, Оригена и Тертуллиана, а съ другой—и создать такую систему христіанскаго ученія, въ которой разумъ и вѣра не только не противорѣчатъ другъ другу, но и составляютъ изъ себя живое единство и гармонію.

Чтобы видѣть наглядно гармонію вѣры и знанія въ ученіи отцевъ IV—V вв., приведемъ здѣсь нѣсколько такихъ пунктовъ ихъ богословія, при рѣшеніи которыхъ ихъ предшественники впадали въ крайность. Сюда относятся, напр., ученіе отцевъ IV—V вв. о непостижимости сущности вещей ¹⁾, ученіе, отрицавшее крайности какъ Оригена, думавшаго созерцать вещи въ себѣ—въ идеяхъ разума, такъ и Тертуллиана, полагавшаго сущность вещей въ тѣлесности. Утверждая же, что и сущность Божія непостижима, что свойства, приписываемыя Ему, или суть отрицанія, или выражаютъ дѣйствія и отношенія Бога къ человѣку и міру вообще ²⁾, св. отцы отвергли и понятія Оригена и Климента о познаніи Бога въ Себѣ, и положеніе Тертуллиана, что сущность Божія соединена съ тѣлесностію ³⁾. Отвергнувъ же послѣднее положеніе Тертуллиана,

¹⁾ 1 книга на Евном., Твор. Вас. Вел., стр. 35, ч. III; Ср. 1-ое слово о богосл., Твор. Григ. Бог. ч. III, стр. 20.

²⁾ Твор. Григ. Бог. ч. III, стр. 20, 28—29; Твор. Вас. Вел. ч. VII, стр. 158—159.

³⁾ Твор. Григор. Богосл. ч. III, стр. 22—23.

отцы тѣмъ самымъ отвергли и всѣ тѣ грубые пункты ученія Тертуллиана о троичности, какіе выводилъ онъ, какъ мы видѣли въ своемъ мѣстѣ, изъ этого положенія ¹⁾). Въ ученіи объ ангелахъ и душѣ человѣческой свв. отцы, признавъ ангеловъ и души предметами умосозерцаемыми, сущность которыхъ непостижима, отвергли и Тертуллианово понятіе о тѣлесности ихъ природы ²⁾, и Оригеново—о божественности ангеловъ и предсуществованіи душъ ³⁾. Наконецъ, въ ученіи о послѣднемъ концѣ міра отцы отвергли какъ Оригеново возвращеніе всѣхъ вещей въ прежнее состояніе и обращеніе къ Богу всѣхъ грѣшниковъ и даже злыхъ духовъ, такъ и грубый хилиазмъ Тертуллиана ⁴⁾.

Изъ изложенныхъ разсужденій свв. отцевъ о значеніи образованія и отношеніи между вѣрой и знаніемъ, а также изъ представленныхъ примѣровъ дѣйствительной гармоніи между вѣрою и разумомъ въ нѣкоторыхъ пунктахъ святоотеческаго ученія, видно, что восточные отцы IV—V вв. сзумѣли, при всемъ своемъ научномъ и философскомъ образованіи и направленіи, стать выше философіи языческой, благоразумно пользоваться языческою наукою для опроверженія язычества и ересей и для раскрытія чисто православнаго ученія, и такимъ образомъ, сзумѣли сдѣлаться чисто православными богословами—философами. Своимъ взглядомъ на образованіе и отношеніе между вѣрой и знаніемъ и своимъ богословскимъ ученіемъ восточные отцы IV—V вв. съ великимъ успѣхомъ и мудростію закончили то великое дѣло, которое было начато отчасти еще св. Иустиномъ Философомъ, преимущественно же—Климентомъ и Оригеномъ, т. е. дѣло соединенія вѣры съ знаніемъ, бого-

¹⁾ Ibid. стр. 98.

²⁾ Ibid. стр. 226.

³⁾ Объ устройствѣ чловѣка, гл. 28 (Твор. Григор. Нисск. ч. I, стр. 192—197 Москва, 1861 г.); Ср. 1-е слово о богословіи (Твор. Григор. Богосл. ч. III, стр. 15).

⁴⁾ Бес. на 6 псаломъ (Твор. Григор. Нисск. ч. II, стр. 200); Ср. объ устройствѣ чловѣка, гл. 22—26 (Твор. Григор. Нисск.).—Подробнѣй см. въ системѣ догматическаго и нравственнаго ученія отцевъ IV—V вв., сжато изложенной Дмитревскимъ въ его сочиненіи „Александр. школа“, (Казань, 1884 г.) стр. 287—280.

словія съ философіей. Поставивши вѣру и христіанское ученіе основою и источникомъ всякаго знанія, а философію сдѣлавши слугою христіанскаго ученія, великіе отцы блистательно выполняли на дѣлѣ планъ, начертанный Климентомъ, и тѣмъ, съ одной стороны, нанесли рѣшительный ударъ языческому знанію и доказали превосходство христіанства предъ всѣми другими знаніями, а съ другой—создали и науку христіанскаго богословія на философскихъ началахъ.

Ближайшими сотрудниками восточныхъ отцевъ IV—V вв. въ выполненіи ими столь важныхъ задачъ были современные имъ западные учителя церкви, блаженные Иеронимъ и Августинъ. Къ ихъ взглядамъ на образованіе мы теперь и обратимся.

П. Смирновъ.

(Окончаніе будетъ).

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1898.

№ 23.

ДЕКАБРЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.

1898.

Πίστις νοοῦμεν.

Вѣрою разумѣваемъ.

Евр. XI. 3

Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Декабря 1898 года.

Цензоръ Протоіерей *Павелъ Солнцевъ.*

Историческій очеркъ развитія Апологетическаго или Основнаго Богоеловія.

(Продолженіе *).

3. *Филостратъ Старшій*, родомъ изъ Лемноса, жилъ въ концѣ 2-го или началѣ 3-го вѣка въ Аѳинахъ, но потомъ перешелъ въ Римъ; по своимъ воззрѣніямъ онъ принадлежалъ къ софистамъ и извѣстенъ какъ авторъ многихъ біографій. Между прочимъ, онъ написалъ „Жизнеописаніе Аполлонія Тианскаго“. Въ это время (въ царствованіе Септимія Севера) литературная борьба съ христіанствомъ принимаетъ особенный и довольно оригинальный характеръ. Теперь уже язычники не являть христіанство сатирами, какъ Лукіанъ, и не дѣлають на него такихъ грубыхъ нападковъ, какъ Цельсъ. Теперь уже вліяніе христіанства хотя только *формально* стало отражаться на языческомъ обществѣ. Подъ вліяніемъ христіанства во многихъ кружкахъ мыслящихъ римлянъ, а особенно во дворцѣ образованной и даровитой императрицы Домны, жены императора Септимія Севера, собравшей вокругъ себя кружокъ философовъ, риторовъ, юристовъ, стало все болѣе и болѣе высказываться сознаніе, что христіанство не есть только презрѣнная іудейская секта, но нравственная сила, превосходящая не только іудейство, но и языческую философію, что въ язычествѣ вообще недостаетъ того, что есть въ христіанствѣ, и что язычество, чтобы имѣть право на дальнѣйшее существованіе, должно выдѣлить изъ себя нѣчто такое, что можно было бы противопоставить христіанству, какъ равное. Изъ такого-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1898 г., № 22.

то кружка и вышло „Жизнеописаніе Аполлонія Тіанскаго“. Даже Бауръ называетъ эту книгу тенденціознымъ сочиненіемъ язычества. Филостратъ хотѣлъ представить Аполлонія какъ идеаль языческаго мудреца, какъ языческаго пророка, чтобы такимъ образомъ противопоставить его Иисусу Христу. Историческій Аполлоній Тіанскій былъ незначительный новопивагореецъ перваго вѣка по Р. Х., магъ и гоэтъ, во время своихъ многочисленныхъ странствованій занимавшійся бывшими тогда въ ходу волшебными искусствами и, какъ говорятъ, приводившій ими въ удивленіе суевѣрную толпу. Но онъ не пользовался никакимъ уваженіемъ среди ученыхъ язычниковъ и языческихъ философовъ. Сатирикъ Лукіанъ прямо высказалъ свое презрѣніе къ этому человѣку, какъ ученому, бросившему свою науку и искавшему популярности въ занятіяхъ магіею; а что безъ уваженія относился къ нему и Цельсъ, объ этомъ свидѣтельствуется уже то, что онъ совершенно не упоминаетъ его имени въ числѣ своихъ „божественныхъ мужей“, среди которыхъ есть лица малозначительныя. Неизвѣстно почему, но именно на немъ Филостратъ остановилъ свое вниманіе, чтобы въ его лицѣ представить, такъ сказать, образъ языческаго Мессіи или языческаго Христа и противопоставить его Христу христіанъ. Для этого онъ надѣляетъ его всѣми евангельскими чертами и такимъ образомъ даритъ міръ произведеніемъ, которое есть не что иное, какъ только простая пародія евангельскихъ повѣствованій. По этому фантастическому изображенію, Аполлоній Тіанскій родился будто бы отъ своей матери по наитію морскаго бога Протея, который самъ же, явившись, и объявилъ ей, что онъ (Протей) родится отъ нея; лебеди пѣли сладкія мелодіи у колыбели новорожденнаго младенца, которому они предварительно служили въ качествѣ повивальныхъ бабокъ. Еще будучи ребенкомъ, онъ обнаруживалъ уже признаки чудеснаго духа, рано удалился въ уединеніе и затѣмъ предпринималъ обширныя путешествія. Въ Индіи онъ изучалъ индійскую мудрость браминовъ и маговъ и затѣмъ началъ свое странствованіе по міру съ цѣлю преобразования язычества. Онъ будто бы собиралъ вокругъ себя учениковъ между которыми выдающимися были Діонъ и Евфратъ,—проповѣдывалъ въ глав-

ныхъ городахъ римской имперіи и совершалъ безчисленныя чудеса. Уста его были открытой чашей и каждый могъ свободно приходиться къ нему, чтобы утолить свою жажду. Чудеса приписываемыя Аполлонію Филостратомъ, часто представляются почти тождественными съ чудесами евангельскими. Разсказывается, напр., будто бы Аполлоній встрѣтилъ однажды въ Римѣ погребальное шествіе; молодая дѣвица лежала на смертномъ одрѣ; женихъ, весь въ слезахъ, слѣдовалъ за нею; многіе друзья сопровождали его. Аполлоній велѣлъ оставить шествіе, узналъ имя умершей, затѣмъ прикоснулся къ трупу и сказалъ нѣсколько словъ. Тотчасъ дѣвица поднялась, какъ будто бы пробудившись отъ сна. Преобразование язычества Аполлоній полагалъ въ томъ, что отмѣнилъ кровавыя жертвоприношенія и приносилъ только воскуренія. По его наставленію, богамъ нужно воздвигать храмы и жертвенники, но не статуи; каждому отдавалось на волю представлять себѣ изображенія боговъ такъ или иначе. Филостратъ заставляетъ своего Аполлонія проповѣдывать, подобно Христу, о любви къ ближнему и безкорыстной благотворительности. Однажды, стоя на ступеняхъ ефесскаго храма, Аполлоній будто бы проповѣдывалъ въ притчахъ свое ученіе, которое онъ закончилъ увѣщаніемъ любить всѣхъ и помогать другъ другу. Въ это время противъ него тихо сидѣли на деревѣ воробьи. Вдругъ къ нимъ прилетѣлъ еще одинъ воробей и поднялъ шумъ, какъ бы желая сообщить имъ о какомъ то общемъ дѣлѣ. Всѣ воробьи мгновенно поднялись и полетѣли за нимъ. Увидѣвъ это, Аполлоній будто бы прервалъ свою рѣчь и сказалъ: „одинъ ребенокъ несъ въ корзинѣ зерна; онъ упалъ и разсыпалъ зерна, и хотя онъ собралъ ихъ, но на улицѣ остались еще нѣсколько зеренъ. Воробей видѣлъ это, и вотъ теперь позвалъ другихъ, чтобы всѣ они приняли участіе въ его находкѣ. Воробьи тотчасъ же полетѣли за нимъ и нашли, что это въ дѣйствительности было такъ“. Затѣмъ Аполлоній обращается къ народу и говоритъ: „вы видите какъ воробьи пекутся другъ о другѣ и какъ охотно они дѣлятся между собою своимъ добромъ; вы же напротивъ, даже вида, что человекъ дѣлится своимъ имуществомъ съ другими, называете его мотомъ“. За свою проповѣдь и реформа-

торскую дѣятельность, а въ особенности за занятія магіею, Аполлоній подвергался будто бы многимъ гоненіямъ и преслѣдованіямъ. Напрасно друзья его старались удержать его, чтобы онъ не ходилъ въ Римъ, гдѣ въ то время свирѣпствовалъ жестокой императоръ Домиціанъ. „Я не могу бѣгать отъ моихъ враговъ“, отвѣчалъ Аполлоній, „я долженъ бороться за своихъ друзей“. И что же? Домиціанъ ввергъ его будто бы въ темницу, но онъ внезапно исчезъ отъ своихъ судей, и въ этотъ же вечеръ явился своимъ друзьямъ въ Путеолѣ. Эти послѣдніе не хотѣли вѣрить, что это онъ самъ, но онъ позволилъ имъ прикоснуться къ себѣ, чтобы убѣдить ихъ, что они видятъ отнюдь не призракъ предъ собою. Впослѣдствіи онъ внезапно исчезаетъ на островѣ Родосѣ, при чемъ съ неба раздался будто бы голосъ: „оставь землю и иди на небо!“

Это само по себѣ незначительное произведеніе языческаго софиста имѣло однако же весьма важное значеніе въ борьбѣ язычества съ христіанствомъ. Христіанскіе апологеты были вынуждены считаться съ нимъ и доказывать его ложь и фантастичность. Но оно не утратило еще своего значенія и въ наше время. Противники христіанства (Штраусъ, Ренанъ) еще и въ настоящее время сятся противопоставить Аполлонія Тіанскаго Христу, какъ это дѣлали языческіе софисты 2-го вѣка. Поэтому и христіанскимъ апологетамъ нашего времени нерѣдко приходится имѣть дѣло съ этою пародіею евангельской исторіи.

Порфирій, сирійское имя котораго было Малхъ, родился въ Батанеѣ въ 233 году по Р. Х., а умеръ въ Римѣ въ 305 году. Преданный ученикъ Плотина, онъ былъ главнымъ представителемъ неоплатонической философіи. Порфирій принадлежить къ числу весьма плодотворныхъ писателей; но къ христіанству имѣютъ ближайшее отношеніе только три слѣдующія сочиненія его: 1) *Περὶ τῆς ἑκ λογίων φιλοσοφίας* („философія оракуловъ“), 2) *Περὶ ἀγαμάτων* и 3) самое главное: *Κατὰ χριστιανῶς λόγοι* іе („Пятнадцать книгъ противъ христіанъ“), написанное около 270 года. Послѣднее сочиненіе не дошло до насъ въ своемъ полномъ видѣ. Мы можемъ судить о немъ только по тѣмъ немногимъ отрывкамъ изъ него, которые со-

хранились въ апологетическихъ трудахъ церковныхъ писателей Евсевія, Θεодорита и Августина. Но не подлежитъ никакому сомнѣнію, что въ свое время оно произвело сильное движеніе какъ въ языческомъ, такъ и въ христіанскомъ мірѣ. По свидѣтельству тогдашняго лѣтописца (Луція Декстера), не менѣе тридцати лицъ, принадлежавшихъ къ учителямъ церкви, писали противъ Порфирія и для опроверженія его ученій. Между ними заслуживаютъ особеннаго упоминанія Меѳодій Тирскій, Аполлинарій младшій или Лаодикійскій и др. До нашего времени не дошли, впрочемъ, эти труды христіанскихъ апологетовъ древней церкви. Мы встрѣчаемъ опроверженіе ученія Порфирія главнымъ образомъ у Евсевія.

Въ лицѣ Порфирія выступаетъ новая враждебная христіанству сила—*неоплатонизмъ*, который не столько ради привязанности къ язычеству, сколько изъ боязни за свое собственное существованіе рѣшился вести самую ожесточенную борьбу съ христіанствомъ. Борьбу эту неоплатонизмъ велъ двоякимъ образомъ: съ одной стороны онъ во что бы то ни стало старался защищать разлагавшееся язычество, а съ другой стороны—нападалъ на христіанство съ цѣлію опровергнуть его истинность или, по крайней мѣрѣ, унизить его предъ язычествомъ. Но какъ можно было защищать язычество, надъ которымъ уже смѣялись Гомеръ и Гезіодъ, ложь котораго была очевидна почти для всѣхъ древне-греческихъ философовъ и мыслящихъ людей?—Неоплатоники не защищали язычества грубаго и чувственнаго, какимъ оно было въ дѣйствительности; но они, такъ сказать, проповѣдывали новое язычество—самопозмышленное, одухотворенное, философское. Политеистическіе боги древнегреческой языческой религіи для нихъ не были уже національными богами въ собственномъ смыслѣ, а только отдѣльными олицетворенными силами единаго абсолютнаго существа, управляющаго міромъ; языческіе мѣны для нихъ уже не были историческими сказаніями о богахъ, о ихъ жизни и дѣятельности, а только образнымъ представленіемъ тѣхъ или другихъ религіозно-нравственныхъ идей, которыя для простого народа не могутъ быть понятны въ философскомъ изложеніи, однимъ словомъ,—неоплатоники хотѣли доказать, что языче-

ская религія можетъ являться пустою и безсодержательною только при поверхностномъ пониманіи ея, но что она заключаетъ въ себѣ глубокой смыслъ, и непреложныя истины, когда понимаютъ ее философски, не довольствуясь одними внѣшними образами, а вникая въ скрывающееся подъ ними содержаніе. Такъ же изъясняли неоплатоники языческой культъ и разнаго рода религіозные обряды. Языческія прорицанія и гаданія они не только старались оправдать своими философскими доводами, но и ставили ихъ несравненно выше ветхозавѣтныхъ и новозавѣтныхъ пророчествъ. Отрицая истинность ветхозавѣтныхъ и новозавѣтныхъ чудесъ, они приписывали даръ чудотвореній различнымъ языческимъ философамъ, какъ, на примѣръ, Аполловію Тианскому, Пифагору и др.

Въ такомъ именно духѣ началъ вести борьбу съ христіанствомъ неоплатоникъ Порфірій. Прежде всего онъ написалъ въ защиту язычества свое извѣстное сочиненіе *Περὶ τῆς ἑκ λογίων φιλοσοφίας* („философія оракуловъ“) и разсужденіе *Περὶ ἀγαμάτων* („объ изображеніяхъ боговъ“). Первое по справедливости было называемо нѣкоторыми—„языческою библіею“ или „языческимъ евангеліемъ“. Въ немъ Порфірій представилъ сводъ различныхъ изреченій оракуловъ, боговъ, языческихъ теософовъ и жрецовъ. Цѣль этого сочиненія самъ Порфірій выражаетъ въ предисловіи къ нему слѣдующими словами: „какую пользу имѣетъ этотъ сборникъ, лучше всего знаютъ тѣ, которые, стремясь къ истинѣ, нѣкогда просили, чтобы имъ удостоиться явленія боговъ, благодаря которому они могли бы достигнуть успокоенія въ своихъ сомнѣніяхъ“. Во второмъ оправдывается существованіе языческихъ идоловъ, которыхъ неоплатоники признавали только символами близости Божества къ людямъ и средствомъ напоминать молящимся о вездѣ присутствіи Божіемъ, для того, что бы удерживать людей отъ преступленій и пороковъ. Враждебность Порфірія къ христіанству, которое онъ называлъ „отродьемъ невѣжественнаго іудейства“, „врагомъ разума и науки“, не знала ни какихъ предѣловъ. Онъ „хулилъ“ не только Моисея и пророковъ, но и самаго Господа Иисуса Христа, упрекалъ Его въ непостоянствѣ и трусости, уличалъ Его даже въ мелочномъ честолюбіи и

эгоистическихъ стремленійхъ, хотя въ то же время признавалъ Его человѣкомъ добродѣтельнымъ и благочестивымъ, душа котораго взята на небо. Впрочемъ, мы не будемъ долго останавливать своего вниманія на этихъ хуленіяхъ и пошлостяхъ, приличныхъ какому-нибудь Цельсу, но недостойныхъ серьезнаго изслѣдователя. Но мы не можемъ не отмѣтить того, какъ Порфирій относился къ основному источнику христіанскаго вѣроученія и правоученія—къ книгамъ св. Писанія ветхаго и новаго завѣтовъ. Онъ первый изъ противниковъ христіанства подвергъ ихъ самой беспощадной критикѣ какъ со стороны ихъ содержанія, такъ и со стороны ихъ происхожденія. Онъ заподозрилъ древность Пятокнижія Моисея и достовѣрность пророческихъ писаній. Пораженный въ особенности пророчествами Даніила, онъ прямо объявилъ ихъ неподлинными, и чтобы не допускать мысли о ихъ божественномъ источникѣ, онъ отнесъ происхожденіе самой книги Даніила уже ко временамъ Антиоха Епифана. Разказы, содержащіеся въ евангеліяхъ и въ книгѣ Дѣяній Апостольскихъ, онъ призналъ недостовѣрными исключительно по мнимому легкомыслію апостоловъ, а апостолы казались ему неразумительными и легкомысленными только потому, что, по свидѣтельству Мѡ. 9, 9, они тотчасъ и безъ всякихъ разсужденій слѣдовали за человѣкомъ, котораго они совершенно не знали. Впрочемъ, насколько можно судить по отрывкамъ изъ сочиненій Порфирія, приводимыхъ у Евсевія, Порфирій вообще не столько нападалъ на общее христіанское міровоззрѣніе, сколько на отдѣльные пункты христіанскаго ученія и исторіи Божественнаго Откровенія, въ которыхъ, по его мнѣнію, для всякаго были очевидны многія слабости стороны и непримиримыя противорѣчія. Такъ онъ подвергаетъ язвительнымъ нападкамъ Іоан. 7, 8—10, гдѣ Христосъ сначала говоритъ братьямъ, что Онъ не пойдетъ на праздникъ въ Іерусалимъ, потому что время Его еще не исполнилось,—и, повидимому, остался въ Галилеѣ, но потомъ однако-же пошелъ на праздникъ, хотя не явно, а какъ-бы тайно. За этотъ поступокъ Порфирій обвиняетъ Спасителя въ недостатокѣ твердости воли и постоянства, приличествующаго серьезному общественному дѣятелю. Глава вторая въ посланіи къ Галатамъ

подала поводъ Порфирію обвинять апостоловъ Петра и Павла въ непримиримомъ противорѣчіи, разномысліи и разногласіи, при чемъ онъ уличаетъ Петра въ грубомъ заблужденіи и непониманіи христіанскаго ученія, а Павла—въ запоспчивости и грубости характера. Кромѣ того онъ считалъ Петра человѣкомъ знакомымъ съ искусствомъ магіи, при помощи которой онъ будто бы и совершалъ чудеса, рассказанныя писателемъ книги Апостольскихъ дѣяній.

Вообще же нужно сказать, что глубокое нерасположеніе и враждебность къ христіанству, обширныя познанія и философская эрудиція, умѣнье пользоваться ухищренными діалектическими пріемами, рѣдкое остроуміе, обстоятельное знакомство съ системою христіанскаго вѣроученія и серьезное изученіе книгъ св. Писанія,—все это, взятое вмѣстѣ, создало изъ Порфирія недюжиннаго противника христіанской религіи, въ борьбу съ которымъ могли вступить только такіе серьезные христіанскіе апологеты, какими были Евсевій Кесарійскій, Меѳодій Тирскій или Аполлинарій Лаодикійскій. Тѣмъ не менѣе многія изъ возрѣній Порфирія, напр., о времени написанія книги пророка Даніила, объ отношеніяхъ первоверховныхъ апостоловъ, повторяются противниками христіанства еще и въ настоящее время.

Иерокль, человѣкъ не безъ философскаго образованія, извѣстенъ какъ самый непримиримый врагъ и противникъ христіанства. Онъ былъ правителемъ въ Визанніи въ царствованіе императора Діоклетіана; ему принадлежитъ печальная извѣстность подстрекателя этого императора къ кровавому преслѣдованію христіанъ, начавшемуся въ 302 году, въ которомъ онъ принималъ самое живое участіе. На его глазахъ въ 303 году былъ разрушенъ въ Никомидіи и знаменитый христіанскій храмъ. Но непримиримому врагу христіанству, какимъ былъ Иерокль, мало было этихъ жертвъ и пролітія невинной крови. Онъ рѣшился еще сдѣлать орудіемъ своей ненависти къ христіанской религіи и свою способность къ литературной дѣятельности. Около того времени, какъ былъ разрушенъ въ Никомидіи христіанскій храмъ, онъ написалъ противъ христіанъ свое сочиненіе *λόγοι φιλαλήθεις πρὸς τοὺς χριστιανούς*. Но хи-

тлость врага сказалась и въ самомъ заглавіи этого сочиненія. Онъ пишетъ какъ бы не „противъ христіанъ“, а только „къ христіанамъ“, которымъ онъ какъ бы пишетъ лишь наставленіе или даетъ совѣты. Расчетъ понятенъ: Иероклу, очевидно, хотѣлось, чтобы его сочиненіе нашло для себя наибольшее пространство и между самыми христіанами. Lact. Inst. V, 2, 12; Mordacius scripsit—Composuit libellos duos non contra Christianos, ne inimice insectori videretur, sed ad Christianos, ut humane ac benigne consulere putaretur.—Сочиненіе Иерокла до насъ не дошло; но о его содержаніи мы можемъ составить представленіе по его критическому разбору, которому оно было подвергнуто Лактанціемъ и Евсеіемъ Кесарійскимъ. Въ немъ видное мѣсто, безъ сомнѣнія, занимала критика св. Писанія, указаніе противорѣчій, неточностей и мнимыхъ невѣроятностей. По примѣру Порфирія, Иероклъ также нападаетъ на первоверховныхъ апостоловъ Петра и Павла, называетъ ихъ распространителями ложнаго ученія, грубыми невѣждами и т. д. Но все это у Иерокла не самостоятельно. Въ этомъ случаѣ онъ только идетъ по слѣдамъ своихъ предшественниковъ Цельса и Порфирія. Поэтому христіанскіе апологеты почти и не касаются этой части въ сочиненіи Иерокла; ихъ интересуетъ то сравненіе, которое дѣлаетъ этотъ противникъ христіанской истины между Иисусомъ Христомъ и Аполлоніемъ Тіанскимъ, какъ онъ представляется въ жизнеописаніи, которое было составлено Филостратомъ. Само собою понятно, что Иероклъ ставитъ Аполлонія выше Христа. Но насколько это сравненіе неосновательно, въ свое время прекрасно разъяснили христіанскіе апологеты, о трудахъ которыхъ мы будемъ говорить ниже.

Ямвлихъ—послѣдователь неоплатонической философіи какъ и Порфирій; онъ былъ родомъ изъ Халкиды въ Келесиріи, умеръ около 330 г. по Р. X. Изъ его главнаго сочиненія „О школѣ Пифагора“ до насъ дошло только четыре книги и въ томъ числѣ жизнеописаніе Пифагора. Кромѣ того, ему приписываютъ еще сочиненіе о „Египетскихъ мистеріяхъ“; но нѣтъ совершенно никакого основанія думать, чтобы это сочиненіе принадлежало именно Ямвлиху. Ямвлихъ несомнѣнно обладалъ обширными

научными познаниями—особенно математическими и живыми, всегда возбужденнымъ воображеніемъ. Усвоивъ спекулятивныя воззрѣнія своего учителя Плотина, Ямвлихъ является самымъ энергичнымъ защитникомъ неоплатонической философіи, хотя въ дѣйствительности онъ уже оставилъ область чистаго философскаго мышленія и перешелъ на почву религіозную и апологетическую. Если прежніе великіе греческіе философы, Парменидъ, Сократъ, Платонъ, Пифагоръ и др., смотрѣли на языческій политеизмъ грековъ какъ на вредное суевѣріе и дѣло умственной незрѣлости, то Ямвлихъ, какъ истый неоплатоникъ, подобно Порфирію, поставилъ своею цѣлію возстановить разлагавшееся язычество, дать ему новыя начала жизни, сообщить ему разумный смыслъ и значеніе и такимъ образомъ во что бы то ни стало противопоставить его христіанству какъ жизненную силу, вполне удовлетворяющую потребностямъ чловѣческаго духа, имѣющую совершенно законныя права на дальнѣйшее существованіе и ненуждающуюся въ замѣнѣ не только христіанствомъ, но и никакою другою религіею въ будущемъ, такъ какъ оно, язычество, есть единственно истинное религіозное воззрѣніе. Но само собою понятно, что Ямвлихъ прекрасно сознавалъ всю невозможность противопоставленія христіанству того грубаго и чувственнаго языческаго ученія, которое существовало въ дѣйствительности и которое было народною религіею. Ему предстояло заново перестроить весь языческій пантеонъ. И вотъ онъ предлагаетъ читателямъ вмѣсто дѣйствительнаго современнаго ему язычества свою собственную теософему, свою тройную Троаду, не имѣющую съ язычествомъ ничего, конечно, общаго. Абсолютное или Верховный Богъ для Ямвлиха есть нѣчто непередаваемое (*ἀμετέωτος*), совершенно сокрытое отъ всякаго разума и не имѣющее ни къ чему отношенія, не вмѣшивающееся ни въ общее теченіе жизни, ни въ частный порядокъ вещей; оно есть только неизреченное единство, неопредѣляемая монада. Но изъ этого непостижимаго единства тройными серіями выдѣляются боги, вторыя единства (*ἐνάδες*) хотя и трансцендентныя, но въ то же время способныя проявляться въ многообразныхъ образахъ. Эти боги раздѣляются на три разряда или ступени: боги

умственные (*νοεσι*), боги вышешірные (*ὑπερχόσμοι*) и боги имманентные міру (*ἐυχόσμοι*). Съ этими то богами люди могутъ вступать въ сношенія, молиться имъ и получать отъ нихъ помощь, потому что эти боги только и могутъ промышлять о мірѣ и людяхъ.—Вотъ то язычество, которое Ямвлихъ противопоставляетъ христіанству и объявляетъ его стоящимъ гораздо выше Богооткровеннаго ученія. Онъ, конечно, не замѣчалъ того, что, защищая такимъ образомъ языческую религію, онъ наносилъ ей самый рѣшительный ударъ, потому что было повятно каждому, что Ямвлихъ говоритъ не дѣйствительномъ язычествѣ, а о теософскомъ міровоззрѣніи, что онъ раскрываетъ въ своей Троядѣ процессъ развитія не боговъ греческаго политеизма, а идей Платона, числа Пифагора, субстанціальныхъ формъ Аристотеля, что слѣдовательно, самъ Ямвлихъ не находилъ возможнымъ защищать языческую религію въ томъ именно видѣ, какой она имѣла въ дѣйствительности. Конечно, такой противникъ не могъ быть страшнымъ и для христіанства. Иное нужно сказать о Богоотступникѣ Юліанѣ.

Юліанъ Богоотступникъ, какъ извѣстно, такъ же принадлежалъ къ числу самыхъ непримиримыхъ враговъ христіанства. Сынъ Юлія Констанція и племянникъ императора Константина Великаго, родившійся въ 331 году, Флавій Клавдій Юліанъ, послѣ смерти своего отца удаленный отъ двора получилъ свое воспитаніе отъ христіанскихъ наставниковъ сначала въ Никомидіи, а потомъ въ Каппадокіи (345—351 г.). Но это воспитаніе было болѣе ввѣшнимъ и формальнымъ, а потому и не могло спасти его отъ пагубнаго вліянія со стороны язычества. Будучи свободнымъ отъ всякихъ государственныхъ обязанностей, онъ съ особенною любовію предавался изученію языческихъ классиковъ и философіи, увлекся произведеніями языческихъ мудрецовъ и поэтовъ и совершенно поддался хитрому вліянію своихъ языческихъ руководителей и по своимъ убѣжденіямъ сталъ настолько преданъ языческой религіи, что уже тогда былъ посвященъ въ элевзянскія мистеріи. Но когда онъ взомель на императорскій престолъ, онъ уже открыто перешелъ на сторону язычества и даже принялъ титулъ верхов-

наго языческаго жреца. Впрочемъ, Юліанъ не предпринималъ явнаго и кроваваго преслѣдованія христіанъ подобно предшествовавшимъ гонителямъ—Нерону, Домиціану, Декію или Діоклетіану. Напротивъ онъ хотѣлъ казаться правителемъ гуманнымъ и вѣротерпимымъ. Въ своихъ эдиктахъ онъ не предписываетъ префектамъ преслѣдовать христіанъ, а только высказываетъ о нихъ свое сожалѣніе, какъ о несчастныхъ и заблудшихъ, которыхъ слѣдуетъ не наказывать, а просвѣщать и наставлять. Между тѣмъ въ дѣйствительности враждебность Юліана къ христіанамъ сказалась скоро. Прежде всего онъ старался о поддержаніи язычества. Для этого онъ переносилъ въ язычество всѣ тѣ заимствованныя отъ христіанства учрежденія, которыя были симпатичны даже и безпристрастнымъ язычникамъ. Онъ повелѣлъ при языческихъ капищахъ учреждать богадѣльни, больницы, пріюты, школы, общественные страннопріимные дома; жрецами назначалъ людей достойныхъ, воздержной жизни, пользовавшихся общимъ уваженіемъ и почетомъ и притомъ получившихъ философское образованіе: выѣнилъ имъ въ обязанность заботиться объ общественной благотворительности и благолѣпіи языческаго богослуженія, а также проповѣдывать на всѣхъ общественныхъ празднествахъ и изъяснять языческіе мѣты въ смыслѣ неоплатонической философіи. Конечно, все это были только пустыя затѣи язычествовавшаго императора. Благотворительность съ необходимостію вытекающая изъ христіанской заповѣди о любви къ ближнимъ, не находилась ни въ какой внутренней связи съ языческою религіею, а потому и не могла пустить корней на языческой почвѣ. Явная враждебность Юліана къ христіанству проявилась прежде всего въ предпочтеніи язычниковъ христіанамъ при назначеніи на государственныя должности, въ возвращеніи язычникамъ имущества, отданныхъ предшествовавшими императорами въ распоряженіе христіанъ, въ снисходительности правительства къ язычникамъ, убивавшимъ христіанъ изъ мести,—а въ особенности—въ запрещеніи христіанамъ быть преподавателями въ общественныхъ школахъ. Не довольствуясь этими мѣрами, Юліанъ рѣшился выступить даже и литературнымъ противникомъ христіанства. Въ 362 и 363 годахъ онъ

написалъ большое полемическое сочиненіе противъ христіанской религіи. Сочиненіе это не дошло до насъ. Мы даже не знаемъ въ точности его названія. Церковный историкъ Сократъ называетъ его просто—*βιβλία κατὰ χριστιανῶν*, Григорій Богословъ—„нечестивыми книгами Юліана“. Не располагаемъ мы точными свидѣніями и относительно того, какъ велико было число книгъ этого сочиненія. По свидѣтельству Кирилла Александрійскаго, подвергавшаго это сочиненіе критическому разбору, оно состояло изъ трехъ книгъ; по свидѣтельству бл. Иеронима,—изъ 7 книгъ,—и трудно рѣшить, чье свидѣтельство заслуживаетъ большаго довѣрія. О содержаніи этого сочиненія мы можемъ судить только по тѣмъ отрывкамъ изъ него, которые приводятся въ апологетическомъ трудѣ св. Кирилла Александрійскаго.

Главною цѣлью, которую Юліанъ преслѣдовалъ въ своемъ полемическомъ сочиненіи противъ христіанъ, было—доказать, что христіанская религія вовсе не имѣетъ божественнаго происхожденія, что она есть измышленіе человѣческое и притомъ стоящее гораздо ниже греческой образованности и философіи. Въ частности онъ старается доказать прежде всего, что языческая религія имѣетъ гораздо большее право на существованіе, чѣмъ христіанская, такъ какъ греки во всѣхъ отношеніяхъ выше евреевъ, греческіе боги выше Иеговы, который не есть верховный міроправитель, а есть только національный Богъ евреевъ, произведенія греческихъ философовъ и поэтовъ выше книгъ Св. Писанія, которыя христіане признаютъ богодухновенными. Далѣе Юліанъ старается доказать, что на христіанство нельзя смотрѣть какъ на дальнѣйшее развитіе и продолженіе ветхозавѣтной религіи, къ которой ближе стоитъ язычество, чѣмъ христіанство, что послѣднее есть только беспорядочная смѣсь іудейства и язычества, изъ которыхъ оно однако же заимствовало только то, что у нихъ было худшаго: у іудеевъ легкомысленное презрѣніе боговъ, у язычниковъ—склонность къ порочной жизни. Наконецъ, Юліанъ утверждаетъ, что Основатель христіанской религіи вовсе будто бы не заслуживаетъ того благоговѣйнаго почитанія и поклоненія, которое воздаютъ Ему христіане,—что онъ не только не былъ Богъ, но что Онъ и чело-

вѣкъ былъ самый заурядный, ничѣмъ не замѣчательный и не сдѣлавшій ничего особеннаго, потому что и чудеса, Ему приписываемыя, ничего не представляютъ особеннаго или необыкновеннаго; при этомъ Юліанъ указываетъ на то, что Иисуса Христа не признали Мессією даже Его ближайшіе родственники, а объ Его божескомъ достоинствѣ не училъ никто даже изъ апостоловъ.

Юліану нельзя отказать не только въ софистической способности и умѣннѣ вести полемику, но и въ серьезной научной подготовкѣ къ борьбѣ съ христіанствомъ: онъ, безъ сомнѣнія, хорошо изучилъ какъ книги Св. Писанія, такъ и творенія многихъ христіанскихъ писателей того времени. Нападки Юліана на христіанство не остались безъ отвѣта. Въ это время христіанская религія нашла себѣ защитниковъ въ лицѣ св. Григорія Богослова, св. Іоанна Златоустаго, Аполлинарія Сирскаго, пресвитера Филиппа Сидскаго, Феодора Мопсуетскаго и св. Кирилла Александрійскаго. Къ сожалѣнію, до насъ дошли только апологетическіе труды нѣкоторыхъ изъ нихъ, а именно: Григорія Богослова, Іоанна Златоустаго и Кирилла Александрійскаго.

Послѣ сказаннаго доселѣ мы теперь можемъ понять, какая трудная задача выпала на долю христіанскихъ апологетовъ этой эпохи. Теперь, какъ мы видѣли, литературные противники христіанства уже почти не повторяли болѣе, какъ язычники трехъ первыхъ вѣковъ, безсмысленныхъ обвиненій христіанъ въ безнравственности, употребленіи крови умерщвленныхъ или дѣтей, человѣконенавистничествѣ, заговорахъ противъ общественнаго порядка, въ политической неблагонадежности и т. п. Теперь они поставили своею цѣлію—поддержать язычество и опровергнуть истинность христіанства. Для достиженія этой цѣли они съ одной стороны хотѣли навязать языческой религіи такой философскій смыслъ, какого она никогда не имѣла и даже не могла имѣть, а съ другой стороны старались опровергнуть подлинность и достовѣрность книгъ Св. Писанія ветхаго и новаго завѣта, достовѣрность евангельской исторіи, отвергали божественное происхожденіе христіанской религіи, ставили ея догматическое и нравственное ученіе ниже фило-

софскихъ ученій, отрицали божественное достоинство Иисуса Христа, сомнѣвались въ достовѣрности евангельскихъ чудесъ и даже величайшаго чуда воскресенія Иисуса Христа изъ мертвыхъ, многія сверхъестественныя явленія старались понять какъ совершенно естественныя или же объявляли рассказы объ нихъ пустымъ вымысломъ, въ евангельскомъ текстѣ указывали неточности, историческія ошибки и даже непримиримыя противорѣчія; наконецъ, прямо уличали христіанство въ заимствованіи своего ученія изъ различныхъ философскихъ системъ, а многіе рассказы о новозавѣтныхъ событіяхъ ставили въ связь съ различными языческими мѣоами, какъ ихъ прототипомъ и первоисточникомъ. Въ виду этого христіанскіе апологеты съ одной стороны должны были доказывать ложь и безсодержательность язычества, а равно и невозможность обосновать его на почвѣ философіи; а съ другой—они должны были указать твердыя основанія въ пользу подлинности и достовѣрности книгъ Св. Писанія и опровергнуть всѣ возраженія своихъ противниковъ, направленные противъ божественнаго достоинства Иисуса Христа, чудесъ и пророчествъ, божественнаго происхожденія христіанской религіи, ея самостоятельности и независимости отъ философіи и языческой мѣологии, противъ евангельскаго текста, нравственнаго характера апостоловъ, противъ догматическаго и нравственнаго ученія христіанскаго откровенія и т. п. И мы должны сказать, что христіанскіе апологеты этой эпохи совершенно вѣрно поняли свою задачу и старались защищать тѣ именно пункты, которые и были предметомъ нападокъ со стороны противниковъ христіанства. Къ числу христіанскихъ апологетовъ этого времени принадлежатъ: *Меводій Турскій, Аполлинарій Младшій, Климентъ Александрійскій, Оригенъ, Евсевій Кесарійскій, Аванасій Александрійскій, Кириллъ Александрійскій и Теодоритъ Кипрскій*. Къ сожалѣнію, творенія двухъ первыхъ апологетовъ, направленные главнымъ образомъ противъ Порфирія не дошли до насъ.

1. Титъ Флавій *Климентъ*, обыкновенно называемый по мѣсту своего рожденія и дѣятельности Александрійскимъ, одинъ изъ знаменитѣйшихъ учителей древней церкви, *жившій во 2-мъ и въ 1-й четверти 3-го вѣка*, еще будучи язычникомъ, полу-

чиль прекрасное по тому времени философское образованіе. Онъ много путешествовалъ и потому имѣлъ случай познакомиться съ ученіями разныхъ знаменитыхъ философовъ и ученыхъ. Едва ли еще можно указать кого-либо изъ отцовъ и учителей церкви, который бы такъ зналъ и любилъ философію, какъ Климентъ. Но самымъ любимымъ его философомъ, безъ сомнѣнія, былъ Платонъ, котораго онъ называетъ даже „аѳинскимъ Моисеемъ и еврейскимъ философомъ“. Таинство крещенія Климентъ принялъ, уже достигнувъ престарѣлаго возраста. Вскорѣ послѣ этого былъ онъ поставленъ въ Александрію пресвитеромъ, а затѣмъ и преемникомъ Пантена по руководительству александрійскою школою въ должности катехета. Въ царствованіе Септимія Севера, во время гоненія на христіанъ, Климентъ вынужденъ былъ оставить Александрію, и возвратился ли онъ въ нее опять,—неизвѣстно. Смерть его полагають раньше 216 года. Изъ апологетическихъ твореній Климента замѣчательнѣйшія суть слѣдующія: 1) *Λόγος πρὸς Ἰουδαίους καὶ Ἕλληνας* и 2) *Στρώματα*.

Климентъ поставилъ себѣ двоякую задачу: а) показать ложь язычества, какъ она выразилась въ языческихъ религіяхъ и философіи, и б) доказать, что христіанское ученіе не только не находится въ непримиримомъ противорѣчьи съ истинною философіею и не только имѣетъ много общаго съ нею, но и въ важнѣйшихъ пунктахъ восполняетъ ее, т. е., Климентъ старается опровергнуть самыя существенныя возраженія противъ христіанства, которыя были направляемы противъ него языческими учеными. Первую задачу онъ разрѣшаетъ въ своемъ сочиненіи *λόγος πρὸς Ἰουδαίους καὶ Ἕλληνας*, вторую—въ *Στρώματα*.

Ложь язычества Климентъ доказываетъ прежде всего тѣмъ, что ясно раскрываетъ всю нелѣпость и бессмысліе въ почитаніи идоловъ или статуй боговъ и богинь, которое есть не что иное какъ обожаніе дерева и камня; при этомъ въ самыхъ историческихъ памятникахъ онъ, какъ отличный знатокъ языческихъ религій, находитъ неопровержимыя свидѣтельства, когда именно были сдѣланы тѣ статуи, которымъ язычники приписывали чудесное происхожденіе и которымъ они поэтому воздавали особыя почести; онъ указываетъ также историческіе

примѣры и того, что кощунственное отношеніе къ такимъ статуямъ оставалось безнаказаннымъ. Но эти бездушные, безчувственные истуканы, стоящіе ниже самыхъ безчувственныхъ животныхъ, по мнѣнію Климента, не только бесполезны, но и положительно вредны въ нравственномъ отношеніи, потому что въ большинствѣ случаевъ они оказываются сдѣланными настолько рельефно и изящно, что пороки и разнаго рода непотребства, представленныя въ изящной формѣ, раздражаютъ страсти зрителей и зрительницъ. Говоря о мистеріяхъ, Климентъ показываетъ всѣ совершающіяся въ нихъ безнравственныя дѣйствія. Наконецъ, онъ не оставляетъ безъ осужденія и внутренней культъ язычниковъ, осмѣивая тѣ позорныя страсти и дѣйствія, которыя были приписываемы языческимъ богамъ и богинямъ. При этомъ важно то, что описывая эти позорныя страсти и дѣйствія, Климентъ самъ ничего не измышляетъ, а говоритъ на основаніи подлинныхъ документовъ язычества.

Гораздо болѣе интереснымъ, чѣмъ критика язычества, является у Климента его разсужденіе о значеніи философіи и ея отношеніи къ Божественному Откровенію и въ частности—къ христіанской религіи. Прежде всего нужно замѣтить, что подъ философіею Климентъ разумѣетъ не опредѣленную какую-либо философскую систему, а то, что каждая изъ этихъ системъ содержитъ въ себѣ истиннаго. Съ этой точки зрѣнія онъ и подвергаетъ строгой критикѣ все то, что онъ находитъ ложнаго въ языческой философіи. Впрочемъ, онъ подвергаетъ безусловному осужденію лишь софистику и философскія системы матеріалистическаго направленія, къ числу которыхъ онъ относитъ философскія ученія Фалеса, Анаксимена, Гераклита, стоиковъ, перипатетиковъ и особенно—эпикурейцевъ. Что есть въ языческой философіи истиннаго и хорошаго, то, по мнѣнію Климента, нужно объяснять заимствованіями отчасти изъ ветхозавѣтнаго откровенія, отчасти даже отъ другихъ народовъ. Но одними заимствованіями онъ не ограничиваетъ источниковъ истиннаго философскаго знанія, да и не могъ ограничивать, потому что вопросъ о первоначальномъ источникѣ истины въ человѣчествѣ остается все таки открытымъ, такъ какъ естественно спросить: откуда же истина въ ветхозавѣтномъ откровеніи? откуда она у варваровъ? Отвѣтъ на эти вопросы

мы находимъ въ ученіи Климента о Логосѣ. Вотъ какъ онъ, имѣя въ виду читателей изъ кружка образованныхъ язычниковъ, излагаетъ это ученіе въ началѣ своего творенія λόγος προτρεπτικός προς Ἑλληνας. Древнія сказанія повѣствуютъ, будто бы Амфіонъ Θивскій и Аріонъ Мефимнійскій обладали такимъ искусствомъ пѣнія, что одинъ изъ нихъ увлекалъ своими мелодіями рыбъ, другой приводилъ въ движеніе камни и окружилъ стѣною отечественный городъ, а Орфей, благодаря своему мелодическому пѣнію, укрощалъ даже дикихъ звѣрей. Отшлемъ однако на Геликонъ и Кноэронъ эти сказки поэтовъ со всѣмъ относящимся къ нимъ, а вмѣстѣ съ ними и все множество боговъ, и обратимъ свой слухъ къ моему пѣвцу. Онъ то и сдѣлалъ ручными самыхъ дикихъ изъ всѣхъ звѣрей—людей, и притомъ звѣрей всякихъ породъ: крылатыхъ, т. е., пустыхъ и легкомысленныхъ,—пресмыкающихся, т. е., людей коварныхъ,—львовъ, т. е., свирѣпыхъ,—свиней, т. е., похотливыхъ и т. д. Виновникъ этой чудной музыки, производящей столь великія дѣла, есть тотъ же, кто положилъ гармонію вселенной, кто изъ разнородныхъ элементовъ міра образовалъ симфонію, кратко сказать, это—Творческое Слово. И такъ эта пѣснь не новая, ибо въ началѣ было Слово и Слово было у Бога и Богъ былъ Слово. Такъ какъ Слово есть божественная причина всѣхъ вещей, то оно было прежде творенія, а такъ какъ оно приняло пмя Христа, предреченное задолго до Его пришествія, то Оно ново.—Такимъ образомъ весь міръ и всѣ существа въ немъ отъ Логоса получили начало своего бытія. Но въ этомъ мірѣ существъ у него есть одна особенно любимая арфа, на которой онъ по преимуществу разыгрываетъ свою чудную мелодію, это—человѣкъ. Такое особенное попеченіе Божіе о человѣкѣ, какъ вышемъ изъ всѣхъ прочихъ существъ, обнаружилось уже въ самомъ образѣ его сотворенія. Весь міръ, со всѣми наполняющими его существами, Логосъ создалъ единымъ словомъ Своимъ, а человека Онъ сотворилъ даже собственными руками и ввѣдрилъ въ него нѣчто собственное, одаривъ его душу разумомъ и мудростію, а его тѣло—красотою и соразмѣрностію частей, и указавъ ему чрезъ дарованіе совѣсти направленіе къ добру. Вотъ эти-то свойства человека—разумъ и совѣсть—и суть отображеніе въ человѣкѣ:

собственныхъ свойствъ Логоса. Какъ существо самое близкое для Логоса, созданное по Его образу, какъ Его самая любимая и наилучшая арфа, человѣкъ со времени своего сотворенія не переставалъ быть особеннымъ предметомъ Его промышленности. Ветхозавѣтное и новозавѣтное Откровенія суть яснѣйшія доказательства этого промышленія и потому-то въ нихъ заключается главный источникъ высшей истины. Но и въ язычествѣ не прекращалось промыслительное дѣйствіе Логоса о человѣчествѣ; по этому и въ немъ, у варваровъ, можно находить нѣчто истинное. Правда, грѣхопаденіе прародителей существенно разрушило связь между Логосомъ и человѣкомъ, оригиналомъ и его отображеніемъ, но не совершенно ее уничтожило. Падшій человѣкъ, по Клименту, въ нѣкоторыхъ случаяхъ хуже животнаго, безчувственнѣе камня; но стоитъ только услышать ему новую пѣснь Логоса, какъ совершается съ нимъ чудо, которое древняя сага приписываетъ Орфею. Истина собственно одна, говоритъ Климентъ, только она раздроблена на отдѣльныя части, подобно тому, какъ вакхи раздѣлили части Пентея. Истина разсѣяна всюду, даже между ересями, разногласіе которыхъ не исключаетъ присутствія въ нихъ доли истины. То же нужно сказать и о системахъ философіи какъ греческихъ, такъ и варварскихъ. Въ каждой изъ нихъ такъ же заключается извѣстная частица истины, похищенная однако же не изъ мифологіи Вакха, а изъ богословія вѣчнаго Логоса, который никогда не оставляетъ родъ человѣческой своимъ промышленіемъ. Истину, находимую въ языческихъ философіяхъ, Климентъ не всегда признаетъ результатомъ общаго дѣйствія промысла, не всегда приписываетъ ее только естественному развитію того божественнаго элемента, который составляетъ принадлежность самой природы человѣка и вложенъ въ него при самомъ его твореніи,—т. е., естественному развитію природной разумности; но нерѣдко онъ допускалъ и особенное дѣйствіе Логоса, въ смыслѣ божественнаго просвѣщенія нѣкоторыхъ избраниковъ въ средѣ языческихъ народовъ,—особенно что касается нѣкоторыхъ поэтовъ и философовъ. Не удивительно послѣ этого, если много истиннаго и даже сходнаго съ ученіемъ Божественнаго Откровенія можно встрѣтить, напр., у Платона, который, по словамъ Климента, училъ не только

о единобожїи, но и о триничности лицъ въ Богѣ, не только о происхожденїи міра отъ Бога, но и о сотворенїи его изъ ничего,—о безсмертїи души человѣческой и о будущей жизни в притомъ—въ смыслѣ христіанскомъ. Не удивительно послѣ этого, что въ своихъ рѣчахъ иногда и ап. Павелъ ссылается на нѣкоторыхъ писателей языческихъ, наприм., Эпименида (Тит. 1, 12. 13).

Понятно, въ какое отношенїе къ христіанству должна быть, по Клименту, поставлена языческая философія. Если христіанство есть совершенное откровенїе воплощеннаго Логоса, то философія, которую Богъ далъ грекамъ, не имѣвшимъ откровенїя, могла имѣть только приготовительное значенїе. Какъ изъ іудеевъ, дабы ихъ сдѣлать здоровыми, Богъ воздвигалъ пророковъ, такъ и изъ грековъ Онъ избиралъ наилучшихъ, которые на своемъ языкѣ возвѣщали Бога. Если Евангелїе было проповѣдано всѣмъ народамъ, то ясно, что всѣ были къ нему приготовлены тѣмъ или инымъ способомъ. Въ отношенїи къ Богу всѣ одинаково могутъ быть праведны: и іудеи, жившіе подъ закономъ, и язычники, жившіе при философіи, потому что Богъ есть Отецъ всѣхъ людей и народовъ. Какъ законъ былъ педагогомъ іудеевъ ко Христу, такъ философія была педагогомъ, служительницею и руководительницею грековъ къ евангелїю, потому что она замѣняла для нихъ писанное откровенїе. Нужно вообще замѣтить, что приготовительное отношенїе языческой философіи къ христіанству было любимую мыслію Климента, къ которой онъ не разъ возвращается въ своемъ сочиненїи—*Стрѳмата*.

Послѣ сказаннаго ясно, что превосходство христіанской религїи предъ философіею не подлежитъ никакому сомнѣнїю. Основная задача христіанскаго ученїя не столько теоретическая, сколько практическая. Древняя философія не отличала науки отъ морали и зло считала только заблужденїемъ; христіанство указало это различїе,—и Логосъ главнымъ образомъ стремится въ христіанствѣ не къ тому, чтобы научить человѣка, какъ философія, а чтобы исцѣлить его, вырвавъ зло съ корнемъ, самъ въ то же время являясь и врачомъ человѣчества, какъ его первообразъ. Второе неизмѣримое преимущество христіанства предъ философіею, по Клименту, состоятъ въ

томъ, что оно доступно всѣмъ классамъ народа. Философія христіанская не такова, какъ философія Платона, который написалъ надъ своею дверью: „не знающій геометріи, не входи сюда“. Божественная философія евангелія одинаково назначена какъ для мужчины, такъ и для женщины; она отличается общепонятностію и общедоступностію.

Но если философія имѣетъ только приготовительное отношеніе къ христіанству, если она была только путеводительницею грековъ къ евангелію, то нужна ли она теперь, когда уже явилось христіанство? На этотъ вопросъ Климентъ отвѣчаетъ безусловно утвердительно. Нужно замѣтить, что въ то время нѣкоторые христіане, которыхъ Климентъ называетъ православнѣйшими—*ортодоксастаи*, которые отвергали всякое значеніе въ христіанствѣ философіи, діалектики, изученія природы,—отвергали вообще значеніе науки и предлагали довольствоваться только одною простою вѣрою. Но съ другой стороны гностики и языческіе философы утверждали совершенно противное считая вѣру прилично только толпѣ, людямъ простымъ и невѣжественнымъ, неспособнымъ къ усвоенію истинъ философіи. Оба эти мнѣнія Климентъ считаетъ крайностями и опровергаетъ ихъ.

Философія по ученію Климента, нужна христіанамъ уже потому, что истина никогда не дается человѣку какъ нѣчто готовое, для ея усвоенія нужна извѣстная подготовка, нуженъ трудъ. Виноградная лоза не можетъ дать хорошихъ плодовъ безъ предварительныхъ заботъ виноградаря: нужно ее окапывать и поливать. Сама по себѣ вѣра даже и въ христіанствѣ даетъ только матеріалъ для истины; нужно изслѣдовать содержаніе вѣры, чтобы пріобрѣсти познаніе полной, заключающейся въ ней истины. Только наука раскрываетъ всѣ сокровища вѣры. При посредствѣ разума мы восходимъ отъ слѣдствій къ главнымъ положеніямъ, и изъ этихъ положеній выводимъ ихъ крайнія послѣдствія. Разумъ научаетъ насъ познавать сходства и различія до самыхъ тонкихъ ихъ оттѣнковъ, не допускаетъ колебаній и неопредѣленности выраженій, что опасно само по себѣ и очень выгодно для заблужденія. Содержаніе самаго Божественнаго Откровенія нельзя понять вполнѣ основательно безъ предварительной научной подготовки, такъ какъ въ немъ

многое изложено вовсе не такъ просто и удопонятно, какъ обыкновенно думаютъ. Многое въ немъ представлено въ аллегорическомъ смыслѣ, прикровенно или настолько глубокомысленно, что можетъ быть постигнуто только человѣкохъ, получившимъ серьезное философское образованіе. Правда, въ философіи истина часто ставится рядомъ съ ложью, но и самое знакомство съ этою ложью для человѣка можетъ быть лишь полезно. Пусть философія представляетъ и борьбу различныхъ мнѣній; но не нужно забывать, что истина раскрывается больше всего чрезъ сличеніе противорѣчивыхъ мнѣній. Знаніе ложныхъ системъ философіи необходимо для истины подобно тому, какъ мнѣннѣ необходимо знать и фальшивыя монеты для того, чтобы правильно цѣнить настоящія. Охотники избираютъ разные способы въ преслѣдованіи добычи; такъ и искатель истины долженъ прибѣгать ко всевозможнымъ средствамъ для достиженія ея.

Но между вѣрою и знаніемъ Климентъ показываетъ и болѣе тѣсную, внутреннюю связь, по которой нѣтъ знанія безъ вѣры и вѣтъ вѣры безъ знанія, ибо въ основаніи всякаго знанія необходимо предполагается предварительный актъ вѣры и основные принципы науки, какъ, напр., геометрическія аксіомы, приобрѣтаются вовсе не логическимъ мышленіемъ, а непосредственнымъ созерцаніемъ ихъ, являясь уже готовыми при самомъ началѣ научнаго изслѣдованія. Вѣру въ смыслѣ неопредѣленнаго чувства, принимающаго что-либо за истину безъ долгаго предварительнаго діалектическаго изслѣдованія, т. е., въ смыслѣ предугадыванія истины, считали необходимою для познанія и сами языческіе философы. При этомъ Климентъ ссылается на Эпикура, называвшаго вѣру *προληψις* ума, свободнымъ полетомъ мысли къ увѣренности по какому-то внутреннему чутью истины, на Аристотеля, объявившаго вѣру критеріемъ истины, и на Платона, признававшего счастливымъ того, кто отъ начала чувствуетъ себя участникомъ истины. Впрочемъ, вѣра, какъ познавательный актъ души, при которомъ не требуется логическая аргументація,—по Клименту, не только предшествуетъ логическому изслѣдованію истины, но и продолжаетъ работу человѣческаго разсудка, когда послѣдній оказывается безсильнымъ переступить положенныя ему

границы. Въ этомъ случаѣ, вѣра, возвышаясь надъ познаніями, пріобрѣтаемыми чрезъ чувственное воспріятіе, достигаетъ до познанія абсолютной истины. Понимая такимъ образомъ вѣру уже какъ созерцаніе или—вѣрнѣе какъ непосредственное ощущеніе истины, Климентъ, очевидно, отождествлялъ ее съ высшею степеню званія, которое не можетъ быть достояніемъ cadaго, а только лицъ нравственно-совершенныхъ. Такое влеченіе къ истинѣ и ея предчувствіе или воспріятіе ея недоказываемою вѣрою также свойственно человѣку, какъ желѣзу свойственно притяженіе къ магниту, какъ сухой соломѣ свойственно загораться отъ огня. Такое пониманіе вѣры естественно уменьшило значеніе ея внѣшнихъ источниковъ, какъ и внѣшнихъ доказательствъ ея истинности. Внутреннее, непосредственное созерцаніе, какъ скоро оно провозглашается главнымъ источникомъ истины, всегда унижаетъ значеніе всякаго внѣшняго откровенія (какъ у мистиковъ) и даже св. Писанія. Климентъ къ такому выводу не пришелъ, но только потому, что вѣра въ Св. Писаніе у него основывается на субъективномъ созерцаніи его содержанія и таковой же оцѣнкѣ его внутренней высоты. Тѣмъ не менѣе къ чудесамъ Климентъ не могъ относиться съ особеннымъ сочувствіемъ. Вѣра, основанная на чудесахъ, такъ же мало имѣетъ нравственной силы, какъ и вѣра, основанная на мышленіи. Блаженны не видѣвшіе и вѣровавшіе. Ап. Павелъ одинаково поѣтому относится и къ требованіямъ іудеевъ относительно знаменій, и къ исканію мудрости у эллиновъ. Мы убѣждаемся въ истинѣ христіанства, по Клименту, не знаменіями, а голосомъ Божиимъ, который говоритъ въ самой душѣ нашей. Вотъ почему Климентъ не считаетъ нужнымъ указывать образованнымъ язычникамъ на пророчества и чудеса, какъ на доказательства истинности христіанской религіи,—что дѣлали прежніе апологеты. По его мнѣнію, задача христіанской апологетики должна состоять лишь въ такомъ изложеніи божественной истины, чтобы эта истина, сама по себѣ, безъ всякихъ постороннихъ соображеній и доводовъ, производила благотворное дѣйствіе на сердце человѣка и только своею собственною внутреннею силою влекла его къ себѣ, какъ магнитъ притягиваетъ опилки желѣза. Въ такомъ духѣ самъ Климентъ нерѣдко изображаетъ предъ язычниками божествен-

ное величіе и простоту Богочеловѣка—Христа и при томъ—въ такихъ дѣйствительно привлекательныхъ чертахъ, которыя слышкомъ близки нашему сердцу и невольно вызываютъ проявленія безграничной любви и горячихъ симпатій.

Климентъ не имѣлъ въ виду какого либо опредѣленнаго противника христіанской религіи, съ которымъ бы онъ долженъ былъ вести борьбу. Но онъ имѣлъ въ виду тѣ возраженія противъ христіанской религіи, которыя уже въ его время стали сами собою вытекать изъ языческой науки и философіи. Онъ предвидѣлъ уже, что христіанскимъ апологетами рано или поздно придется вести борьбу съ язычествомъ главнымъ образомъ на почвѣ науки. И заслуга Климента состоитъ въ томъ, что онъ первый началъ готовить эту почву, признавъ не только возможнымъ, но и необходимымъ научное изслѣдованіе въ области Божественнаго Откровенія, какъ оно раскрыто въ книгахъ Св. Писанія и въ ученіи христіанской церкви. Первый христіанскій ученый, пошедшій по этому пути, проложенному Клименту, былъ знаменитый его ученикъ и преемникъ по Александрійской школѣ—Оригенъ.

2. *Оригенъ*, названный Адамантовымъ или *χαλκόντερος*, знаменитѣйшій ученый и неустанный, безкорыстный труженикъ въ области богословско-философской науки, сынъ Леонида, жившаго въ Александріи и отличавшагося истиннымъ благочестіемъ, родился около 185 года по Р. Х. Еще въ родительскомъ домѣ онъ, богато одаренный отъ природы, получилъ весьма серьезное научное образованіе и съ особенною любовію занимался изученіемъ Св. Писанія. Мученическая кончина отца во время гоненія на христіанъ въ царствованіе Септимія Севера произвела на него самое сильное, потрясающее впечатлѣніе. Только любовь къ матери воспрепятствовала ему пожертвовать собою и не искать добровольнаго мученичества. Но за то съ этого времени онъ съ энтузіазмомъ принялся за дѣло учительства и съ дивною ревностію предался подвигамъ христіанскаго аскетизма. Когда, во время гоненія на христіанъ, воздвигнутаго въ Африкѣ Септиміемъ Северомъ катехетъ александрійской школы Климентъ вынужденъ былъ оставить Александрію и удалился въ Малую Азію, Оригенъ былъ назначенъ на его мѣсто по непосредственному усмотрѣнію самаго епископа александрійскаго

Димитрія. Въ теченіи многихъ лѣтъ Оригенъ руководилъ александрійскою школою, живя въ строгомъ уединеніи и совершенной нестяжательности, пользуясь всеобщимъ уваженіемъ и почетомъ за свое необычайное трудолюбіе и рѣдкія дарованія. Заботясь постоянно о своемъ собственномъ дальнѣйшемъ образованіи, онъ между прочимъ изучилъ еврейскій языкъ и изучалъ современную философію подъ руководствомъ неоплатоника Аммонія Сакка. Къ сожалѣнію, въ то время, какъ слава объ Оригенѣ, его жизни и учености распространялась повсюду, самъ Оригенъ испыталъ на себѣ крайнее нерасположеніе того самаго епископа Димитрія, который поручилъ его руководителству александрійскую школу. Въ 216 году Оригенъ вынужденъ былъ оставить Александрію и отправился въ Іерусалимъ, а затѣмъ въ Кесарію. Здѣсь онъ былъ возведенъ въ санъ пресвитера, за что на двухъ соборахъ египетскихъ епископовъ, бывшихъ въ 231 и 232 годахъ, онъ былъ отлученъ отъ церкви и объявленъ лишеннымъ пресвитерскаго сана. Но такъ какъ рѣшеніе этихъ соборовъ относительно Оригена не было признано церквями палестинскою, аравійскою и ахайскою, то въ Кесаріи Палестинской Оригенъ продолжалъ свое священническое служеніе и учительство, по особенно усиленно занялся еще и литературною дѣятельностію; по прежнему его не разъ приглашали на соборы, созывавшіеся по поводу тѣхъ или другихъ ересей, для ихъ опроверженія, какъ напр. въ 244 г. по поводу ереси анти-тринитаріевъ и въ 248 г. для осужденія аравійскихъ еретиковъ и ихъ ученія о душевномъ снѣ. Онъ умеръ въ Тирѣ во время гоненія Декія въ 254 году вслѣдствіе тѣхъ истязаній, которымъ онъ подвергнутъ былъ безсердечными гонителями.

Литературная дѣятельность Оригена имѣла весьма важное апологетическое значеніе. Въ своемъ лицѣ онъ соединилъ основательнѣйшее научное и философское образованіе съ глубокимъ христіанскимъ благочестіемъ; а потому онъ поставилъ своею цѣлію показать, что христіанство совершенно не противорѣчитъ результатамъ истинной науки и здравому философскому мышленію, что напротивъ оно даже восполняетъ результаты философской науки, разрѣшая задачи, которыя для нея должны быть признаны неразрѣшимыми. И эту цѣль онъ преслѣдуетъ не въ одномъ какомъ-либо изъ своихъ сочиненій,

но во всей своей литературной дѣятельности вообще. Въ этомъ отношеніи особенный интересъ представляетъ его изясненіе Св. Писанія въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ онъ, на основавіяхъ, указанныхъ Климентомъ, старается примирить ученіе Божественнаго Откровенія съ философіею. Въ Св. Писаніи онъ, какъ извѣстно, усматриваетъ тройкій смыслъ: буквальный, нравственный и мистическій; для чего онъ постоянно обращается къ помощи такъ называемаго аллегорическаго толкованія, которое и даетъ ему возможность искать примѣренія съ философіею и даже представлять опыты построенія своей собственной философской системы. Одно изъ раннихъ его сочиненій—*περί ἀρχῶν*, —которое нѣкоторые называютъ первою христіанскою догматикою,—есть опытъ построенія христіанской философской системы, написанный несомнѣнно съ апологетическою цѣлію. Но въ немъ сильно замѣтно еще то вліяніе философіи Платона, которое вообще отражалось на александрійскихъ ученыхъ, стремившихся примирить христіанское ученіе съ философіею на началахъ Платоновой системы. Къ сожалѣнію, увлеченіе философіею Платона и желаніе оставаться въ полномъ согласіи съ нею привело Оригена къ нѣкоторымъ ложнымъ мнѣніямъ, каковы: съ одной стороны вѣчное рожденіе Сына и подчиненіе Его Отцу, съ другой стороны—происхожденіе Логоса изъ воли, а не изъ существа Отца, вслѣдствіе чего Логосъ у Оригена есть не *ὁ θεός*, а только *θεός*, какъ у Филона—*θεούτερος θεός*, является посредникомъ между Богомъ и міромъ въ философскомъ смыслѣ этого слова; далѣе—ученіе о вѣчности Божественнаго міротворенія, о предсуществованіи душъ, о матеріальномъ тѣлѣ, какъ темницѣ души, объясненіе факта всеобщей грѣховности не первороднымъ грѣхомъ Адама, а предвременнымъ паденіемъ чистыхъ душъ, послѣдствіемъ котораго и было ихъ соединеніе съ источникомъ всякаго зла—матеріею, наконецъ,—уклоненіе Оригена отъ ученія христіанской церкви о послѣдней судьбѣ міра и человѣка и ученіе объ апокатастасисѣ (*ἀποκατάστασις* возстановленіе) всѣхъ душъ для вѣчнаго блаженства. По ученію Оригена, самое богоподобіе искупленнаго человѣчества состоитъ въ освобожденіи его отъ всѣхъ узъ чувственности, а отличительною чертою его христологіи является то, что именно только человѣческую

душу Иисуса Христа онъ представляетъ центромъ соединенія божественнаго существа съ человѣческимъ,—при чемъ, по объясненію Оригена, душа, проникнутая Логосомъ, какъ раскаленное огнемъ желѣзо, составляетъ собственно сущность богочеловѣческаго лица Иисуса Христа.—Тѣмъ не менѣе, не смотря на эти и подобныя имъ мнѣнія, вліяніе Оригена на христіанскую науку было такъ велико, что его предѣлы указать трудно. Оригенъ не имѣлъ себѣ равнаго среди современниковъ; но его вліяніе замѣтно сказалось и на христіанскихъ богословахъ послѣдующаго вѣка, каковы Аѳанасій Александрійскій, Григорій Нисскій, Дидимъ и др.

Въ данномъ случаѣ для насъ особенный интересъ представляетъ сочиненіе Оригена, написанное противъ Цельса—обширнѣйшій (въ 8 книгахъ) и замѣчательнѣйшій апологетическій трудъ, проложившій новый путь въ области христіанской апологетики и имѣвшій весьма сильное вліяніе на ея послѣдующее развитіе. Почти цѣлое столѣтіе (около 70 лѣтъ) возмутительное сочиненіе Цельса—*λόγος ἀληθῆς* ходило по рукамъ язычниковъ и христіанъ, не встрѣчая себѣ ни какого научнаго опроверженія и производя смущеніе среди христіанскаго общества. Да и самъ Оригенъ неохотно взялся за свой трудъ: для него внутренняя сила христіанства и жизнь его исповѣдниковъ были вполнѣ достаточнымъ доказательствомъ его истины. Христосъ молчалъ, когда на него клеветали и предъ Синедріономъ, и предъ Пилатомъ, не имѣлъ нужды говорить рѣчей въ свою защиту. Такъ бы слѣдовало, по мнѣнію Оригена, поступать и христіанамъ. Во всякомъ случаѣ онъ рѣшился написать сочиненіе въ опроверженіе Цельса вовсе не по собственной инициативѣ, а лишь уступая настойчивой просьбѣ св. Амвросія Медиоланскаго. Причина этого, повидимому, страннаго явленія заключалась вовсе не въ научныхъ достоинствахъ сочиненія Цельса а скорѣе въ самомъ характерѣ тогдашней христіанской науки. Появленіе сочиненія Цельса направленное противъ христіанства и вышедшее изъ школы, въ которой господствовали идеи философіи Платона, можно сказать, поразило тогдашнихъ христіанскихъ ученыхъ. Именно на почвѣ Платоновой философіи они старались найти примиреніе христіанскаго ученія съ тогдашнею наукою и философіею. И

вдругъ оказалось, что философія Платона въ сущности можетъ быть только самымъ непримиримымъ врагомъ христіанства, что отъ нея именно нужно ожидать самаго тяжкаго удара. Для борьбы съ нею нужно было измѣнить и принятое направленіе, и вошедшіе въ научное употребленіе приемы изслѣдованія. Нужно было оставить спекулятивное обоснованіе христіанскаго вѣроученія и нравоученія и стать на практическую почву доказательствъ историческаго характера. Оказалось необходимымъ видѣть доказательство истинности не во внутреннихъ субъективныхъ убѣжденіяхъ, а въ тѣхъ самыхъ внѣшнихъ основаніяхъ божественности христіанства—въ тѣхъ чудесахъ и пророчествахъ,—которыя въ глазахъ александрійскихъ ученыхъ имѣли далеко не главное значеніе. Оригенъ былъ такъ пораженъ сочиненіемъ Цельса, что лишенъ былъ возможности взглянуть на дѣло прямо. Онъ всячески старается доказать, что Цельсъ вынесъ свои воззрѣнія не изъ философіи Платона, а заимствовалъ ихъ у Эпикура. Но это только повредило ему въ достиженіи прямой цѣли, не дало ему возможности вырвать зло съ корнемъ и разъ на всегда установить, что философія Платона, послѣдовательно проведенная, не только не можетъ доставить почвы для научнаго оправданія христіанства, а можетъ быть для него лишь непримиримымъ врагомъ. Въ нашъ вѣкъ нѣчто подобное случилось съ философіею Гегеля, которая должна быть признана наиболѣе родственною съ философіею Платона.

Тѣмъ не менѣе сочиненіе Оригена „Противъ Цельса“ (*Ката Кέλσου*) имѣетъ весьма важное апологетическое значеніе. Его достоинство въ особенности усиливается еще тѣмъ, что оно содержитъ не одно только опроверженіе возмутительнаго сочиненія Цельса, но и положительное раскрытіе многихъ важнѣйшихъ христіанскихъ истинъ, равно какъ и доказательства достовѣрности евангельской исторіи на началахъ, которыя были доступны одному Оригену. Особенность этого сочиненія Оригена состоитъ еще и въ томъ, что въ немъ нѣтъ мѣста для аллегоризма, а христіанское ученіе понимается въ томъ самомъ простомъ и ясномъ смыслѣ, въ какомъ оно изложено въ Божественномъ Откровеніи.

Прежде всего Оригенъ находитъ не научными самые приемы

Цельса и уличаетъ его въ явно враждебномъ и тенденціозномъ отношеніи къ евангельскимъ повѣствованіямъ, вслѣдствіе чего онъ вмѣсто дѣйствительнаго изученія евангельской исторіи вѣритъ въ ней только тому, что соотвѣтствуетъ его желанію. Затѣмъ, слѣдуя шагъ за шагомъ по стопамъ Цельса, Оригенъ самымъ побѣдоноснымъ образомъ опровергаетъ всѣ возраженія Цельса, направленные противъ достовѣрности евангельской исторіи. И если въ наше время сдѣланныя Цельсомъ возраженія буквально повторяются многими представителями отрицательной евангельской критики, какъ, напр., Штраусомъ, Реваномъ, Фонъ-деръ-Альмомъ и др., то и трудъ Оригена не можетъ остаться безполезнымъ для апологетовъ нашего времени. Особеннаго вниманія заслуживаютъ приводимыя Оригеномъ доказательства чудесъ и пророчествъ, а также высоко-нравственнаго характера Иисуса Христа, Его крестныхъ заслугъ и воскресенія изъ мертвыхъ. Кромѣ того, Оригенъ прекрасно доказываетъ божественный характеръ христіанства самымъ фактомъ его чудеснаго распространенія, а также и фактомъ сверхъестественной перемѣны, происшедшей въ жизни, убѣжденіяхъ, пониманіи и характерѣ апостоловъ. Наконецъ, Онъ основательно опровергаетъ то мнѣніе Цельса, по которому христіанство представляется религіею противною наукѣ и потому стоящею ниже религій языческихъ, не препятствовавшихъ развитію философіи и просвѣщенію.

Конечно, съ нашей точки зрѣнія трудъ Оригена не можетъ быть признакъ стоящимъ на той научной высотѣ, какую хотѣлось бы видѣть каждому апологету христіанства; но его недостатки бросаются въ глаза вовсе не въ той части, которая можетъ быть названа историческою, а въ той, гдѣ Оригенъ, оставляя историческую почву, прибѣгаетъ къ помощи своей излюбленной философіи Платона для разъясненія важнѣйшихъ но недоступныхъ для человѣческаго разума христіанскихъ богооткровенныхъ истинъ или черпаетъ доказательства этихъ истинъ изъ естествознанія, которое въ то время было еще весьма несовершеннымъ и заключало въ себѣ много баснословнаго и фиктивнаго. Неудачно и его стремленіе доказать образованнымъ язычникамъ чудесность рожденія Сына Божія теоріею предсуществованія душъ. По ложному ученію

Оригена, душа Спасителя, созданная вмѣстѣ съ прочими разумными духами, съ самаго начала своего бытія развивалась исключительно только въ направленіи добра и мало-по-малу достигла, наконецъ, такого совершенства, что для Бога не было невозможнымъ соединиться съ нею въ лицѣ Иисуса Христа; но это же высокое нравственное совершенство состоянія души Спасителя по необходимости обуславливало и соответствующее качество Его тѣла, которое, какъ высшее по своему достоинству обыкновенныхъ человѣческихъ тѣлъ, и должно было произойти не обыкновеннымъ процессомъ человѣческаго рожденія, а сверхъестественнымъ. Таково же указаніе Оригена, будто бы въ животномъ мірѣ существуютъ индивидуумы женскаго пола (напр., въ породѣ коршуновъ), которые могутъ продолжать свой родъ безъ оплодотворенія, и что сверхъестественнымъ рожденіемъ Спасителя Творецъ будто бы хотѣлъ показать, что то, что свойственно одному виду животныхъ, Онъ можетъ произвести и въ другомъ, и даже въ человѣческомъ родѣ. Но такихъ мѣстъ въ сочиненіи Оригена не много. Въ общемъ же оно настолько основательно опровергаетъ всѣ возраженія Цельса и настолько убѣдительно доказываетъ истинность и божественное происхожденіе христіанства, что оно могло въ достаточной степени успокоить возмущенную совѣсть христіанъ и положить преграду преждевременному торжеству язычества...

Въ христіанскомъ мірѣ этотъ трудъ Оригена, который долженъ быть названъ первымъ опытомъ ученаго раскрытія Божественности христіанской религіи, встрѣтилъ всеобщее одобреніе: его восхваляетъ Евсевій, рекомендующій его всякому, желающему видѣть истину и величіе христіанства, къ нему съ уваженіемъ относились Василій Великій и Григорій Богословъ. Его высоко цѣняютъ и западно-европейскіе апологеты: Гуэцій, Дюпенъ, Дрей и др. По истинѣ, Оригену удалось научно доказать то, въ чемъ онъ былъ самъ глубоко убѣжденъ, а именно, — что „христіанство опирается на самыя твердыя основанія, или лучше сказать—оно есть дѣло Божіей силы и основано Самимъ Богомъ, Который чрезъ своихъ пророковъ внушилъ людямъ чаять Мессію, имѣвшаго придти для спасенія міра“.

Профессоръ богословія, *Прот. Т. Буткевичъ.*

(Окончаніе будетъ).

Проконсулъ Сергій Павель и волхвъ Варіисусъ (Дѣян. XIII, 6—1.)

(Окончаніе *).

Возвращаемся къ Сергію Павлу—этому „первенцу“ Ап. Павла. Мы оставили его въ прежнемъ неудовлетворенномъ состояніи, хотя и съ болѣе выясненною и развитою чрезъ проповѣдь іудейскаго идею Высшаго Существа. Понятно, что при такомъ состояніи проповѣдь новыхъ людей скоро возбудила вниманіе проконсула. Изъ повѣствованія Дѣписателя видно, что сначала Апостолы встрѣтили въ Пафѣ волхва, вѣроятно, въ одномъ изъ іудейскихъ кварталовъ, гдѣ они могли находить пріютъ, какъ „вѣстники съ востока“, а затѣмъ уже они призываются проконсуломъ. Но нельзя думать, чтобы Варіисусъ, встрѣтивъ Апостоловъ (узналъ или нѣтъ онъ здѣсь объ ихъ взглядахъ—безразлично), сообщилъ объ этой встрѣчѣ Сергію, какъ предполагаетъ Baumgarten ¹⁾, этому противорѣчитъ дальнѣйшее поведеніе волхва, которое обнаруживаетъ склонность отстоять свое исключительное вліяніе (хотя и пошатнувшееся) на проконсула. А въ такомъ случаѣ было все равно, принялъ ли онъ ихъ за людей противоположнаго лагера, или же за своихъ единомышленниковъ (что, конечно, трудно предполагать). Наоборотъ, нужно думать, что Варіисусъ тщательно скрывалъ о своей встрѣчѣ и до конца старался остаткомъ своего вліянія на проконсула предотвратитъ ее и даже въ то время, когда уже онъ, узнавъ о проповѣди Апостоловъ чрезъ кого нибудь изъ своихъ

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ № 16, за 1898 г.

¹⁾ Baumgarten. Die Apostelgeschichte oder d. Entwicklungsgang d. Kirche v. Jerusalem bis Rom. Th. II. s. 22. Halle 1852.

приближенныхъ, призвалъ Варнаву и Савла. На это повидному указываетъ и слово *ἐπεζήτησεν* (*ἐπεζήτησεν ἀκούσαι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ*). *Ἐπεζήτησεν* означаетъ не только желалъ пассивно, но желалъ съ особенною настойчивостію, употреблялъ активныя съ своей стороны мѣры, въ смыслѣ (Дук. 12. 30)—преодолѣвалъ препятствія, къ которымъ, возможно, относилось назойливое вліяніе Варисуса. Но сильное непреодолимое желаніе, бывшее потребностью только его внутренней природы („Онъ не нуждался во многихъ убѣжденіяхъ, говорить Златоустъ, но самъ хотѣлъ слышать ихъ (Бес. ч. 2, стр. 6), преодолеваетъ всѣ пути врага. И вотъ Варнава и Савлъ, два посланника Божіи, являютя предъ лицомъ проконсула, который былъ цвѣтомъ языческаго міра и его религіознаго развитія, истиннымъ плодомъ исторіи язычества. Все это невольно напоминаетъ отдаленный періодъ домостроительства Божія,—тотъ моментъ въ жизни избраннаго народа Израильскаго, когда также два посланника Божіи, исполненные силы Божіей, предстоятъ предъ лицомъ фараона, ходатайствуя за народъ, но имъ противостоятъ „мудрецы египетскіе и волхвы“ и своими „чарованіями“ стараются „укрѣпить сердце Фараона“ въ его прежнемъ враждебномъ къ народу Божію настроеніи (Исх. 7, 11—13) ¹⁾. Но какъ измѣняются положенія въ этомъ (подобномъ же) соприкосновеніи слова Божія съ язычествомъ и іудействомъ. Что въ первомъ случаѣ, на зарѣ жизни церкви Христовой, сказывало ей сопротивленіе (язычество—маги египетскіе и фараонъ), теперь, послѣ продолжительнаго хожденія своими путями (Дѣян. 14, 16), охотно соединяется съ ней и неудержимо (*ἐπεζήτησεν*) влечется къ ней; сопротивленіе же, напротивъ, является со стороны вѣрнаго Богу Израиля (Варисуса).

Дѣеписатель не сообщаетъ намъ, что служило предметомъ проповѣди Апостоловъ въ домѣ проконсула. Но можно думать, что эта проповѣдь къ Сергію Павлу не ограничивалась только изложеніемъ существенныхъ и основныхъ истинъ христіанской религіи (т. е. ученіемъ о единомъ Богѣ, промышленіи и т. д.),

¹⁾ Апостолъ Павелъ во 2-мъ посланіи къ Тимоѳею (3, 8) отношеніе египетскихъ маговъ Іанніа и Іамерія къ Моисею и Аарону обозначаетъ такимъ же словомъ какъ Дѣеписатель—глаголомъ *ἀντίστημι*.

какъ это было, напр., въ языческой Листрѣ (гл. 14); присутствіе около проконсула іудеянина могло служить для нихъ достаточнымъ ручательствомъ, что проконсулъ давно уже отвергъ языческое многобожіе и внутренно исповѣдывалъ въ своемъ сердцѣ идею единого Бога, которая подъ влияніемъ Варінсуса получила уже и достаточное раскрытіе. А неодолимое стремленіе проконсула—слышать проповѣдь Апостоловъ—раскрыло предъ ихъ богопросвѣщеннымъ взоромъ его внутреннее настроеніе (какъ потомъ настроеніе Варінсуса) и показало имъ всю „разумность“ этого мужа.

Поэтому, не останавливаясь долго на этихъ общихъ истинахъ христіанской религіи, проповѣдь Апостоловъ скоро перешла въ повѣствованіе о снисхожденіи Бога къ грѣшному міру, о совершенномъ Спасителемъ дѣлѣ искупленія и о тѣхъ средствахъ, чрезъ которыя можно достигнуть спасенія. На это указываетъ отчасти и словоупотребленіе Дѣписателя: онъ называетъ проповѣдь Апостоловъ „ученіемъ Господнимъ“ (Лук. 7, 32), „словомъ Божиимъ“, т. е. тѣмъ же именемъ, которымъ онъ обозначаетъ несомнѣнно чисто христіанское ученіе (см. выше гл. 12, 24; 13, 5). Затѣмъ, далѣе, говорится, что Елима старался отвлечь проконсула отъ вѣры. Слѣдовательно, онъ уже склонялся къ вѣрѣ (разумѣется, христіанской), но такъ какъ, по слову Апостола, никто не можетъ вѣровать въ Того, о Комъ онъ не слышалъ (Рим. 10, 14), то необходимо думать, что ученіе о Мессіи составляло одинъ изъ предметовъ проповѣди Апостоловъ. Растворенное глубокою любовью и искреннимъ убѣжденіемъ, представляя собою не одни только „препетельныя человѣческія премудрости словеса“, но истинное „явленіе духа и силы“,—откровеніе Духа Святаго (1 Кор. 2, 4, 10), зерно апостольской проповѣди, падая кромѣ того на воспримчивую подготовленную почву, скоро дало ростокъ въ душѣ язычника, пробившійся, можетъ быть, и наружу въ видѣ того глубокаго вниманія и духовнаго восхищенія, которое замѣтили присутствовавшіе на лицѣ проконсула. Не могло укрыться это духовное состояніе проконсула и отъ пронизательнаго взгляда волхва, принужденнаго съ горькою необходимостію отступить назадъ и внимательно

слѣдившаго, навѣрное, за всѣми переменами въ настроеніи проконсула подъ вліяніемъ проповѣди неизвѣстныхъ іудеевъ ¹⁾. И вотъ, когда это наблюденіе открыло ему рѣшительную склонность проконсула къ новой проповѣдуемой вѣрѣ, а низшіе честолюбивые и корыстолюбивые инстинкты ²⁾ его природы представили его сознанію тѣ послѣдствія, которыя связаны были для его гордыхъ мечтаній съ этою наклонностію,—проявляется съ его стороны попытка удержать свое прежнее положеніе и сохранить вліяніе. Сопротивленіе волхва было еще довольно сильнымъ, какъ показываетъ это дальнѣйшее. „А Елима волхвъ, говоритъ Дѣяписатель, противился, стараясь отвратить проконсула отъ вѣры ³⁾, представляя проконсулу ихъ проповѣдь ложною (не истинною), стараясь (ζητων) ⁴⁾, употребляя всѣ усилія къ тому, чтобы искривить, придать другое направленіе всему валичному настроенію проконсула и тѣмъ отвратить его отъ вѣры (ἀπο), къ которой онъ очевидно началъ склоняться. И вотъ выступаетъ Савлъ и слышится его первое слово,—не слово Евангелія, а слово обличенія противъ волхва.

Тотъ Духъ Святой, Котораго „исполнился Апостолъ еще предъ крещеніемъ, Которымъ посланы были онъ и Варнава на проповѣдь, здѣсь—предъ выступленіемъ его въ качествѣ самостоятельнаго апостола—снова какъ бы наполняетъ все его существо, какъ наполнялъ онъ существо ветхозавѣтныхъ пророковъ (Ср. 31, 3; Лук. 1, 15. 41. 67; Дѣян. 13, 52, πλοῦσις πνεύματος ἁγίου). Духъ Святой есть средоточіе церкви, есть единственный полновластный домохозяинъ въ оградѣ ея (1 Кор. 12, 4—11), производящій все, „раздѣляющій властію коемуждо, яко же захочетъ“; всѣ же другіе, призванные къ созиданію церкви, суть только Его орудія—эта мысль

¹⁾ „Онъ заботился только о томъ, чтобы (проконсулъ) не увѣровалъ“, говоритъ Златоустъ,—„все его вниманіе занято было этимъ“. По гречески у Златоуста эта мысль выражена рельефнѣе. См. Ioannis Chrysostomi Opera omnia Ed. V. Montfaucou t. III, p. 242. Parisiis 1837.

²⁾ „Вездѣ тщесавіе и властолюбіе бывають причиною золь“—замѣчаетъ здѣсь Златоустъ. (Бесѣды, ч. 2-я, стр. 4).

³⁾ 2 Тим. 3, 8: ἀντίσταται τῇ ἀληθείᾳ—сія люди противятся истинѣ.

⁴⁾ См. ἐπεζητήσεν ст. 7,—стоитъ въ смыслѣ активнаго стремленія у Лук. 5, 18.

пробивается на каждой страницѣ книги Дѣяній (Ср. 4, 8. 31; 6, 3; 7, 55. 13, 52), равно какъ и въ данномъ мѣстѣ. И здѣсь Апостоль выступаетъ въ полномочіи, „въ силѣ Духа Божія“ ¹⁾ (Рим. 15, 19). И только въ этой силѣ Духа Божія, „вся испытующаго и (даже) глубины Божія“ (1 Кор. 2, 10) Павелъ, устремивъ внимательный взоръ на волхва, узнаетъ „аже въ человѣцѣ“ ²⁾, постигаетъ то, что знаетъ „точію духъ человѣка, живущій въ немъ“ (1 Кор. 2, 11): предъ его богопросвѣщеннымъ взоромъ раскрывается все внутреннее настроеніе, всѣ помыслы, стремленія и чувствованія Варисуса. Даже болѣе. Его внутренній взоръ или взоръ Духа Божія, наполнявшаго его существо, не ограничивается этимъ однимъ видимымъ лицомъ, не ограничивается его внутреннимъ состояніемъ. Онъ поистинѣ проникаетъ и „глубины Божія“,—онъ созерцаетъ этого іудея въ ряду нераздѣльнымъ отъ всѣхъ его соотечественниковъ, а также и отъ намѣреній промысла Божія, по которымъ народъ іудейскій уклоняется отъ прямыхъ путей Божіихъ до времени ³⁾. Что это такъ, показываетъ внимательный взглядъ на обличительную рѣчь Апостола, которая заключаетъ въ себѣ, прежде всего, какъ основаніе теперешнихъ поступковъ волхва, раскрытіе его постоянного внутреннего истиннаго настроенія ⁴⁾, тѣхъ основныхъ духовныхъ чертъ, изъ которыхъ оно складывалось, затѣмъ обличеніе его послѣдняго противостоянія, противодѣйствія проповѣди апостольской (2-ая половина 10 ст.) и, наконецъ ⁵⁾, такъ какъ мѣра беззаконій была исполнена“ (Мѡ. 23, 32), возвѣщеніе, назначе-

¹⁾ Исполнися Духа Свята, т. е., силой (Его), говоритъ Златоустъ Бес. ч. 2, стр. 7.

²⁾ „Кто полонъ есть Духа Святаго, говоритъ Дидимъ въ трактатѣ о Св. Духѣ, тотъ тотчасъ же исполняется всѣми дарами Божіими, мудростію, и знаніемъ, и вѣрою и прочими добродѣтелями. (De Spiritu Sancto. Lib. I, VIII, См. Biblioth. veterum patrum. Ed. A. Gallandii t. VI. Venetiis. 1760. p. 266)

³⁾ Къ нему по истинѣ можно было прихвѣнть слова пророка Михея: „а я исполненъ силой Духа Господня,—правоты и твердости, чтобы высказать Іакову преступленіе его и Израилю—грѣхъ его“ (Мих. 3, 8).

⁴⁾ Здѣсь онъ открываетъ то, что было въ мысляхъ (волхва) подъ видомъ спасенія, „руководившаго проконсула къ погибелю“, говоритъ Златоустъ. Бес. ч. 2, стр. 5.

⁵⁾ „Смотри, говоритъ Златоустъ, онъ прежде обличаетъ, а потомъ поражаетъ“. Бес. ч. 2, стр. 7.

ніе соотвѣтствующаго этимъ беззаконіямъ наказанія¹ (1-я половина 11 ст.): „о, исполненный всякаго коварства и всякаго злодѣйства, сынъ діавола, врагъ всякой правды!²“, говоритъ Апостоль, характеризуя внутреннее настроеніе іудея. Три свойства изъ которыхъ первыя два можно назвать положительными, послѣднее же (которое стоитъ собственно какъ бы на рубежѣ внутренняго настроенія и внѣшняго поступка) отрицательнымъ. образуютъ собою настроеніе Варисуса,—съ одной стороны хитрость обманъ (δόλος, слав. леть) и легкомысліе³), съ другой—вражда противъ всякой правды (2 Тим. 3, 8)²). Преслѣдуя только свои эгонстическія цѣли, Варисусъ старался облечь свои стремленія, равно какъ и тѣ нечистыя средства, при помощи которыхъ онъ достигалъ своихъ цѣлей, покровомъ истины, святости и божественности: „ходя во тьмѣ“, онъ говорилъ, что „имѣетъ общеніе съ Нимъ“ (Богомъ—1 Іоан. 1. 6), выдавая себя за какую то божественную силу (ψευδοπροφήτης) и совершая мнимыя чудеса при помощи знакомства съ тайными науками, чрезъ такого рода ложь (Ср. 1 Іоан. 1, 7) онъ, конечно, вводилъ въ обманъ, въ заблужденіе (δόλος)³) проконсула, видѣвшаго въ ученіи и дѣйствіяхъ волхва хлѣбъ для своей души, тогда какъ на самомъ дѣлѣ это былъ камень. „Подъ видомъ спасенія, говоритъ Златоустъ, онъ руководилъ проконсула къ гибели“. Такъ поступали фарисеи, очищавшіе внѣшность чаши и блюда, но забывавшіе объ очищеніи внутренности ея, полной хищенія и неправды“ (Мѡ. 23, 25); такъ поступали всѣ ложные учителя, которыхъ такъ много появилось впослѣдствіи въ христіанскихъ общинахъ и которымъ противопоставляетъ себя нерѣдко Апостоль, называя ихъ „джеапо-

¹) Разумѣется легкомысліе въ области нравственности, нравственная распушенность, наклонность къ злу, какъ увидимъ ниже (Слав. пер. злоба).

²) Приблизительно такими же качествами характеризуются Апостолами еретики. См. Еф. 4, 14; 1 Тим. 4, 12; 2 Тим. 3, 13.

³) Обманомъ (δόλος) въ собственномъ смыслѣ можетъ быть названо не самое настроеніе, а то слѣдствіе, которымъ сопровождается проявленіе дѣйствій этого настроенія. Ап. Павелъ во 2-мъ посланіи къ Фессалоникійцамъ пишетъ объ Антихристѣ: „его же есть прішествіе по дѣйству сатанну во всякой силѣ и знаменіихъ и чудесѣхъ ложныхъ, и во всякой лести неправды въ погибающихъ... И сего ради послегъ имъ Богъ дѣйство лести, во еже вѣровати имъ жи (2, 9—11).

столами, лукавыми дѣлателями, принимающими видъ Апостоловъ Христовыхъ“. Они, будучи служителями сатаны, принимаютъ видъ служителей правды“, какъ и самъ онъ иногда принимаетъ видъ „ангела свѣта (2 Кор. 11, 13—15) ¹⁾, какъ это было и изначала, „когда змій хитростью своею прельстилъ Еву“ (2 Кор. 11, 3). Онъ не выступаетъ съ прямою, открытою ложью противъ божественныхъ словъ, но облакаетъ ее въ истину. „И рече змій женѣ (на ея слова о запрещеніи со стороны Творца подь страхомъ смерти вкушать отъ плода древа, еже есть посреде рая“): не смертію умрете: вѣдаяше бо Богъ, яко въ онъ же аще день снѣсте отъ него, отверзутся очи ваши, и будете яко божи. вѣдаяще доброе и лукавое“ (Быт. 3, 4—5). Но какъ діаволь, облакая ложь въ истину, имѣлъ въ виду только отторгнуть перваго человѣка отъ Бога, такъ и у Варисуса обманъ этотъ „прикрывалъ его злую душу съ ея всякой злобой“, злые умыслы, что Апостоль и открываетъ далѣе. Здѣсь Апостоль переходитъ отъ слѣдствія къ основной причинѣ, обличая проявленіе злой настроенности, касается ея самой. Обманъ всегда имѣетъ своимъ основаніемъ злую волю и есть ея первое и необходимое проявленіе. Почему въ св. Писаніи *δόλος* ставится чаще всего съ присоединеніемъ словъ: *зло*, *злоба* и пр. „Итакъ, отложивъ всякую злобу и всякое коварство (*πάντα δόλον*), пишетъ напр., Ап. Петръ—и лицемеріе и зависть и всякое злословіе... возлюбите чистое словесное молоко и т. д., (1 Петр. 2, 1), или: „кто любитъ жизнь и хочетъ видѣть добрые дни, тотъ удерживай языкъ свой отъ зла и уста свои отъ лукавыхъ рѣчей (слав.: и устнѣ свои, еже не глаголати лъсти (1 Петр. 3, 10). И наоборотъ о Христѣ, въ Которомъ, по выраженію Іоанна Богослова, „лѣсть грѣха“ (1 Иоан. 3, 5), говорится, что „лѣсть не обрѣтется во устѣхъ его“ (1 Петр. 2, 22. Ис. 53, 9). Въ первозданномъ человѣкѣ грѣхопаденіе, воспріятіе въ себя грѣховнаго сѣмени, обнаружилось прежде всего ложью (*ραδιουργία*) предъ Богомъ (Быт. 3, 10). *Ραδιουργία* (Ср. Дѣян. 18, 14 *ραδιούργημα*) собственно значитъ легкость, способность въ дѣйствіяхъ ²⁾, когда чело-

¹⁾ См. еще посл. къ Галат. 1, 7; 1 Фессал. 2, 3 и далѣе.

²⁾ Xenoph. Memorab. II, 1, 20. Schleusner. Novum Lexicon. gr.—lat. in. N. T. t. 2-й, pag. 812 (*facilitas agendi*).

вѣкъ легко приступаетъ къ какому угодно дѣлу. Но таковой часто въ дѣятельности не прилагаетъ должной заботы. Отсюда *ῥαδιουργία* обозначаетъ часто легкомысліе, безпечность ¹⁾). Кто же легко приступаетъ къ извѣстному дѣйствию и прежде чѣмъ сдѣлать что нибудь недостаточно обдумываетъ, должно ли это сдѣлать и какими образомъ сдѣлать, тотъ дѣйствуетъ случайно и потому часто дѣлаетъ то, что не слѣдовало дѣлать, что стоитъ въ противорѣчій съ законами, установленіями. Такъ человѣкъ можетъ поступать и въ области нравственныхъ поступковъ, не сообразуя своихъ дѣйствій напередъ съ голосомъ совѣсти, слѣдствіемъ чего, конечно, являются и здѣсь поступки, противныя законамъ. Отсюда въ приложеніи къ нравственной области *ῥαδιουργία* нерѣдко обозначаетъ нравственную недоброчащенность, безстыдство, злое, дурное дѣйствіе, вообще нарушеніе нравственнаго закона, преступленіе ²⁾) (какъ и слав. переводъ въ данномъ мѣстѣ „всякія злобы“, русск. „всякаго злодѣйства“). Апостолъ въ своемъ обличеніи не только указываетъ, изъ какихъ чертъ складывалось душевное настроеніе волхва, но — и въ какой степени, въ какихъ размѣрахъ укоренился въ немъ порокъ. Какъ внутреннее существо Апостола исполнено было Духа Святаго, такъ что ничего въ немъ не оставалось безъ вліянія Духа Святаго, такъ Варисусъ весь былъ какъ бы сотканъ изъ обмана и злобы, каждый атомъ его духовнаго организма былъ какъ бы пронизанъ ими: „О, исполненіе всякой лъсти“, т. е., „не имѣющій ничего, чуждаго лъсти“ (*τοῦτέστιν, οὐδὲν ἔχων ἑλλίνας φησι*, лат. пер. *nihil dolo vascium habens*), говоритъ Златоустъ ³⁾).

Принципъ лжи и злобы, внесенный въ міръ и развивающійся въ человѣческой сферѣ, разнообразится въ своемъ проявленіи и получаетъ различныя направленія, характеръ и стороны, сообразно личнымъ индивидуальнымъ особенностямъ людей, почему и являются различныя виды обмана и злобы, воплощающіеся въ отдѣльныхъ лицахъ. Но Варисусъ былъ по-

¹⁾ Xenoph. 7, 5, 74.

²⁾ См. напр., Xenoph. *Lacedaemoniorum Respublica* 14, 4. Opera Xenophon-tis graece et latine. Ed. Wells. Lipsiae. 1763 г., pag. 564.

³⁾ Бесѣды, ч. 2, стр. 7.

ловъ „παντός δόλον καὶ πάσης ῥαδιουργίας, т. е. въ немъ развился не одинъ какой-нибудь родъ и направленіе“ лести и злобы, но „лесть и злоба“ всѣхъ родовъ и направленій: отсюда Варисусъ былъ какъ бы личнымъ воплощеніемъ самаго принципа „лести и злобы“ и съ правомъ могъ быть названъ „человѣкомъ лести и злобы“, точно такъ же, какъ Антихристъ Апостоломъ Павломъ называется „человѣкомъ беззаконія“ (ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀμαρτίας 2 Сол. 2, 3). Понятно послѣ этого и дальнѣйшее наименованіе Варисуса „сыномъ діавола“ (Ср. Іоан. 8, 24). Если Евангелистъ Іоаннъ всякаго „творящаго грѣхъ“ называетъ (человѣкомъ) „отъ діавола“, „яко исперва діаволъ согрѣшаетъ“ (I Іоан. 3, 8; Ср. ст. 10: „дѣти Божіи и дѣти діавола узнаются такъ и т. д.), то тѣмъ болѣе естественно назвать сыномъ діавола человѣка, „исполненнаго всякой и всякой злобы“ (Дѣян. 5, 3) („и онъ—діаволъ—человѣкоубійца искони, говоритъ Христосъ, и не устоялъ въ истинѣ, ибо нѣтъ въ немъ истины. Когда говорятъ онъ ложь, говорятъ свое, ибо онъ лжець и отецъ лжи—Іоан. 8, 44)), который не только совершалъ его дѣло, какъ выражается Златоустъ ¹⁾, но для котораго это дѣло (обманъ и злоба) было какъ бы „своимъ“, свойственнымъ его природѣ, родственнымъ ей ²⁾. Что же касается появленія въ данномъ мѣстѣ этого наименованія (не приносящаго, повидимому, ничего новаго въ душевную характеристику волхва), то весьма естественно думать, что оно вызвано въ памяти Апостола именемъ волхва и употреблено въ качествѣ противоположенія къ этому имени ³⁾. Варисусъ значитъ „сынъ спасенія“ или спасителя. Точно такъ же и Христосъ іудеямъ, гордо провозглашавшимъ: „одного Отца имѣемъ Бога“, когда-то говорилъ: „вашъ отецъ діаволъ“ (Іоан. 8, 41—44).

Наименованіе Варисуса „сыномъ діавола“ оправдывается и дальнѣйшимъ раскрытіемъ его душевнаго настроенія. „Дѣтей

¹⁾ Златоустъ бесѣды, ч. 2, стр. 7.

²⁾ De Spirito Sancto. Lib. I, c. 61. Bibl. veter. patr. Ed. Gollandii, t. VI, pag. 284.

³⁾ Такъ думаетъ Bengel, Krinoel, Lange, Baumgarten и др. Gnomon. N. T. pag. 468.

дѣвола“, по ученію Іоанна Богослова, можно узнать не только по тому, что они творять грѣхъ, но и потому, что они не дѣлають правды (I Іоан. 3, 8—10). Это въ силу того, что наравнѣ съ царствомъ грѣха, зла, существуетъ царство правды, добра и каждое зло имѣеть въ силу этого обратную, отрицательную сторону—недѣланіе правды, противленіе добру. Это послѣднее, какъ и укрѣпленіе во злѣ и сообразно съ послѣднимъ, имѣеть различныя степени. При слабой степени зла можно не дѣлать правды, но въ то же время признавать ея величіе и нравственную красоту. Такъ, у первыхъ людей, въ душѣ которыхъ грѣхъ еще не укоренился, и послѣ ихъ паденія осталась еще воспримчивость къ слову Божию, которое они признавали именно за слово Божіе—слово правды. И призва Господь Богъ Адама и рече ему: Адаме, гдѣ—еси; и рече Ему: „гласъ слышахъ Тебе, ходяща въ рай и убоаяся, яко нагъ есмь и скрыхся“ (Быт. 3, 9—10). Напротивъ, въ Каинѣ зло, грѣхъ возвышается (съ отрицательной стороны) на степень ненависти, вражды противъ правды Божіей, которую воплощалъ въ себѣ братъ его Авель. „Да приидеть на васъ вся кровь праведная (πᾶν αἷμα δίκαιον), говоритъ Спаситель книжникамъ и фарисеямъ, пролита на землѣ, отъ крови Авеля праведнаго—τοῦ δικαίου—до крови Захаріи, сына Варакіина (Мѣ. 23, 35, Ср. I Іоан. 3, 12). „Вѣрю Авель принеси Богу жертву лучшую, нежели Каинъ“—говоритъ Апостоль Павелъ (Евр. 11, 4). Евангелистъ Іоаннъ причиною поступка Каина ставитъ то, что онъ „былъ отъ лукаваго“ (I Іоан. 3, 12). Точно также и Варіисусъ „сынъ дѣвола (по глубинѣ своего злаго настроенія) былъ вмѣстѣ съ тѣмъ, по словамъ Апостола, „врагомъ всякой правды“. Состояніе праведности δικαιοσύνη¹⁾, это состояніе, согласное, сообразное съ первоначальною, опредѣленною идеею, нормою Божіею о твореніи, состояніе, которое было предъ грѣхопадениемъ человѣка и нарушено имъ, но ко-

¹⁾ Корнемъ словъ: δικαίος, δικαιοσύνη и δικαίου служатъ δίκη—способъ или обычай, какъ норма поведенія в отношеніи, право, правовой порядокъ. Происшедшее отсюда δικαίος есть то, что согласно съ правомъ, что есть таково, какому должно быть, чтобы удовлетворить извѣстной нормѣ. Мышцынъ. Уч. св. Ап. Павла о законѣ дѣл и законѣ вѣры стр. 111.

торое должно наступить во всей полнотѣ опять для усвоившихъ дѣло спасенія Христова подъ новымъ небомъ и новой землей, „гдѣ, по ученію Ап. Петра, эта „правда живетъ“ (2 Петр. 3, 13). Гармоническое, свободное отношеніе воли человѣка къ волѣ Божіей, совершеннѣйшая праведность, а отсюда тѣсное общеніе съ Творцомъ и соединенное съ нимъ внутреннее блаженство—вотъ чѣмъ характеризуется это состояніе по отношенію къ человѣку—центру творенія. Грѣхопаденіемъ было разрушено это состояніе, но тогда же была подана надежда къ восстановленію его чрезъ слово о сѣмени жены, которое сотретъ главу змія (Быт. 3, 15). Ветхій Завѣтъ живетъ вѣрою въ это восстановленіе (Евр. 11); но дѣйствительное восстановленіе, дѣйствительное примиреніе съ Богомъ и оправданіе (Рим. 5, 10) дано намъ въ смерти и воскресеніи Иисуса Христа. Средствомъ къ такому оправданію со стороны человѣка является вѣра во Христа (Дѣян. 13, 29) и участіе въ его заслугахъ чрезъ „распятіе своей плоти со страстями и похотями“ (Гал. 5, 26), чрезъ нравственное возрожденіе. И вотъ, когда Апостолы выступили предъ проконсуломъ съ проповѣдью обо всѣхъ этихъ промыслительныхъ дѣйствіяхъ Божіихъ, объ избраніи одного народа Еврейскаго для храненія истинной вѣры, о ниспосланіи Сына своего по исполненіи временъ и т. д., то Варіисусъ, нося въ сердцѣ своемъ, какъ сынъ діавола, вражду противъ этой правды, возсталъ и противъ тѣхъ „прямыхъ путей Господнихъ“, которые ведутъ къ ея восстановленію. „Перестанешь ли ты совращать съ прямыхъ путей Господнихъ, говоритъ Апостоль, т. е. перестанешь ли ты доказывать проконсулу, что пути эти ложны, не приводятъ къ желанной цѣли, искривляя ихъ? 1)

Раскрывъ „помышленія и намѣренія сердечная“ (Евр. 4, 12) волхва „мечемъ устъ своихъ“, Апостоль Павелъ изрекаетъ ему наказаніе—налагаетъ на него свой „жезлъ“, но опять въ той же силѣ Духа Святаго. „И нынѣ вотъ рука Господня на тебя“ 2).

1) См. 18, 25, гдѣ Дѣписатель называетъ христіанскую религію „путемъ Господнимъ“. Въ 2 Петр. 2, 15 путь этотъ называется *σβητια*.

2) „Онъ какъ бы такъ сказалъ, говоритъ по поводу этого выраженія Златоустъ: не я дѣйствую, но рука Божія. Видишь, какъ онъ чуждъ гордости“. Бесѣды, ч. 2-я, стр. 7.

Но этотъ жезлъ не былъ жезломъ „желѣзнымъ“, и подѣ его дѣйствиємъ волхвъ долженъ былъ не сокрушиться, какъ сосудъ глиняный (Апок. 3, 27), но уврачеваться, и прежде всего онъ былъ жезломъ „правоты“, какъ и говорится: жезлъ царствія Твоего—жезлъ правоты“ (Евр. 1, 18; Пс. 44, 7). Варисусъ былъ исполненъ „всякой злобы“, питалъ самыя преступныя на-мѣренія относительно Сергiя Павла, будучи на самомъ дѣлѣ „сыномъ ночи, тьмы“, помощію хитрости старался казаться „сыномъ свѣта, дня“ (1 Сол. 5, 5) и, выдавая себя за пророка, за силу Божию, представлялся „путеводителемъ слѣпыхъ, наставникомъ невѣждъ, учителемъ младенцевъ, свѣтомъ для находящихся во тьмѣ“ (Рим. 2, 19—20). И вотъ, „когда онъ думалъ скрыться въ глубину, чтобы замыселъ свой утаить отъ Господа, и, дѣлая дѣла свои во мракѣ, говорилъ: „кто увидитъ? и кто узнаетъ?“ (Ис. 29, 15), Апостолъ словомъ своимъ извлекаетъ наружу всю бездну беззаконій, все его внутреннее существо, приближая къ нему свой жезлъ, онъ уничтожаетъ это противорѣчіе между явленіемъ и существомъ и придаетъ послѣднему такой видъ, который болѣе всего соотвѣтствовалъ его внутреннему состоянію. Это послѣднее представляло изъ себя внутреннюю слѣпоту, „мракъ тьмы“, и вотъ Апостолъ погружаетъ его во мракъ: „ты будешь слѣпъ“ (*καὶ ἔσθι νόφλος*), говоритъ Апостолъ, и затѣмъ, ближе опредѣляя, какого рода будетъ эта слѣпота, прибавляетъ: „и не увидишь солнца до времени (*μὴ βλέπων τὸν ἥλιον ἄχρι καιροῦ*)¹⁾—и свѣта“, слѣдовательно, т. е. будешь совершенно слѣпъ (нѣкоторые слѣпые видятъ солнечный свѣтъ). За словами тотчасъ же слѣдуетъ и ихъ исполненіе. „И вдругъ напалъ на него мракъ и тьма“. Поистинѣ, надъ нимъ, считавшимъ себя пророкомъ, провидцемъ, исполнились слова пр. Михея о ложныхъ пророкахъ: „ночь будетъ вамъ вмѣсто видѣнія и тьма—вмѣсто предвѣщаній; зайдетъ солнце надъ пророками и потемнѣетъ день надъ ними“ (Мих. 3, 6). И дѣйствительно, вдругъ—при прикосновеніи праваго жезла Павлова, волхвъ, по

¹⁾ Этотъ способъ выраженія обычный въ Св. Писаніи Лк. 1, 10. Ср. Дѣян. 14, 8; 18, 9; Иоан. 1, 20; 1 Иоан. 2, 37; Втор. 9, 7. (LXX). Встрѣчается онъ и у свѣтскихъ писателей. Aristoph. Plut. 494. Wetstenii. Nov. Test. graecum, ad. h. l. Amstelaedami 1752

словамъ Дѣлпсателя. „обращаясь туда и сюда, искалъ вожа-
таго“ (καὶ περιήγων ἐζήτει χερσιστοῦτος). какъ нѣкогда несчаст-
ные Содомляне, „объятые густою тьмою“—у дверей дома Логова
(Быт. 19, 19; Прем. Сол. 19, 16). Ἄχλος (тьма) употребляется
собственно въ двухъ значеніяхъ—въ значеніи тьма, мракъ воз-
духа, облака (въ каковомъ значеніи слово это, употребляется,
напр. у Гомера ¹⁾ и Полибія ²⁾); затѣмъ этимъ же словомъ
обозначается особаго рода болѣзнь глазъ. У того же Гомера
встрѣчается слово ἄχλος въ этомъ значеніи ³⁾.—Въ какомъ
смыслѣ здѣсь употреблено это слово? Несомнѣнно, во второмъ.
На это указываетъ связь этого слова съ словомъ σκοτός (тьма),
при чемъ это послѣднее обозначаетъ тотъ внутренній мракъ
глазъ, который предсталъ волхву и былъ слѣдствіемъ выше-
указанной болѣзни глазъ ⁴⁾. Правда, указываютъ на то, что
при обычныхъ въ Писаніи оборотахъ постепеннаго усиленія
мысли, ἀχλος могло явиться и въ такомъ сочетаніи только для
усиленія слѣдующаго σκοτός, и обозначаетъ только, такъ ска-
зать, первую стадію тьмы—болѣе слабую въ сравненіи съ слѣ-
дующею. Но, во-первыхъ, на греческомъ языкѣ эта постепен-
ность не достаточно была бы отгѣнена, потому что какъ
σκοτός, такъ и ἀχλος обозначаетъ тьму и даже, какъ видимъ
изъ вышеприведенныхъ словъ Полибія, такую тьму, которая
скрываетъ за собою совершенно предметы. Во-вторыхъ, вездѣ,
гдѣ мы встрѣчаемъ въ св. писаніи Новаго Завѣта ⁵⁾, подобное
сочетаніе слова σκοτός, употребляется для обозначенія этихъ
двухъ зависимыхъ стадій слѣпоты. Какого же рода была бо-
лѣзнь, обозначаемая словомъ ἀχλος? Въ примѣчаніяхъ Foesius'a
къ медицинскому сочиненію Гиппократа приводится опредѣле-
ніе ея нѣкаго Aetius'a, которое приписано только по латыни:
ἀχλοςъ есть сверху (на роговой оболочкѣ поверхности глаза)
находящійся наростъ, нарывъ, появляющійся на черномъ пятнѣ

¹⁾ Homer. Odys. VII, vers. 41 (См. Курке. Observaciones Sacrae in N. T. t. 2 pag. 64. Wratislaviae, 1755.

²⁾ Histor. Lib. XXXIV, XI, 15. См. Polybii. Hist. reliquiae. Parisiis. 1859 pag. 118.

³⁾ Homer. Iliad: ралс. V, vers. 521. Курке. Op. cit. pag. 64—65.

⁴⁾ Точно также какъ о Тиресіѣ (знаменитый прорицатель изъ Фивъ), которому глаза исторгла по сказанію Паллада (Аѳинна), Каллимахъ (Callimachus. Pall. v. 82) говоритъ: „παιδὸς δ' ὄμματα νοῦν ἔβαλεν“. Курке Op. cit. p. 64.

⁵⁾ Слово ἀχλοςъ встрѣчается здѣсь только одинъ разъ.

глаза, — темно-голубаго цвѣта, нарывъ, занимающій большую часть чернаго пятна ¹⁾). Hesychius же, упоминая объ этомъ, говоритъ о какой-то тонкой матеріи ²⁾). Нужно думать, что болѣзнь эта была изъ легкихъ, временныхъ и, кажется, не требовала особенныхъ лекарствъ для своего леченія, а пропадала сама собою съ теченіемъ времени. Къ такому заключенію приводятъ слова врача Гипократа объ этой болѣзни и о другихъ подобныхъ ей: ἀκλῶς и др. сглаживаются ³⁾ и исчезаютъ, если только не произошло ни какихъ поврежденій. Возможно думать отсюда (такъ какъ эта болѣзнь проходила сама собою), что этого рода слѣпота была той обычной слѣпотой, которой страдаютъ многіе на востокѣ и теперь ⁴⁾, и которая зависитъ не отъ какихъ-либо внѣшнихъ поврежденій глазъ, а отъ мѣстныхъ причинъ — атмосферическихъ и климатическихъ условій, свойственныхъ тропическимъ странамъ, какъ, на примѣръ отъ сильной жары, яркости лучей солнечныхъ или отъ совпадающихъ обычно съ самымъ сильнымъ дневнымъ жаромъ холоднаго морского теченія воздуха и слѣдующей за нимъ росы. Нѣчто подобное случается и въ нашихъ странахъ при такъ называемыхъ солнечныхъ ударахъ. Изъ приводимаго извѣстія объ этой болѣзни (ἀκλῶς) Гипократа можно видѣть, что болѣзнь эта не имѣла особенно рѣзкихъ наружныхъ проявленій (какъ, на примѣръ бѣлыма — Тов. 2, 10) и описывается болѣе на основаніи тѣхъ субъективныхъ ощущеній, которыя испытывали болѣвшіе ею ⁵⁾). Это похоже на черное пятно предъ зрачкомъ, всегда появляющееся послѣ долгаго смотрѣнія на солнечный дискъ, — пятно совершенно почти ослѣпляющее насъ, препятствующее различать предметы,

¹⁾ У Курке. Op. cit. 64.

²⁾ Schelischer. Op. cit. t. 1-й, pag. 429.

³⁾ Лат. exterguntur — растираются, разминаются. См. выше опредѣленіе Actii этой болѣзни, какъ нарыва.

⁴⁾ Глѣ вообще слѣпота особенно развита. Winer. Op. cit. B. I. S. 219 (Art. Blindheit).

⁵⁾ На ряду съ ἀκλῶς ставится между прочимъ болѣзнь αἰγίδα. Αἰγίς — ἰδα — металлическій щитъ Зевса, отъ сотрясенія котораго происходитъ громъ и молнія. Отсюда слово обозначаетъ молвію, а прилагаемое къ глазной болѣзни — болѣзнь при которой въ глазахъ сверкаетъ постоянно какъ бы молвія. При ἀκλῶς предъ глазами всегда мракъ, тьма, нѣчто темное, которое при выздоравляваніи какъ бы сглаживается и пропадаетъ, зрѣніе какъ бы очищается.

но не производящее ни какихъ вѣшнихъ измѣненій въ глазѣ¹⁾. Если трудно во всякомъ случаѣ рѣшительно утверждать о тожественности *αχλός* Варіусуса и слѣпотю самого Павла, то можно думать всетаки съ вѣкоторыми экзегетами²⁾, что Апостоль, при наложеніи наказанія на волхва, имѣлъ въ мысляхъ свою собственную, благословенную слѣпоту. Стоявшій предъ нимъ іудейнинъ легко могъ навести его на многія воспоминанія и прежде всего на воспоминаніе о своемъ собственномъ поведеніи въ іудействѣ, когда онъ также полный фарисейскаго самообмана и внутренней злобы (Дѣян. 9, 13) „дышалъ угрозами и убійствомъ на учениковъ Господа“ (Дѣян. 9, 1), былъ „врагомъ всякой правды“,—жестoko „гналъ церковь Божію и опустошалъ ее“ (I Кор. 15, 9; Гал. 1, 13). Но вотъ Богъ, „избравшій его отъ чрева матери“ къ благовѣствованію среди язычниковъ (Гал. 1, 15—16), является ему въ Сынѣ Своемъ на пути въ Дамаскъ, гдѣ онъ думалъ оказать самое жестокое противодѣйствіе новому ученію, и ослѣпляетъ его. И только въ этой слѣпотѣ, когда онъ долженъ былъ искать вожатаго, онъ позналъ все свое духовное ослѣпленіе, всю глубину своихъ грѣховъ („три дня онъ не ѣлъ и не пилъ“, т. е. наложилъ на себя строгій постъ, какъ выраженіе глубокагораскаянія, и молился—Дѣян. 9, 9—10). Только въ этой слѣпотѣ онъ прозрѣваетъ духовно, такъ что тотчасъ же послѣ крещенія „сталъ проповѣдывать объ Иисусѣ, что Онъ есть Сынъ Божій“ (Дѣян. 9, 20)³⁾. Когда здѣсь Апостоль встрѣчается какъ бы съ своимъ прежнимъ внутреннимъ человѣкомъ—ослѣпленнымъ духовно іудейникомъ, онъ налагаетъ на него „жезломъ правости“

¹⁾ Выраженіе же: «и тотчасъ какъ бы чешуя отпала отъ глазъ его» едва ли правильно будетъ (Ср. ст. 8) понимать такъ, что дѣйствительное вещество изъ родѣ чешуи спало съ глазъ Павла; это было лишь внутреннее личное ощущеніе его; ему показалось, что какъ бы чешуя отпала отъ глазъ его, послѣ чего онъ тотчасъ прозрѣлъ.

²⁾ Какъ, напримѣръ, Baumgarten. Op. cit. S. 31.

³⁾ Вотъ какъ говоритъ св. Исидоръ Пелусіотъ о значеніи слѣпоты Павловой: „какъ шерсть, приготовляемую къ принатію въ себя багряной краски, но драгоценности будущаго изъ нея одѣянія кладутъ полъ весьма сильный гнетъ; такъ велемудрый Павелъ, отлѣченный отъ іудейскаго неразумія, былъ подъ гнетомъ трехдневной слѣпоты, чтобы и самому стать Божіею багрянницею и побуждать всѣхъ людей содѣлаться тѣмъ же“. (Письмо 346 Кельсу твор. св. о.о. въ русск. перев. изд. при моск. дух. Акад. т. 34. Твор. св. Исидора Пелусіота, ч. 1, стр. 199. Москва. 1859 г.)

также слѣпоту, какъ „знакъ его душевной слѣпоты“ ¹⁾ и какъ такое средство, которымъ онъ и самъ пришелъ къ вѣрѣ. „Павель уцѣломудриваетъ хулителя тою же мѣрою, говорить св. Исидоръ Пелусіотъ, какая употреблена была съ нимъ для вразумленія его самаго, наложивъ слѣпоту, которою и самъ приведенъ къ тому, что сталъ ученикомъ Христовымъ. Ибо научился врачевать невѣріе тѣмъ же врачевствомъ, какимъ самъ исцѣлился отъ прекословія по привязанности къ закону“ ²⁾. Итакъ, Апостоль стремился только къ тому, чтобы своимъ наказаніемъ обратить волхва, чтобы спасти его душу, какъ послѣ онъ заповѣдывалъ Коринтянамъ „силою Господа нашего Іисуса Христа предать“ коринянскаго кровосмѣшника сатанѣ во изможденіе плоти, чтобы „духъ былъ спасенъ въ день Господа нашего Іисуса Христа“ (1 Кор. 5, 4—5). Ревность Апостола была не ревностью Іліи, поражающаго огнемъ съ неба посланцевъ и пророковъ Ваала (4 Цар. 1, 10—14; Лк. 9, 54), ни плотскою также ревностію сыновъ Воанергесовыхъ, хотѣвшихъ, чтобы Господь позволилъ имъ, по примѣру Іліи, низвести огонь съ неба и истребить жителей селенія самарійскаго, не принявшихъ ихъ (Лк. 9, 54). Онъ носилъ въ себѣ духъ Христа, о которомъ напомнилъ Спаситель сынамъ Воанергеса по поводу ихъ просьбы (Лк. 9, 55), Христа, Который пришелъ не погублять души человѣческія, а спасти (—9, 56). Поэтому онъ и налагаетъ слѣпоту, которая должна была напоминать волхву постоянно объ его духовной слѣпотѣ ³⁾ и которая нѣкогда исцѣлила самого Апостола. Поэтому онъ далѣе и сказалъ: „ты будешь слѣпъ и не увидишь солнца до времени“, до извѣстнаго времени ⁴⁾, т. е., слѣпота эта временная ⁵⁾. Это слово показываетъ, говоритъ Златоустъ, что онъ не наказывалъ, а обращалъ. Потому что если бы онъ наказывалъ, то сдѣлалъ бы его слѣпымъ навсегда; но теперь не такъ, а до времени“ ⁶⁾. Показывая, что слѣпота его только времен-

¹⁾ Злат. Бесѣды, ч. 2-я, стр. 9.

²⁾ Твор. ч. 1 Письма 354, стр. 208.

³⁾ Ср. Plutarchus, de audit. p. 42. Курке. Op. cit. t. 2, pag. 65.

⁴⁾ Ср. Лк. 4, 13; 1, 20.

⁵⁾ Св. Дидимъ утверждаетъ это. Catena Graecorum patrum in. N. T. Edit. Cramen. Catena in Acta Apostolorum. Oxonii. 1838 г., p. 216.

⁶⁾ Злат. Бесѣды, ч. 2, стр. 5.

ная, Апостолъ этимъ самымъ невольно поселяетъ въ умѣ волхва мысль, что окончаніе слѣпоты—наказанія наступитъ, когда онъ перестанетъ совращать другихъ съ путей Божіихъ, въ случаѣ его исправленія,—и этимъ осторожно устанавливаетъ связь между этой слѣпотой и его настроеніемъ внутренней слѣпотой, и такимъ образомъ располагаетъ его къ исправленію и покаяннымъ чувствамъ. „Онъ даетъ этимъ знать, говорить блаж. Теофилактъ, что отъ самаго волхва зависитъ получить снова зрѣніе: нужно измѣнить образъ жизни на лучший“ ¹⁾. Сказалъ же „до времени“ говорить Экуменій—давая предѣлъ, границу мысли (о слѣпотѣ), т. е., ограничивая мысль о слѣпотѣ для того, чтобы въ ней дать нужное для перемѣны образа жизни на лучший“ ²⁾. Св. Писаніе ничего не говоритъ о томъ, обратился или нѣтъ волхвъ къ вѣрѣ Христовой. Изъ словъ Апостола: „ты будешь слѣпъ и не увидишь солнца до времени можно вывести предположеніе, что онъ обратился въ томъ случаѣ, если понимать эти слова въ абсолютномъ смыслѣ, т. е., что Апостолъ высказалъ въ силѣ Духа Святаго безусловное предопредѣленіе Божіе, основанное, конечно, на предвѣдѣніи поступковъ волхва, что волхвъ въ извѣстное время исправится духовно и прозрѣетъ“ ³⁾.

Изъ сочиненій, приписываемыхъ Св. Діонисію Ареопагиту „περί θεῶν ὑποστάσεων“ (de divinis nominibus) открывається, что Елима волхвъ въ послѣдствіи, несомнѣнно уже послѣ появленія 2-го посланія Ап. Павла къ Тимофею (т. е., послѣ первыхъ узъ Апостола) ⁴⁾, написалъ какое-то сочиненіе, въ которомъ дѣлаетъ нападки на Ап. Павла. Вотъ его подлинныя слова: „Елима—магъ говорить: если Богъ всемогущъ, то какъ же говорится, что Богъ не все можетъ дѣлать (букв: нѣчто не можетъ) у вашего богослова; полемизируетъ онъ съ божественнымъ Павломъ, говорящимъ, что Богъ Самаго Себя отрицаться не можетъ (2 Тим.

1) Толков. на Дѣян. свв. Апостоловъ (рус. пер.) стр. 181. (Казань 1871).

2) Migne. Patrologiae cursus completus. Ser. gr. t. 118. col. 20.

3) Но возможно здѣсь и другое—условное пониманіе: „ты будешь слѣпъ и не увидишь солнца, пока не исправиться“. Въ такомъ случаѣ положительно не предѣлывается вопросъ объ обращеніи и исцѣленіи, потому что могъ онъ исправиться, но могъ и не исправиться.

4) Посланіе составлено по Bleek'у около 66 г. Enleitung. in das N. T. Berlin. 1862. S. 485.

2, 13)¹⁾. Такимъ образомъ Елима устно и письменнo²⁾ нападалъ на Апостола, выводя софистическимъ путемъ различныя анти-религіозныя мысли изъ нѣкоторыхъ мѣстъ его посланій. Св. Максимъ Исповѣдникъ (580—662), составившій какъ извѣстно *Scholia in opera S. Dionysii Aegreopagitae*, приравниваетъ Елимѣ многихъ еретиковъ своего времени, которые, желая опровергнуть какое-либо ученіе, выводили изъ этого ученія, при помощи такихъ же приѣмовъ, различныя еретическія мысли. Онъ пишетъ: „откуда открывається древность этого святаго мужа (т. е. Діонисія Ареопагита), ибо зналъ, что сказалъ Елима волхвъ, который также противостоялъ св. Павлу на Кипрѣ, о дѣяніяхъ котораго упоминають Дѣянія Свв. Апостоловъ“ и потомъ далѣе: „многихъ подобныхъ Елимѣ имѣетъ Аравія, которые говорятъ противъ насъ, утверждающихъ, что Христось, Слово Божіе, пострадалъ за насъ³⁾“.

Нѣкоторые полагають⁴⁾, что почва для слѣпоты Елимы была подготовлена, глаза его болѣли и были расположены къ слѣпотѣ, но что когда онъ весь объялся страхомъ предъ угрозою Апостола („ты будешь слѣпъ“), то слѣпота сама собою разлилась по глазамъ. Но, во-первыхъ, текстъ Дѣяній не даетъ повода къ такому произвольному предположенію: онъ ясно выставляетъ эту слѣпоту, какъ наказаніе Божіе, безъ всякой другой причинности. Затѣмъ мало вѣроятнымъ является предположеніе названныхъ ученыхъ, будто сильный страхъ повліялъ здѣсь на наступленіе болѣзни, потому что едва ли можетъ быть здѣсь и рѣчь о такомъ именно страхѣ; едва ли на Елиму по его внутреннему настроенію могли произвести особенно сильное и

¹⁾ S. Dionysii Aegreopagitae. De divinis nominibus, cap. VIII, § 6. Opera omnia quae extant (graecae et latinae). Ed. Corderii. Lutetiae Parisiorum. 1644, t. 1, p. 623.

²⁾ Въ словахъ самаго Діонисія, какъ мы видимъ, ясно не говорится объ отдѣльномъ сочиненіи Елимы. Но уже въ „Paraphrasis“ѣ Пахимера текста сочиненія Діонисія замѣчается склонность подразумѣвать здѣсь какое то сочиненіе. (Ibidem. t. 1, pag. 632). Бароній въ „Annales Ecclesiastici“ положительно выражается, что Елима *librum ediderit adversus Pauli praedicationem et Christi fidem*“. См. С. Baronius Annales Ecclesiastici, t. 1, an. 46, § 12. Lucae 1738, p. 337. Срав. также. А. Karnack. Seschichte d. altehrstlichem Litteratur bis Eusebius. Th. 1. S. 78. Leipzig. 1893. Tellemont. t. 1, memor. p. 576 (послѣд. изд. Fabricius Codex apocryph. N. T. (Hamburgi. 1719), въ index'ѣ rerum et verborum подъ словомъ Barjesu.

³⁾ S. Maximi. Scholia in. S. Dionysii. Aegreopag. Opera Dionysii t. 2 pag. 203—204.

⁴⁾ Heinrichs и др. (См. у Kviноel'я. Comment. in libros N. T. vol. IV. pag. 440).

непосредственное впечатлѣніе однѣ только слова Апостола, хотя и высказанныя имъ при полнотѣ Духа Святаго (ст. 9). „Душевенъ же человекъ (плотской) не приемлетъ яже отъ Духа Божія... и не можетъ разумѣти, зане духовнѣ востязуется“ (1 Кор. 2, 14). Иудей, которыхъ Христосъ также называлъ дѣтми діавола (Иоан. 8, 44), не вѣрили не только словамъ, но и даже дѣламъ Спасителя ¹⁾. Но если даже согласиться, что слѣпота Елимы произошла совершенно естественнымъ образомъ, то она остается всетаки чудеснымъ явленіемъ въ томъ отношеніи, что была съ опредѣленною предсказана Апостоломъ. Поэтому является нисколько не удивительнымъ, что это первое чудо Апостола произвело сильное впечатлѣніе на воспримчивую душу проконсула и имѣло для него рѣшающее значеніе. Онъ, по словамъ Дѣписателя, „увидѣвъ происшедшее“, какъ нѣкогда сотникъ при крестѣ Спасителя (Лк. 23, 4) „увѣровалъ, дивясь ученію Господню“. Сирскій переводъ измѣняетъ нѣсколько конструкцію этого мѣста и сообщаетъ слѣдующій смыслъ данному мѣсту: проконсулъ, пораженный (т. е. чудомъ), увѣровалъ въ ученіе Господне ²⁾. Но нѣтъ никакой нужды прибѣгать къ такой произвольной конструкціи. Проконсулъ былъ пораженъ силою, властью, присущей новому ученію. Когда еще апостоль началъ свою проповѣдь, проконсулъ „увидѣлъ—говоря словами Златоуста,—что здѣсь не слова однѣ и не обманъ“, почувствовалъ здѣсь присутствіе „силы и духа“. Проповѣдь постепенно склоняли его сердце своею внутреннею неотразимостью, и убѣдительною. Онъ ощущалъ уже въ своей душѣ чудотворное вліяніе слова Господня, которое „плѣняло его помышленіе въ послушаніе Христу“ (2 Кор. 10, 5). Но вотъ когда противодѣйствіе волхва заставило Апостола употребить чудо, сердце проконсула пришло въ изумленіе отъ созерцанія этой другой видимой, осязательной Божественной силы, которую онъ въ своемъ сознаніи, конечно, неразрывно связывалъ съ проповѣдуемымъ ему ученіемъ Господнимъ, подобно тѣмъ, которые послѣ одного изъ чудесъ Спасителя „ужаснулись и спрашивали другъ друга: что это? Что это за новое ученіе, что Онъ и духомъ нечистымъ повелѣваетъ со

¹⁾ „Я сказалъ вамъ и не вѣрите; дѣла, которыя творю Я во имя Отца Моего, они свидѣтельствуютъ о Мнѣ, но вы не вѣрите (Иоан. 10, 25—26).

²⁾ См. у Kvinoel'я Op. cit. pag. 440.

властію, и они повинуются Ему“? (Мр. 1, 27), связывая, такимъ образомъ, это чудо съ новымъ ученіемъ, какъ это послѣднее въ свою очередь неразрывно связывается съ личностью Чудотворца. („Что Онъ и духомъ нечистымъ повелѣваетъ со властію“).

Точно такъ же, какъ объ Елимѣ, Дѣписатель не сообщаетъ намъ о дальнѣйшей судьбѣ Сергія Павла—даже о томъ, крестился онъ или нѣтъ ¹⁾. Преданіе восполняетъ Дѣписателя. Изъ „всеобщей исторіи“ Луція Декстра ²⁾, о которой упоминаетъ блаж. Иеронимъ въ книгѣ о знаменитыхъ мужахъ ³⁾ и отрывокъ изъ которой издалъ въ 1620 г. испанскій іезуитъ Hieron. de Hugnera ⁴⁾, открывається, что Сергій Павелъ возвѣщалъ Евангеліе въ испанскихъ городахъ: въ Гискалѣ ⁵⁾, Кордубѣ, Барцинонѣ. (Barcinon), въ Цезаравгустѣ (Caesaraugusta), въ Сагунціѣ (Saguntia) и во многихъ другихъ частяхъ Испаніи ⁶⁾. Римскій мартирологъ (подъ 22 марта) заключаетъ въ себѣ такое извѣстіе: „О св. епископѣ Павлѣ, ученикѣ апостоловъ передаютъ, что онъ былъ Сергіемъ Павломъ Проконсуломъ, крещеннымъ Апостоломъ, Павломъ,—и онъ когда прибылъ въ Испанію остановился въ Норбонѣ, гдѣ послѣ нелѣннаго исполненія проповѣдническаго долга, прославившись чудесами, переселился на небо“ ⁷⁾.

И. Артоболовскій.

1) Въ „Acta Ap. Pauli“ говорится, что Сергій Павелъ крестился со многими жителями и со всѣмъ своимъ семействомъ: „quo miraculo adductus Sergius, cum multis accolis ac tota familia sacro baptisinate abluitur“ (Acta Sanctorum. Iunii. t. 7. Opera et studio Ioannis Sollerii, Antverpiae. 1717. pag. 18).

2) Луцій Декартъ былъ сынъ еписк. Паціана въ Барцелонѣ, другъ Иеронима, которому послѣдній посвятилъ свой „catalogus virorum illustrium“ (книга о знаменитыхъ мужахъ—предисловіе). Твор. Блажен. Иеронима, часть V (перев. Кіевск. Дух. Акад.) Кіевъ 1879, стр. 283.

3) Тамъ же гл. СXXXII стр. 342.

4) P. Zeller. Theologisches Handwörterbuch Bd. I, Art. Dexter. S. 378. Calm et. Stuttgart. 1889.

5) Угскалс городъ Испаніи, римская колонія.

6) Sylveir'a Comment. in Acta Apostol. pag. 304.

7) Sylveir. Ibidem „Narbonae in Gallia Natalis S. Pauli episcopi Apostolorum discipuli, quem tradunt fuisse Sergium Paulum Proconsulem, qui a Paulo Apostolo baptizatus, cum in Hispaniam pergeret apud Narbonam relictus est, ubi praedicationis officio non Segniter (не лѣнно) expleto clarus miraculis migravit in coelum“. Другіе писатели полагаютъ, что Сергій, епископъ Нарбонскій, жилъ на два столѣтія позднѣе упоминаемаго въ Дѣянїяхъ проконсула Сергія Павла. (См. у Calmet'a. Comm. in Acta app. p. 163).

„РЕНАНЪ ПРЕДЪ СУДОМЪ НАУКИ“

О. ВЛАДИМИРА ГЕТТЕ.

(Или опроверженіе на выдуманную Э. Ренаномъ жизнь
Иисуса Христа).

(Продолженіе *).

IX.

Послѣ напрасной критики частностей, направленной противъ четырехъ евангелій, Ренанъ заключаетъ слѣдующимъ образомъ: „Въ итогѣ, можно сказать, что редакція синаптиковъ прошла три стадіи: 1) стадію подлинныхъ документовъ (*λογια* Маттея, *λεχθέντα ἢ πραχθέντα* Марка). Эта первая редакція *уже не существуетъ* (стр. XLII).

Изъ того, что было *сказано нами*, мы заключаемъ относительно этого перваго утвержденія Ренана, что онъ *не доказалъ* будто два первыя евангелія существовали въ иномъ видѣ, а не въ томъ, въ какомъ мы обладаемъ ими въ настоящее время; нашъ ученый въ подтвержденіе своей теоріи привелъ лишь одинъ текстъ Папія, и этотъ текстъ онъ дурно поваялъ, дурно перевелъ и исказилъ пропусками; и не смотря на эти приемы, текстъ этотъ все же говоритъ противъ Ренана въ его собственномъ произведеніи. Болѣе того, нашъ академикъ прошелъ молчаніемъ положительныя свидѣтельства первыхъ христіанскихъ вѣковъ въ пользу тождества первоначальнаго текста евангелій съ тѣмъ текстомъ, которымъ мы обладаемъ теперѣ.

Итакъ первый мнимый *фактъ*, приведенный краснорѣчивымъ критикомъ, сводится къ простому увѣренію, не только лишенному основаній, но и имѣющему неопровержимо сильныя дока-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1898 г., № 20.

зательства противъ него. *Стадія подлинныхъ документовъ* двухъ первыхъ евангелій есть не болѣе, какъ простая фантазія.

То же происходитъ и со второю стадіею, чрезъ которую проходятъ евангелія, по мнѣнію нашего писателя: „во 2), говорить онъ, стадія простаго смѣшенія, когда подлинныя документы были слиты вмѣстѣ, безъ всякихъ авторскихъ усилій, безъ всякихъ личныхъ видовъ со стороны ихъ авторовъ. (Нынешнія евангелія Матѳея и Марка)“.

Право, можно подумать, будто Ренанъ присутствовалъ при той работѣ, когда двѣ первоначальныя рукописи, Матѳея и Марка, *были слиты вмѣстѣ*. Но, по крайней мѣрѣ, не нашель ли онъ какого либо историческаго документа, который могъ бы пролить свѣтъ на этотъ предметъ? Никакого. Не нашель ли онъ въ самыхъ этихъ рукописяхъ какихъ либо указаній *этого смянія*? Никакихъ. Такъ, *почему* же онъ допускаетъ подобный фактъ? *Почему*? Не знаемъ. Мы же можемъ ему сказать только то, что, если онъ воображаетъ себя такимъ гениемъ, что простымъ усиліемъ своего ума можетъ открывать факты прошлые, никѣмъ незасвидѣтельствованные: то намъ остается лишь просить у него позволенія не имѣть о немъ такого высокаго мнѣнія. Онъ не можетъ на насъ сѣтовать за то, что мы отрицаемъ у него способность читать въ прошедшемъ, простымъ усиліемъ своего ума и безъ историческихъ документовъ, когда и онъ отрицаетъ въ Иисусѣ чтеніе будущаго. Конечно, нашъ ученый художникъ воображаетъ себя выше Иисуса; но мы тоже имѣемъ право думать, что только безумецъ и богохульникъ можетъ допустить идею сравненія Иисуса съ профессоромъ *in partibus Французской Коллегіи (Collége de France)*. Вы не хотите, профессоръ, допустить, что Иисусъ прозрѣвалъ въ будущее? Не обижайтесь же, что мы столько же недобѣрчивы въ отношеніи къ вамъ, какъ вы недобѣрчивы въ отношеніи къ Иисусу, отказываясь вѣрить вашему вторичному зрѣнію, ретроспективному. Привели ли вы какой либо документъ, *хотя бы единственный*, въ пользу вашей *документальной стадіи* двухъ первыхъ евангелій и ихъ *смянія*? Нѣтъ. Такъ, молчите же; и не утверждайте *фактовъ*, вамъ неизвѣстныхъ, противъ которыхъ возстаютъ всѣ памятники первоначальнаго христіанства.

Ренанъ, однако же, не ограничился *изобрѣтеніемъ* двухъ послѣдовательныхъ состояній для двухъ первыхъ евангелій. Ему пришла фантазія найти еще третій періодъ для евангельскихъ повѣствованій; это говоритъ онъ: 3) „состояніе объединенія или редакція *преднапренная и обдуманная*, гдѣ чувствуется уже *усиліе* примирить различныя изложенія (евангеліе Луки). Евангеліе Іоанна, какъ мы сказали, есть произведеніе инаго рода и совсѣмъ особенное“.

Мы уже оцѣнили противорѣчивыя соображенія, на которыхъ Ренанъ основываетъ свою теорію относительно евангелій св. Луки и св. Іоанна. Что же касается ссылки хотя бы на одинъ *историческій документъ*, то нашъ академикъ даже не подумалъ объ этомъ, и онъ имѣлъ на это свою *причину*. Должны ли мы предположить, что онъ настолько не свѣдущъ въ историческихъ документахъ первоначальнаго христіанства, что не знаетъ свѣдѣтельствъ, совершенно разрушающихъ его теорію и утверждающихъ, что никогда не существовали другія евангелія, кромѣ извѣстныхъ намъ теперь, и притомъ въ такомъ видѣ, въ какомъ мы обладаемъ ими теперь?

Съ тѣхъ поръ, какъ стали упоминать о евангеліяхъ, они извѣстны въ настоящемъ ихъ видѣ; ихъ усвоили именно тѣмъ писателямъ, коихъ имена они носятъ и теперь. Вотъ *фактъ*, котораго никогда нельзя было поколебать. Даже самъ Ренанъ не подумалъ его оспаривать; онъ удовольствовался лишь тѣмъ, что зажегъ вокругъ него фейерверкъ фразъ болѣе или менѣе ученыхъ и высокопарныхъ, чтобы ослѣпить читателя и помѣшать ему разсмотрѣть дѣйствительность; но фантазмагорія его періодовъ сама собою разсѣвается предъ *фактомъ*, котораго онъ не могъ опровергнуть, а потому рѣшился обойти молчаніемъ. Пріемъ, быть можетъ, искусный въ отношеніи къ людямъ легкомысленнымъ и невѣжественнымъ; но въ глазахъ людей серьезныхъ и свѣдущихъ пріемъ этотъ возбуждаетъ лишь непріятное предположеніе о недобросовѣстности нашего краснорѣчиваго писателя.

Изложивши свою теорію о четырехъ евангеліяхъ *каноническихъ*, Ренанъ переходитъ къ *апокрифическимъ*.

„Всякій замѣтитъ, говоритъ онъ, что я не дѣлаю ни какого употребленія изъ евангелій *апокрифическихъ*. Эти произведе-

нія ни коимъ образомъ не должны быть поставляемы на одну ногу съ евангеліями каноническими“ (стр. XLIII).

Почему? Какое различіе можетъ существовать для Ренана между евангеліями апокрифическими и каноническими? Очевидно, ни какого. Если эти послѣднія, какъ онъ утверждаетъ, суть простыя компіляціи, составленныя неизвѣстно кѣмъ, то они безусловно обладаютъ тѣмъ же характеромъ, какъ и апокрифическія, и мы не понимаемъ, почему Ренанъ не поставляетъ ихъ на одной ногѣ съ ними, какъ выражается онъ краснорѣчиво? Мы отличаемъ евангелія апокрифическія отъ каноническихъ на томъ основаніи, что эти послѣднія были составлены свидѣтелями очевидцами и съ самаго начала были признаваемы содержащими истинное ученіе и истинныя дѣянія Іисуса; апокрифы же, напротивъ, съ самаго начала были признаваемы романтическими компіляціями, безъ всякой исторической достовѣрности. Ренанъ не можетъ провести подобную демаркаціонную линію между тѣми и другими; потому что, по нему, каноническія евангелія не существуютъ болѣе въ формѣ первоначальныхъ документовъ; и еще потому, что они искажены легендами и романтическими повѣствованіями. Такимъ образомъ Ренанъ смѣшиваетъ евангелія апокрифическія и каноническія; онъ усволяетъ имъ одинъ и тотъ-же характеръ, и въ то же время онъ отказывается имъ, по крайней мѣрѣ въ теоріи, въ одинаковомъ авторитетѣ.

Въ этомъ мы усматриваемъ новое оскорбленіе, причиняемое здравой логикѣ нашего ученаго художника. Но мы можемъ сослаться на убѣжденіе, вытекающее изъ очевидныхъ фактовъ и совершенно разрушающее всю его теорію. Въ самомъ дѣлѣ, апокрифы существовали со второго вѣка христіанской эры. Въ эту эпоху, соприкасавшуюся со временами апостольскими, различали, слѣдовательно, двѣ категоріи писателей жизни Іисуса: категорію писателей, признанныхъ достовѣрными, и категорію писателей недостовѣрныхъ. Первыхъ было числомъ четыре и ихъ различали по именамъ. Вторые были отвергаемы, какъ апокрифы; на нихъ смотрѣли, какъ на романы, составленные для употребленія нѣкоторыми сектантами и незаслуживающіе ни какого довѣрія со стороны христіанскаго обще-

ства. Это различіе не было теоріею лишь нѣкоторыхъ ученыхъ; оно принадлежало всѣмъ христіанскимъ обществамъ, какъ на востокѣ, такъ и на западѣ, какъ на сѣверѣ, такъ и на югѣ. Во всей первенствующей церкви, и повсюду, существовало это различіе между евангеліями каноническими и апокрифическими. Этотъ фактъ на столько очевиденъ, что Ренанъ принужденъ былъ допустить его, даже приводитъ его, не замѣчая всѣхъ слѣдствій, которыя можно вывести отсюда противъ его частныхъ теорій. Такимъ образомъ, если въ эпоху, непосредственно соприкасающуюся со временемъ, когда были составлены четыре каноническія евангелія, ихъ признавали подлинными и достоверными такъ громко; если ихъ столь ясно отличали отъ повѣствованій легендарныхъ, романическихъ, апокрифическихъ, то на какихъ разумныхъ основаніяхъ Ренанъ могъ утверждать, что эти евангелія были результатомъ дѣла слиянія, легендарнымъ, романическимъ, апокрифическимъ, подобно тѣмъ евангеліямъ, которыя онъ со всею древностію, называетъ апокрифами? Какъ различаютъ сочиненіе апокрифическое отъ неапокрифическаго? Посредствомъ свидѣтельства современниковъ. Но все христіанское общество первыхъ временъ открыто заявляетъ себя въ пользу подлинности и достоверности четырехъ евангелій каноническихъ; оно съ презрѣніемъ отвергаетъ легенды или евангелія апокрифическія; а въ девятнадцатомъ столѣтіи, предъ лицомъ этого вселенскаго свидѣтельства всего вѣрующаго общества, и не имѣя даже тѣни какого либо доказательства въ свою пользу, Ренанъ говоритъ намъ: каноническія евангелія легендарны, то есть, они апокрифы, хотя ихъ и не должно смѣшивать съ апокрифами.

Противорѣчіе и голословное увѣреніе. Вотъ, слѣдовательно, все, что Ренанъ можетъ противопоставить свидѣтельству миллионовъ свидѣтелей, которые знали откуда произошли четыре евангелія, которые почитали ихъ, какъ голосъ тѣхъ, которые видѣли Иисуса и жили съ Нимъ, и которые сами наставляли ихъ живымъ голосомъ!

Ренанъ хочетъ казаться ученымъ, приводя заглавія нѣкоторыхъ апокрифическихъ евангелій. Если онъ читалъ Фабриція, то могъ бы привести ихъ еще больше. Онъ хочетъ усвоить

извѣстную важность нѣкоторымъ изъ нихъ, потому что они были написаны „на арамейскомъ языкѣ, какъ *λογία* Матвея, и были евангеліемъ *эвѣонитовъ*, небольшихъ христіанскихъ общинъ въ Ватанеѣ ¹⁾, которые говорили на сиро-халдейскомъ языкѣ, и которые повидимому продолжали въ нѣкоторомъ отношеніи *линію Іисуса*“. Что такое *линія Іисуса*? Безъ сомнѣнія, это Его ученіе. Но какъ же эвѣониты (признаемъ не важнымъ называть ихъ еврейскимъ словомъ *эвѣонимъ*), какъ, говоримъ мы, секта *безбрастная*, отвергнутая всѣмъ первоначальнымъ христіанскимъ обществами, могла сохранять *линію Іисуса*? Не знаемъ. Но мы положительно знаемъ, что Ренанъ не могъ читать по арамейски или сиро-халдейски сочиненій, не существовавшихъ на этомъ языкѣ; что ему неизвѣстно, также какъ и намъ, происхожденіе сочиненій, коихъ заглавіе онъ приводитъ; и онъ долженъ согласиться, что *въ томъ видѣ, въ какомъ они дошли до насъ*, они ниже, по критическому авторитету, редакціи евангелія отъ Матвея, которою мы обладаемъ (стр. XLIV).

Этого признанія достаточно для насъ. Оставьте же *легенды* и не смѣйте сравнивать ихъ съ историческими повѣствованіями, достовѣрность которыхъ на столько твердо установлена, что вы не дерзаете отрицать ее открыто, хотя и ухищраетесь отрицать ее не прямымъ путемъ, при помощи различеній и ограниченій, не достойныхъ прямого и искренняго писателя.

X.

Вотъ еще другое заявленіе нашего писателя относительно евангелій: „Теперь *кажется* легко понять, говоритъ онъ, *какого рода историческую важность* я приписываю евангеліямъ. Они не суть ни біографіи по образцу Светонія, ни вымышленныя легенды по образцу Филострата; они суть *легендарныя біографіи*“.

Не много же болѣе, сравнительно съ прежнимъ, двинуло насъ впередъ это заявленіе. Евангелія, по мнѣнію нашего академика, не могутъ быть сравниваемы, въ отношеніи къ ис-

¹⁾ На востокъ отъ Іордана и на сѣверъ отъ горъ Галаадскихъ въ древности существовала палестинская область *Ватаня* или *Вассанъ*, гдѣ преимущественно жили эвѣониты. *Прим. переводч.*

торической достовѣрности, съ біографіями, составленными Светоніемъ о двѣнадцати первыхъ римскихъ императорахъ. Почему? Ренанъ не говоритъ почему, но даетъ понять это изъ всего сказаннаго имъ прежде. Такимъ образомъ, Светоній служитъ для него типомъ исторической достовѣрности, а евангелисты не отличаются этимъ характеромъ. Св. Лука, на примѣръ, коего повѣствованіе, даже по признанію самаго Ренана, дошло до насъ *неповрежденнымъ*, не равенъ Светонію, въ отношеніи къ искренности. Можемъ ли мы спросить у Ренана *почему?* Светоній жилъ во второмъ вѣкѣ христіанскаго лѣтосчисленія и не могъ получить своихъ извѣстій о первыхъ цезаряхъ отъ свидѣтелей—очевидцевъ; св. же Лука жилъ въ первомъ вѣкѣ и писалъ на основаніи повѣствованій тѣхъ, которые обращались съ Иисусомъ. Светоній, при дворѣ императора Адріана, злоупотребилъ довѣріемъ этого императора, отнесся неуважительно къ императрицѣ и былъ отправленъ въ ссылку за свои не совсѣмъ честные поступки; св. же Лука всегда былъ признаваемъ человекомъ высоко разумнымъ и безукоризненной нравственности. Светоній представляется такимъ же безобразникомъ въ своихъ повѣствованіяхъ, какими описываемые въ его біографіяхъ императоры были по своей жизни; св. же Лука представляется въ своихъ повѣствованіяхъ человекомъ образцовой чистоты жизни. Светоній дурно писалъ по латыни; св. же Лука писалъ по гречески изящно и его трудъ доказываетъ въ немъ образованность гораздо высшую, чѣмъ у Светонія. Этотъ послѣдній писатель, замѣшанный въ придворныхъ интригахъ, можетъ быть уличаемъ въ томъ, что поддался ихъ вліянію въ своихъ историческихъ воззрѣніяхъ; св. же Лука, будучи первоначально язычникомъ, обращенный потомъ въ христіанство послѣ искреннаго и обдуманнаго рѣшенія, не подчинялся никакому вліянію, кромѣ своего убѣжденія.

Мы тщетно ищемъ хотя какую либо причину, которая оправдывала бы Ренана въ его предпочтеніи Светонія предъ св. Лукою; и вотъ мы находимъ причины лишь предпочтенія историка Иисуса предъ историкомомъ цезарей. Нашъ краснорѣчивый ученый долженъ былъ бы сказать *ради чего же* онъ усвоитъ историку цезарей предпочтеніе предъ историкомъ Иисуса?

Но онъ не удостоиваетъ насъ униженіемъ до подобныхъ частностей. Однако же, они были бы не бесполезны для тѣхъ, которые не вѣрятъ въ его непогрѣшимость.

Все, что говоримъ о св. Лукѣ, мы могли бы сказать и еще въ сильнѣйшей степени о св. Матоеѣ, о св. Маркѣ и о св. Іоаннѣ; но мы говоримъ о св. Лукѣ потому, что Ренанъ признаетъ только его евангеліе совершенно *подлиннымъ* и совершенно *неповрежденнымъ*. Наши доказательства не могутъ быть опровергнуты даже имъ самимъ; и мы требуемъ у него указать причины, по которымъ онъ повѣствованія Светонія предпочитаетъ повѣствованіямъ св. Луки. Мы же утверждаемъ, что даже, какъ простой историкъ, св. Лука заслуживаетъ болѣе довѣрія, чѣмъ Светоній, потому что онъ былъ болѣе близокъ къ повѣстваемымъ имъ событіямъ; потому что онъ черпалъ свои повѣствованія изъ источника болѣе чистаго; потому что лично онъ былъ выше Светонія по умственному и нравственному развитію. Таковы наши основанія предпочитать св. Луку Светонію. Какія же основанія у Ренана для предпочтенія Светонія предъ св. Лукою? Мы ихъ узнаемъ лишь тогда, когда онъ *удостоитъ насъ* отвѣтомъ и яснымъ изложеніемъ ихъ.

Но если Ренанъ предпочитаетъ Светонія евангелистамъ, то этихъ послѣднихъ онъ предпочитаетъ Филострату. Это еще почему? Филостратъ не былъ очень удаленъ отъ временъ Аполонія Тіанскаго, коего *жизнь* онъ описалъ. Это произведеніе во всѣ времена и всѣми здравомыслящими людьми было признаваемо сборникомъ *недопускаемыхъ легендъ*. Въ этомъ отношеніи мы совершенно согласны съ Ренаномъ. Только мы должны ему замѣтить, что именно онъ не имѣетъ права находить ни малѣйшаго различія между повѣствованіями Филострата и повѣствованіями евангелистовъ. Въ самомъ дѣлѣ, повѣствованія этихъ послѣднихъ въ его глазахъ не суть *біографіи*, то есть, не суть историческіе труды въ собственномъ смыслѣ. Онъ признаетъ ихъ сказками или *легендами*, въ которыхъ заблужденіе смѣшано съ истиною. И повѣствованія Филострата отличаются тѣмъ же характеромъ. Все, что онъ рассказываетъ, не есть ложное; только оно смѣшано *съ легендами*, или съ сказками апокрифическими и вымышленными при нѣкоторыхъ

истинахъ. Именно этотъ характеръ Ренанъ приписываетъ и евангеліямъ. Коль скоро онъ смѣшиваетъ ихъ такимъ образомъ съ баснями Филострата, то почему онъ усвоитъ имъ характеръ отличный? Безъ сомнѣнія, по причинѣ остатка стыда, но этотъ стыдъ не логиченъ.

Обладаютъ ли евангелія признаками исторической достовѣрности? Если обладаютъ, то зачѣмъ онъ предпочитаетъ Светонія предъ ними? Если же они не обладаютъ признаками достовѣрности, то зачѣмъ онъ предпочитаетъ ихъ предъ Филостратомъ? Всѣ евангельскія повѣствованія запечатлѣны характеромъ чудесности; божественное въ строгомъ смыслѣ просвѣчиваетъ въ каждой строкѣ ихъ. Если это божественное, это чудесное ложны, если они легендарны, какъ учтиво выражается нашъ тонкій академикъ, тогда евангельскимъ повѣствованіямъ надобно усвоить тотъ же характеръ, какъ и повѣствованіямъ Филострата. Такимъ образомъ, теорія Ренана противорѣчива, научно она неудобопріемлема; различіе, которое онъ хочетъ установить, не утверждается ни на какомъ твердомъ и логическомъ основаніи; его меньшая посылка сводится къ признанію, требуемому истиной, но разрушающему всю его теорію. Что разумѣютъ подъ именемъ легенды? Повѣствованія должны, не историческія. Коль скоро евангелія суть біографіи легендарныя, то они не имѣютъ исторической важности, и легендарная біографія Филострата не заслуживаетъ ни большаго, ни меньшаго довѣрія, какъ и евангелія. Ренанъ уклоняется отъ этого заключенія. Зачѣмъ онъ допускаетъ эти нелогичныя увертки? Когда человекъ убѣжденъ и хочетъ выразить свое убѣжденіе въ печати, онъ долженъ выражаться безъ обиняковъ и безъ лицемерія. Кто признаетъ себя свободнымъ мыслителемъ, экзегетомъ независимымъ и высшимъ, тотъ не долженъ уклоняться отъ выводовъ своей теоріи; если евангелія не обладаютъ признаками большей исторической достовѣрности, чѣмъ Жизнь Аполлонія Тианскаго, то не надобно стыдиться высказать это громко. Но Ренанъ видѣлъ, чему подвергается онъ, помѣщая, на примѣръ, св. Луку на одну линію съ Филостратомъ. Поэтому онъ избрѣлъ нечто среднее между истиною и заблужденіемъ. Но это вѣчто

среднее не можетъ существовать и, не смотря на всю ловкость Ренана, ему приходится возвратиться къ слѣдующей дилеммѣ: или евангелія суть историческія повѣствованія, или они суть романы; въ первомъ случаѣ, ихъ надобно принимать такими, какими они есть; во второмъ же случаѣ, ихъ надобно отвергнуть; ибо писатель, смѣшивающій въ своихъ повѣствованіяхъ истину съ ложью, не заслуживаетъ никакого довѣрія, особенно если никакой другой исторической документъ, безспорно авторитетный, не проливаетъ столько свѣта, чтобы можно было различить, что въ его трудѣ истинно и что ложно.

Ренанъ хочетъ видѣть въ евангеліяхъ лишь повѣствованія *противорѣчивыя*, подобныя *легендамъ* о святыхъ, *жизнеописаніямъ* Плотина, Прокла, Исидора, повѣствованіямъ нѣкоторыхъ старыхъ солдатъ Наполеона 1-го, рассказывающихъ о своихъ прежнихъ войнахъ. Характеръ героя лучше выражается въ подобныхъ повѣствованіяхъ, чѣмъ въ *торжественной и оффиціальной исторіи*, говоритъ Ренанъ (стр. XLIV—XLV). Въ такомъ случаѣ, зачѣмъ онъ предпочитаетъ Светонія, историка *торжественнаго и оффиціальнаго*, евангеліямъ? Болѣе того, какимъ образомъ *ложныя или легендарныя* подробности могутъ сообщить точную идею о *характерѣ* того, кто служитъ ихъ предметомъ? Вся претенціозная фразеологія нашего академика сводится къ слѣдующему: факты ложные лучше приводятъ къ истинѣ, чѣмъ факты истинные. Вотъ, надобно признаться, удивительная теорія!

Еще другое замѣчаніе: если *легендарныя* подробности евангелій сообщаютъ болѣе точную идею объ Іисусѣ Христѣ, чѣмъ *торжественныя и оффиціальныя исторіи*, то Іисусъ былъ *Богомъ*, потому что Онъ является Богомъ во всѣхъ этихъ повѣствованіяхъ, и именно этотъ характеръ сказывается въ нихъ самымъ яснымъ образомъ. А въ такомъ случаѣ, мы спросимъ Ренана, зачѣмъ онъ составилъ свою книгу въ опроверженіе божественности Іисуса Христа? Онъ ссылается на евангелія въ своемъ произведеніи; онъ допускаетъ, что евангельскія повѣствованія, *хотя и легендарныя*, ярче очерчиваютъ характеръ Іисуса, чѣмъ *торжественныя и оффиціальныя исторіи*. Этотъ характеръ безспорно есть характеръ *Бога-человѣка*, совершаю-

цаго чуда для доказательства своей божественности. А Ренанъ отказывается признать *этотъ характеръ*, хотя руководствуется тѣми повѣствованіями, которыя изображаютъ Его въ болѣе истинномъ освѣщеніи, чѣмъ это могла бы сдѣлать *исторія въ собственномъ смыслѣ*, и онъ ставитъ эти повѣствованія ниже *исторіи* Светонія и усваиваетъ имъ меньшее историческое значеніе, чѣмъ этой *исторіи!*

Не могутъ ли сказать, что Ренанъ издѣвается надъ своими читателями?

Послѣ того, какъ Ренанъ послѣдовательно то поставялъ евангелія ниже *исторіи*, то возвышалъ ихъ надъ нею, онъ снова старается унизить ихъ. Онъ заявляетъ, что нашелъ у нихъ противорѣчіе „относительно времени, мѣста и личностей“ (*тамъ-же*). Онъ утверждаетъ, что въ первыя времена христіане не усвоили ни какой важности этимъ противорѣчіямъ, что на евангельскія повѣствованія рѣшительно не смотрѣли, какъ на *боговдохновенныя*. Какимъ же доказательствомъ Ренанъ подтверждаетъ всѣ эти увѣренія? „Вышеприведеннымъ отрывкомъ изъ Папія“ (*тамъ-же*, примѣч.). Этотъ отрывокъ говоритъ совершенно противоположное; но нашъ ученый безпрестанно прибѣгаетъ къ его помощи; и можно сказать, что этотъ отрывокъ составляетъ всю ученость нашего изящнаго писателя.

Съ своимъ текстомъ изъ Папія, Ренанъ становится дѣйствительно забавнымъ. То же скажемъ мы и о его фразахъ, вторяемыхъ до пресыщенія, о *легендарной* переработкѣ, предметомъ которой были евангелія и къ которой онъ снова возвращается, послѣ того, какъ снова указалъ на свой текстъ изъ Папія.

Мы высказали обо всемъ этомъ свое правдивое сужденіе. Теперь мы должны остановиться на его мнѣніяхъ относительно мессіанскихъ пророчествъ.

XI.

Въ числѣ источниковъ, изъ которыхъ Ренанъ предположилъ черпать свои повѣствованія объ Иисусѣ Христѣ, онъ указалъ на „*апокрифическія* книги Ветхаго Завѣта“ (*стр.* IX); но онъ не удостоиваетъ этой чести *каноническія* книги. Показалъ ли онъ причину предпочтенія, усвояемаго имъ первымъ книгамъ? Ни малѣйшей. Не потому ли онъ сдѣлалъ это, что *апокрифы*

содержать въ себѣ болѣе повѣствованій объ Иисусѣ Христѣ, чѣмъ книги *каноническія*? Онѣ содержатъ ихъ менѣе, можно даже сказать, что онѣ вовсе не содержатъ ихъ; такъ какъ онѣ написаны были раньше рожденія Иисуса, и ихъ авторы не были одарены пророческимъ духомъ. Почему же Реванъ привелъ „*апокрифы* Ветхаго Завѣта“ въ числѣ документовъ, которыми онъ пользовался относительно составленія жизни Иисуса Христа? Мы узнаемъ это лишь тогда, когда онъ со- благоволить просвѣтитъ насъ въ этомъ.

Что касается *каноническихъ* книгъ, то мы очень хорошо понимаемъ, почему онъ не упоминаетъ о нихъ. Прославленный академикъ, усвояющій себѣ способность читать въ прошломъ, не вѣрять пророчественному духу благочестивыхъ людей, которыхъ Богъ просвѣщалъ относительно будущихъ событій религиозной жизни міра. Израильтяне и христіане всегда были согласны въ томъ отношеніи, что писанія, составляющія Ветхій Завѣтъ, вполне запечатлѣны пророческимъ духомъ, что все въ религиозныхъ обрядахъ еврейскаго народа имѣетъ въ виду одну цѣль, что всѣ обряды и писанія сосредоточены на одномъ необыкновенномъ челоуѣкѣ, который долженъ быть **посланникомъ Божіимъ, Мессіемъ**; израильтяне и христіане согласно признаютъ, что народъ еврейскій жилъ жизнію религиозною, которой цѣль заключалась *въ будущемъ*; что самая политическая жизнь его была организована въ видахъ неповрежденнаго сохранения обѣтованія о **посланникѣ Божіемъ**, о *Томъ, Кто долженъ былъ прійти въ будущемъ*.

Этотъ великій фактъ, подъ перомъ Ревана, принимаетъ ничтожные размѣры; онъ сводится у него къ нѣкоторому роду народнаго чувства, необъяснимаго въ его сознаниі. Евангелисты забавнымъ образомъ стали эхомъ этого чувства, то говоря: „Мессія долженъ совершить такое то дѣло; но Иисусъ Мессія; слѣдовательно, онъ совершилъ такое дѣло“; то заключая противоположнымъ образомъ: „то-то произошло съ Иисусомъ, но Иисусъ есть Мессія; слѣдовательно, то-то должно было произойти съ Иисусомъ“ (стр. XLVI, XLVII).

Нашъ писатель, въ доказательство этого, въ примѣчаніи пишетъ слѣдующее: „См., на примѣръ, Іоанна XIX, 23—24“.

Что говорить Іоаннъ въ этомъ мѣстѣ? „Воины, когда распяли Іисуса, взяли одежды Его, и раздѣлили на четыре части, каждому воину по части, и хитонъ; хитонъ же былъ не сшитый, а весь тканый сверху. Итакъ сказали другъ другу: не станемъ раздирать, а бросимъ о немъ жребій чей будетъ: да сбудется реченное въ Писаніи: раздѣлили ризы Мои между собою, и объ одеждѣ Моей бросали жребій. Такъ поступили воины“. Приведенное Іоанномъ пророчество находится въ псалмѣ 21 (по еврейски въ 22). Ренанъ, который не вѣритъ пророчествамъ, естественно могъ смотрѣть на столь поразительное сходство, существующее между словами Псалмопѣвца и фактомъ, передаваемымъ св. Іоанномъ, какъ на дѣло случайное. Но если бы онъ благоволилъ принять въ соображеніе, что приведенный псаломъ всецѣло относится къ будущему; что священный писатель возвѣщаетъ о будущихъ страданіяхъ, коихъ объектомъ будетъ не обыкновенный человѣкъ, уничтоженіе и смерть котораго сдѣлаются источникомъ лучшаго будущаго для всѣхъ народовъ міра; если бы онъ подумалъ, что народъ израильскій признавалъ псаломъ, тоже пророческимъ пѣснопѣніемъ, то онъ понялъ бы, что св. Іоаннъ долженъ былъ противопоставить упоминаемый псаломъ, какъ отягчающее свидѣтельство противъ нихъ. Всѣ подробности Страстей Іисуса Христа подтверждены предсказаніями псалма. Нельзя безъ удивленія читать этого повѣствованія Евангелиста. Св. Іоаннъ привелъ только одну подробность, но онъ могъ бы привести и другія. Псаломъ начинается слѣдующими словами, произнесенными и Самимъ Іисусомъ Христомъ на крестѣ: „Боже мой! Боже мой! для чего Ты оставилъ меня“? Пророкъ обращается къ Богу съ слѣдующею жалобою: „Всѣ видящіе меня ругаются надо мною; говорятъ устами, кивая головою: онъ уповалъ на Господа; пусть избавить его, пусть спасетъ, если онъ угоденъ Ему“. Таковы были слова толпы народа, окружавшаго крестъ. Надобно было бы привести весь псаломъ, чтобы доказать удивительное сходство, существующее между этимъ пророчествомъ и повѣствованіями различныхъ евангелистовъ. А Ренанъ во всемъ этомъ хочетъ видѣть только плохое умствование послѣ совершившагося факта, очень дурно объясняющее народное

чувство! Какъ ему угодно, но намъ кажется, что надобно было бы съ большею серьезностію отнестись къ *великому факту*, факту пророчественному, который служилъ да и теперь служить началомъ религіозной жизни народа израильскаго, а въ то же время и всѣхъ христіанскихъ народовъ. Мы понимаемъ то, что разсѣянные остатки Израиля не соглашаются съ тѣмъ, чтобы отцы ихъ были ослѣплены до такой степени, что имѣли ложную идею о Мессіи и поэтому стали виновными въ смерти *Посланнаго Богомъ*; но легко также понять и то, что тѣ изъ нихъ, которые увѣровали въ *Посланнаго* въ лицѣ распятаго Христа, указали своимъ виновнымъ братьямъ на пророчественныя черты, имѣвшія отношеніе къ страстямъ Христовымъ и къ Его смерти, къ Его чисто духовной побѣдѣ надъ міромъ языческимъ. Такова причина сближеній, представляемыхъ иногда евангелистами, между дѣлами Иисуса и пророчествами. — сближеній болѣе многочисленныхъ у апостоловъ при ихъ проповѣди (Дѣян. 1, 20; 11, 16 и *слѣд. и въ другихъ мѣстахъ*). Они не впадаютъ въ забавныя соображенія, какъ выставляють ихъ Ренанъ; они указываютъ на пророчества, которыя могутъ поставить на истинный путь ихъ братьевъ, составившихъ ложную идею о Мессіи.

Ренанъ видитъ только *тонкости* въ *мессіанскихъ указаніяхъ*, приводимыхъ евангелистами (*стр. XLVI*). Это утвержденіе, совершенно *голословное*, доказываетъ только то, что славный гебраистъ не знаетъ ни Библіи, ни религіозной жизни израильскаго народа. Однакоже по этому предмету существуютъ произведенія, достаточно многочисленныя и достаточно ученныя, которыя заслуживали бы того, чтобы нашъ ученый академикъ изучилъ ихъ. Онъ только что сказалъ, что пророчествъ не было, что *миссіанскія указанія суть* только *тонкости*; но было бы очень трудно обосновать это мнѣніе на твердыхъ доводахъ и возразить *истиннымъ израильтянамъ и истиннымъ христіанамъ*, которые *научнымъ образомъ* убѣждены въ противоположномъ. Но Ренанъ нашелъ для себя болѣе удобнымъ отложить въ сторону *каноническія* книги Ветхаго Завета; онъ удостоиваетъ своего вниманія только *апокрифы* и съ высоты своей непогрѣшимости рѣшаетъ, что миссіанскія пророчества суть только тонкости.

Серьезный читатель уже самъ оцѣнитъ этотъ *научный* при-
емъ изыскаго академика.

Не забудемъ привести буквально и его прекрасную фразу, посредствомъ которой онъ думаетъ оправдать свой образъ воз-
зрѣній на *мессіанскія указанія* евангелистовъ: „*Объясненія*
слишкомъ простыя, говоритъ онъ, *всегда ложны*, когда дѣло
идеть о томъ, чтобы *проанализировать сплетеніе* тѣхъ глу-
бокихъ созданій народнаго чувства, *которыя разрушаютъ вся-*
кія теоріи своимъ богатствомъ и своимъ безконечнымъ разно-
образіемъ“ (стр. XLVII). Это значитъ наговорить довольно
много и ничего не сказать. *Проанализируемъ*, однако-же, *спле-*
теніе этого періода, произнесеннаго Ренаномъ (*ore rotundo*).

Объясненія, сообщенныя евангелистами пророчествамъ, *сли-*
шкомъ просты. Это значитъ, что они до такой степени просты,
что нѣтъ возможности оспаривать сблизеній, совершаемыхъ
ими между фактами, приводимыми ими, и словами Ветхаго
Завѣта. Однако же Ренанъ говоритъ, что ихъ *указанія* отли-
чаются *тонкостью*. Нашъ писатель постоянно имѣетъ къ сво-
имъ услугамъ два противоположныя мнѣнія объ одномъ и томъ
же предметѣ.

Но изъ того, что объясненія *просты*, слѣдуетъ, что они и
ложны. Отсюда надобно заключить, что въ глазахъ Ренана,
чѣмъ болѣе объясненія бывають *темными*, тѣмъ болѣе они
становятся удовлетворительными и истинными.

Мы не можемъ согласиться съ этимъ мнѣніемъ.

Правда, что нашъ глубокомысленный писатель желаетъ этого
только тогда, когда дѣло идетъ объ *анализъ сплетеній* глубо-
кихъ *созданій народнаго чувства*. Почему же, позвольте спро-
сить, темныя объясненія обладаютъ привиллегією казаться бо-
лѣе истинными, чѣмъ ясныя объясненія, когда дѣло идетъ *объ*
анализъ этого сплетенія? Чѣмъ болѣе созданія *глубоки*, тѣмъ,
повидимому, необходимѣе сообщать имъ яркій свѣтъ, чтобы
разсѣять темному этихъ глубокихъ созданій. Уже-ли нашъ
писатель станетъ увѣрять, что чѣмъ темнѣе ночь, тѣмъ яснѣе
при ней можно видѣть все?

Но *глубокія созданія народнаго чувства разрушаютъ всякую*
теорію. Вотъ одно изъ основаній—не измышлять теорій, а при-

нимать факты такими, какими они суть. Почему же Ренавъ измыслилъ ихъ столько объ евангелистахъ и объ Иисусѣ Христѣ? Если существуетъ *глубокое созданіе народнаго чувства* (легко понять, что мы пользуемся этимъ выраженіемъ, не одобряя его), такъ это есть именно *Мессія Посланникъ Божій*, предвозвѣщенный пророками, изшедшій изъ нѣдръ Божіихъ, пришедшій въ міръ подъ именемъ Иисуса; Онъ разрушилъ древніе культы, чтобы основать Свое вѣчное царство на небѣ, на землѣ и въ преисподней. По истинѣ, *если существуетъ глубокое созданіе народнаго чувства, разрушающее всякую теорію*, такъ именно это—возникшее съ началомъ міра, побѣдившее всѣ социальныя революціи и существующее и теперь во всей своей силѣ. И этому то созданію *глубокаго чувства* человѣчества Ренавъ противопоставляетъ ничтожныя теоріи и туманныя фразы!

Ваше сочиненіе, знаменитый академикъ, осуждено громкими, вами же произнесенными словами. Вы сами высказали ихъ противъ своихъ теорій; между тѣмъ, какъ *Мессія Божочеловѣкъ*. Иисусъ, эта возвышенная мысль Самаго Бога, вочеловѣчившагося, является еще въ большемъ сіяніи среди туманныхъ облаковъ, которыми вамъ угодно было окружить ее.

Очевидно, мы были лишь вѣжливыми, говоря, что Ренавъ изобрѣлъ красивыя фразы, *чтобы ничего не сказать*. Мы могли бы выразиться совершенно иначе.

Возвращаемся, вмѣстѣ съ нашимъ писателемъ, къ *исторической* важности евангелій. Онъ постоянно пересѣкаетъ свои идеи; но ихъ *безконечное разнообразіе* не дѣлаетъ ихъ болѣе истинными.

XII.

Подводя итогъ своимъ идеямъ объ *исторической* важности евангелій, Ренавъ устанавливаетъ: 1) что рѣчи, приводимыя въ нихъ, не могутъ быть признаваемы *буквальными* (стр. XLVII); 2) что евангельскія повѣствованія легендарны и въ нихъ встрѣчается много внесеннаго *въ послѣдствіи* (стр. XLVIII); 3) что надобно однако же признавать евангелія, хотя они и не *буквально истинны* (*тамъ-же*); 4) что изъ этихъ повѣствованій легендарныхъ и *буквально не истинныхъ* возникаетъ *высшая истина, истина выразительная и грозная восходящая на высоту идеи*.

Прежде всего, кто же когда либо убѣждалъ, что рѣчи Иисуса приведены буквально? Развѣ нельзя было удержать ихъ смысла, хотя ихъ и не стенографировали? Не достаточно ли сохранить ихъ смыслъ, чтобы звать мысль? Иисусъ не имѣлъ стенографа, да Онъ и не нуждался въ этомъ. Но въ числѣ Его слушателей были люди добросовѣстные, а это гораздо важнѣе; и если эти люди были боговдохновенными, то ихъ боговдохновенность не важнѣе ли стенографіи? Ренанъ не вѣритъ этому, но мы вѣримъ. Если онъ имѣетъ право отрицать, то мы имѣемъ право утверждать.

Затѣмъ, чтó означаетъ *истина восходящая на высоту идеи*? Что такое *идея*? Логики спорятъ относительно опредѣленія ея, но всѣ ихъ споры сводятся къ слѣдующей общепризнанной истинѣ: идея есть *мыслящій духъ*, или мысль человѣческаго духа. Что бываетъ объектомъ мысли? Очевидно то, что *существуетъ*, что *есть*, будетъ ли то въ порядкѣ матеріальномъ, или въ порядкѣ духовномъ, или въ порядкѣ чисто интеллектуальномъ, какъ *результатъ, отношеній* существъ между собою. А то, что *существуетъ* и есть истина. Слѣдовательно, истина есть объектъ идеи, и эта идея тѣмъ болѣе или менѣе бываетъ правильною, чѣмъ болѣе или менѣе проникаетъ въ истину, то есть, въ то, что есть. Согласно съ этимъ, столь простымъ опредѣленіемъ, что можетъ означать выраженіе: *истина восходящая на высоту идеи*? Если бы Ренанъ сказалъ *идея восходящая на высоту истины*, то мы поняли бы его; но сказать *истина, восходящая на высоту идеи*,—это, да будетъ это сказано не въ обиду ученому академику, такой философскій *пафосъ*, при которомъ разсѣивается всякая *идея*.

Теперь, да будетъ намъ позволено спросить нашего философа, какимъ образомъ *высшая истина* можетъ быть результатомъ *фактовъ ложныхъ или легендарныхъ*? Какимъ образомъ эта *высшая истина* становится *болѣе истинною*, чѣмъ *простая истина*? (стр. XLVIII). До сихъ поръ мы думали и продолжаемъ думать и еще, пока намъ не докажутъ прогивоположнаго, что *то, что есть истинно, есть истина*—прямо и просто; что нельзя устанавливать степеней истины. Эти степени можно находить для идей; потому что эти идеи мо-

гутъ быть болѣе или менѣе сообразными съ истинною. Но устанавливая *степени истины* въ томъ, что истинно, вотъ философія, которая никогда не можетъ быть принята здравымъ смысломъ. Не лучше этого мы понимаемъ и то, какимъ образомъ *то, что истинно* можетъ *вытекать изъ того, что можно*, даже изъ той низшей степени, которую Ренанъ называетъ *голою истиной*. Ложное—ложно, истинное—истинно: вотъ, кажется, аксіома, допускаемая всѣми, и литературная ловкость Ренана не можетъ поколебать ее. Мнѣніе его, послѣ строгаго анализа, превращается въ грубое заблужденіе, которое здравомыслящіе люди, не стѣсняясь литературною вѣжливостію, называютъ *нелѣпностію*. Слово это *неупотребительно*, но мы не находимъ другаго, болѣе точнаго, для характеристики страннаго мнѣнія нашего ученаго.

Высказавши это мнѣніе, онъ испытываетъ потребность оправдаться предъ тѣми, „которые находятъ, что онъ вдается въ преувеличенную вѣру въ повѣствованія по большей части легендарныя“ (*тамъ-же*); онъ проситъ ихъ принять во вниманіе *замѣчанія*, о которыхъ мы рассуждали. Не знаемъ предупредить ли онъ раздумье тѣхъ, къ которымъ обращается съ этими *замѣчаніями*. Что же касается насъ, то мы остаемся убѣжденными, что ни какой человѣкъ, какъ-бы онъ ни былъ мало разсудителенъ, не можетъ удовлетвориться ни ими, ни развитіемъ ихъ, представленнымъ авторомъ.

„Что осталось бы, спрашиваетъ онъ, отъ жизни Александра, если бы мы ограничились тѣмъ, что положительно достоверно?“ Ахъ, Боже мой! осталось бы, по нашему мнѣнію, то, что истинно, что мы знаемъ достоверно; да и какъ иначе можно *знать* истину, какъ не посредствомъ того, что *истинно*? Но, присовокупляетъ авторъ, преданія, даже *частію* ошибочныя, содержать *известную долю истины*“ (стр. XLIX). Сказано съ удивительною ловкостію! Кто станетъ отрицать, что преданія, обладающія истинною *отчасти*, содержатъ *эту долю истины*? Но не въ этомъ вопросъ. Пусть извлекаютъ истину отовсюду, гдѣ только замѣчаютъ ее; ничего не можетъ быть лучше. Но когда рѣшаются извлекать истину изъ заблужденія, какъ результатъ, возвышающійся надъ *простою истиною*,

чего именно и домогается Ренанъ, тогда это уже противорѣчить здравому смыслу. Нашъ писатель оправдываетъ себя примѣромъ Шпренгеля, который, когда описывалъ жизнь Магомета, то принималъ во вниманіе *хадиты*, или устные преданія. Что же это доказываетъ? Если Шпренгель выдавалъ ложныя преданія за истинныя, то онъ ошибался, вотъ и все! А изъ того, что онъ ошибался, слѣдуетъ ли, что Ренанъ правъ? „Преданія о Магометѣ, присовокупляетъ нашъ знаменитый академикъ, не обладаютъ историческимъ характеромъ, возвышающимся надъ рѣчами и повѣствованіями, составляющими евангелія“ (*тамъ-же*). Мы очень расположены этому вѣрить; но что же отсюда слѣдуетъ? Въ этихъ преданіяхъ надобно тщательно отличать то, что въ нихъ есть *истиннаго*, отъ того, что въ нихъ *ложно*, въ смыслѣ историческомъ; надобно принимать первое и отвергать второе, и не предполагать, какъ дѣлаетъ это Ренанъ, будто истинное можетъ вытекать изъ ложнаго.

Наконецъ, нашъ писатель оправдываетъ себя *будущимъ примѣромъ* того историка, который возьмется писать исторію еврейскихъ школъ, предшествовавшихъ и непосредственно слѣдовавшихъ за возникновеніемъ христіанства. Этотъ писатель „ни сколько не усумнится приписать Гилзелу, Шаммаи, Гамалилу наставленія, приписываемыя имъ *Мишною и Гемарою*, не смотря на то, что оба эти большіе сборника были составлены чрезъ *нѣсколько столѣтій* послѣ учителей, о которыхъ идетъ дѣло“.

Если будущій историкъ еврейскихъ школъ поступитъ подобнымъ образомъ, то отсюда будетъ слѣдовать, что и онъ будетъ не правъ. Такимъ образомъ, этотъ примѣръ *будущаго* историка не болѣе оправдываетъ Ренана, какъ и *прошлый* примѣръ Шпренгеля. Всѣ эти прекрасныя фразы отзываются *занавомъ* гебраизма, хотя люди компетентные отрицаютъ у Ренана хорошія знанія въ еврейскомъ языкѣ. Но еще разъ, они рѣшительно не доказываютъ, будто *высшая истина* можетъ быть слѣдствіемъ повѣствованій ложныхъ и легендарныхъ.

Такимъ образомъ, Ренанъ не удовлетворилъ тѣхъ, которые упрекнули бы его въ *преувеличенномъ доврѣніи* къ легендамъ.

Какъ же Ренанъ отвѣчаетъ „лицамъ, которыя думаютъ на-

противъ, что исторія должна состоять въ воспроизведеніи, безъ *истолкованій*, дошедшихъ до насъ документовъ? Вотъ его отвѣтъ: „я прошу ихъ замѣтить, что въ подобномъ предметѣ, это не законно. Законно (loisible)—старое (французское) слово, означающее позволительно. Такимъ образомъ, по мнѣнію нашего академика, не позволительно писать жизнь Іисуса безъ *истолкованія* документовъ этой жизни. Охотно соглашаемся съ этимъ. Но что Ренанъ подразумѣваетъ подь словомъ *истолковать*? Слово это означаетъ на хорошемъ французскомъ языкѣ (какъ и на всѣхъ языкахъ,) *установить подлинный смыслъ*. Нашъ же академикъ усваиваетъ этому слову иной смыслъ и, по его мнѣнію, *истолковать* значитъ *перемѣнить, изказать, отвернуть*. Слово, слѣдовательно, избрано неудачно для характеристики сущности дѣла. Но, говоритъ нашъ писатель, „четыре главные документа рѣзко противорѣчатъ другъ другу“ (*тамъ-же*). Утвержденіе это ложно; во всѣхъ четырехъ евангеліяхъ нельзя найти никакого противорѣчія.—„Іосифъ (Флавій) иногда исправляетъ ихъ“.—Это утвержденіе столько же ложно, какъ и первое.—„Надобно избирать“.—Если бы понадобилось избирать, то слѣдовало бы изслѣдовать, заслуживаетъ ли Іосифъ большаго довѣрія, чѣмъ евангелисты; но это напрасный трудъ, и Іосифъ, смѣсто того, чтобы противорѣчить евангелистамъ, *подтверждаетъ ихъ*.

Ренанъ предполагаетъ позже *доказать* то, о чемъ теперь говорить предварительно. И мы запасемся *доказательствами*, которыя разрушатъ его доводы и докажутъ, или то, что онъ не читалъ Іосифа, или то, что онъ не принялъ въ соображеніе его сочиненій.

„Предполагать, что одно и то же событіе не могло одновременно совершаться двумя способами, ни *способомъ невозможнымъ*, не значитъ навязывать исторіи философію *a priori*“ (*стр.* XLIX—L). Безъ сомнѣнія, но предполагать, что событіе происходило двумя способами по невѣдѣнію исторіи, и думать, что событіе невозможно, когда оно не только *возможно*, но и *достоверно*, это значитъ навязывать исторіи не философіи *a priori*, но *антифилософскую* теорію. А такова и есть теорія Ренана, который, подь предлогомъ *истолкованія* и *наведенія*, *искажаетъ* факты изъ жизни Іисуса.

Нашъ писатель присвоаетъ себѣ право примѣнять свою теорію къ *сверхъестественнымъ повѣствованіямъ*. Онъ хотѣлъ, вѣроятно, сказать къ *повѣствованіямъ о сверхъестественныхъ фактахъ*; такъ какъ, очевидно, онъ не допускаетъ *божественнаго характера* за повѣствованіями. „Признавать эти повѣствованія легендами, это не значить, говоритъ Ренанъ, искажать факты во имя теоріи; это значить *исходить изъ наблюденія надъ самыми фактами*“ (*тамъ-же*). Удивительное наблюденіе, которое сводится къ отрицанію!

Въ самомъ дѣлѣ, съ высоты своего научнаго величія, нашъ изящный академикъ утверждаетъ: „Никакія чудеса, которыми древнія исторіи наполнены, не совершались при *научныхъ условіяхъ*“. Что надобно для того, чтобы *научныя условія* были соблюдены? Надобно, чтобы чудеса совершались предъ учеными. „Ни люди изъ простаго народа, величественно говоритъ нашъ академикъ, ни свѣтскіе люди не компетентны въ этомъ. Здѣсь необходимы большія предосторожности и продолжительный навыкъ въ научныхъ изысканіяхъ. Доказательствомъ этого служитъ то, что въ наши дни *свѣтскіе люди и даже цѣлыя небольшіе города* были обманываемы *грубыми престижитаторами*“. Этого не было бы, если бы ученые могли *критически отнестись къ частностямъ* всѣхъ чудесныхъ фактовъ. Пусть появился бы травматургъ для воскрешенія мертвеца; тотъ-часъ, говоритъ Ренанъ, „созвали бы комиссію, составленную изъ физиологовъ, физиковъ, химиковъ, лицъ опытныхъ въ критической исторіи“. Къ числу этихъ послѣднихъ Ренанъ, безъ сомнѣнія, причисляетъ и себя. Какъ же поступила бы эта комиссія? „Она избрала бы мертвеца, увѣрилась бы, что это дѣйствительно мертвецъ, *назначила бы залу, гдѣ долженъ былъ бы совершаться опытъ*, приняла бы цѣлую систему необходимыхъ предосторожностей, чтобы не оставалось ни малѣйшаго сомнѣнія. И если бы, при подобныхъ условіяхъ, воскрешеніе послѣдовало, тогда получилась бы *вѣроятность, почти равная достовѣрности*“ (стр. LII). Чтобы достигнуть полной достовѣрности, надобно было бы, чтобы опытъ повторенъ былъ много разъ.

Но, г-нъ Ренанъ, люди, которые не были свидѣтелями *этихъ*

опытовъ, которые захотѣли бы заподозрить добросовѣстность или компетентность ученыхъ, присутствовавшихъ при опытахъ, которые указали бы ученымъ на *научныя* заблужденія, подтвержденныя саймы торжественными комиссіями,—эти люди достигли ли бы *достоверности*? Нѣтъ. Такимъ образомъ, ваше средство признать достоверность чуда совершенно бесполезно. Вѣдь извѣстно, знаменитый академикъ, какъ надобно смотрѣть на непогрѣшимость научныхъ комиссій; безъ всякаго пренебреженія къ наукѣ, весь міръ знаетъ, что ученые часто обманывались и обманываются еще и теперь не только въ предметахъ трудныхъ для изслѣдованія, но и въ предметахъ самыхъ простыхъ.

А существуетъ ли средство дознанія болѣе достоверное, чѣмъ *научный приемъ* Ренана для увѣренности въ существованіи чуда? Безъ сомнѣнія, существуетъ; мы его и видимъ на самомъ дѣлѣ въ евангеліи.

Прежде всего, проанализируемъ—те истинное чудо. Что мы находимъ въ немъ? 1) Простой и наглядный фактъ; 2) характеръ факта, по которому этотъ фактъ возвышается надъ естественными фактами; затѣмъ *объясненіе*, которое можетъ быть ему дано, хотя это объясненіе не принадлежитъ самому факту. Представимъ примѣръ: Иисусъ приходитъ на могилу Лазаря всенародно, въ присутствіи даже своихъ враговъ. Уже четвертый день, какъ Лазарь погребенъ, *отъ него распространяется зловоніе*. Никто не нуждался ни *въ физиологахъ*, ни *въ химикахъ*, ни *въ физикахъ*, и еще менѣе *въ лицахъ, опытныхъ въ критической исторіи*, чтобы знать, что Лазарь померъ, какъ обыкновенно умираютъ. Но вотъ вдругъ Лазарь живъ, говоритъ и дѣйствуетъ въ присутствіи тѣхъ, которые видѣли его мертвымъ. Нѣтъ надобности ни *въ физиологахъ*, ни *въ химикахъ*, ни *въ физикахъ*, и еще менѣе *въ личностяхъ опытныхъ въ критической исторіи*, чтобы знать, что онъ живъ. Смерть Лазаря, жизнь Лазаря—вотъ два простые факта, въ которыхъ каждый удостовѣряется посредствомъ своихъ чувствъ *лучше*, чѣмъ посредствомъ чтенія донесенія ученой комиссіи. Чтобы призвать Лазаря *отъ смерти къ жизни*, Иисусъ произноситъ *нѣсколько словъ*. Имѣли ли надобность въ научной комиссіи,

чтобы подтвердить, что человѣкъ произнесъ лишь нѣсколько словъ? Очевидно, нѣтъ; столько же какъ и мы не имѣемъ надобности въ комиссіи, чтобы знать, что Ренанъ говоритъ и пишетъ свою книгу. Итакъ вотъ къ чему сводится величайшее чудо: *къ простымъ фактамъ*, столько же простымъ, какъ и тѣ, которые совершаются предъ нашими глазами ежедневно, и въ которыхъ никто не можетъ усумниться, не подвергаясь опасности прослыть глупымъ. Иисусъ проходитъ города, деревни; *однимъ словомъ*, совершаетъ дѣйствія ясныя, предъ всѣмъ народомъ. По *Его глаголу*, мертвые воскресаютъ, слѣпые прозрѣваютъ, глухонѣмые начинаютъ слышать и говорить; множество немощныхъ, больныхъ получаютъ исцѣленіе и возсылаютъ Ему хвалу; враги шпионятъ за всѣми Его дѣйствіями; они не могутъ подмѣтить въ Немъ ни малѣйшаго признака шарлатанства. Его дѣйствія просты, на виду у всѣхъ. Онъ совершаетъ свои чудеса при ясномъ свѣтѣ; Онъ умножаетъ ихъ повсюду, куда только приходитъ. Весь міръ вѣритъ въ Него и становится христіанскимъ и провозглашаетъ божество Того, Кѣмъ они были совершены. И вотъ въ виду этого *всеобщаго признанія фактовъ*, подлежащихъ чувствамъ, которые своею естественною стороною не переступаютъ за *факты самые простые, доступные для человѣческаго удостовѣренія*, Ренанъ говоритъ намъ о *грубыхъ фокусахъ, приводящихъ въ обманъ свѣтскихъ людей или небольшихъ города*, именно потому, что чудеса Иисуса отличались *исключительнымъ характеромъ*, не подвергавшимся дознанію! Ренанъ рассуждаетъ *объ истинномъ чудѣ*, какъ о темномъ опытѣ, возвышающемся надъ общими законами всѣми своими чертами, о чемъ одна лишь наука можетъ высказать послѣднее слово. Этимъ онъ доказалъ, что онъ не проанализировалъ съ точностію этихъ фактовъ, которые *чудесны* именно потому, что суть *факты простые, въ сверхъестественномъ* характерѣ которыхъ можно столько же легко удостовѣриться, какъ и въ самыхъ обыденныхъ фактахъ жизни. Итакъ онъ не заявляетъ себя философомъ, онъ оказался даже совсѣмъ не философомъ, предложивши *свое средство удостовѣренія* въ отношеніи къ чуду. Это средство, по меньшей мѣрѣ, могло бы сообщить увѣренность лишь нѣсколькимъ людямъ, при-

виллегируваннымъ. Но Иисусъ Христосъ совершалъ свои чудеса вовсе не для людей, *привиллегируванныхъ въ научномъ отношеніи*, а для всѣхъ людей, потому что всѣ призваны Имъ къ истинѣ. Вотъ почему Его ученіе, не смотря на свою божественную глубину, столько же *просто*, какъ *просто* и Его *дѣйствія*, при всемъ своемъ божественномъ характерѣ.

XIII.

Ренанъ *изгоняетъ чудо изъ исторіи* (стр. LI), не во имя *несомнѣннаго опыта*, а просто во имя ложной философіи, не ислѣдовавшей точно отвергаемыхъ ею фактовъ; и еще во имя *атеистическаго предубѣжденія*, которое для большаго отрицанія бытія Божія, отвергаетъ всякое божественное проявленіе въ человѣчествѣ.

„Мы не говоримъ, присовокупляетъ нашъ писатель, что чудо невозможно; мы говоримъ только: до сихъ поръ, еще не было чуда *провѣреннаго*“ (*тамъ-же*). А мы отвѣчаемъ ему: существуетъ много *провѣренныхъ чудесъ*; и *провѣренныхъ* столько же хорошо, какъ *провѣряются историческіе факты*; такъ что надобно отвергнуть всю исторію, если станемъ отрицать ихъ; ибо никакой *историческій фактъ* не засвидѣтельствовалъ болѣе, чѣмъ нѣкоторыя чудеса. И если, по мнѣнію нашего академика, *чудо возможно*, то *чудесный* характеръ этихъ фактовъ не можетъ служить основаніемъ для ихъ отрицанія *a priori*. Не справедливо то, будто Иисусъ творилъ чудеса Свои только *предъ людьми расположенными върять въ нихъ* (стр. L); не справедливо и то, будто Онъ *избиралъ случаи для чудесъ, средѹ и свидѣтелей* (стр. LII); не справедливо и то, что уже самъ народъ усвоилъ Его дѣйствіямъ чудесный характеръ (*тамъ-же*).

Высказывая подобныя мнѣнія, Ренанъ *сознательно искажаетъ* документы объ исторіи Иисуса; онъ не *истолковываетъ* ихъ, но *измѣняетъ, обезображиваетъ*.

Въ заключеніе своего Введенія, онъ рассказываетъ, какъ онъ жилъ въ Палестинѣ, и какъ *созерцаніе этой страны открыло ему пятое евангеліе* (стр. LIII). Это новаго рода *откровеніе*, сознаемъ въ этомъ, не доставляетъ намъ такой же *достоверности*, какая принадлежитъ евангелистамъ.

Арабы, горы, скалы, озера, поэтическая жизнь писателя въ *маронитской хижинѣ*—все это можетъ быть прекраснымъ, но мы хорошо не понимаемъ, какъ изъ всего этого можетъ возникать *пятое евангеліе*, пятое повѣствованіе о фактахъ, совершившихся восемнадцать столѣтій тому назадъ, повѣствованіе, совершенно противорѣчащее достовѣрнымъ документамъ, написаннымъ въ тѣхъ же мѣстахъ и въ присутствіи свидѣтелей—очевидцевъ. Справедливо, что Ренанъ заявляетъ притязаніе на *нѣкоторую долю ПРОЗРѢНІЯ и догадки. Догадки!* пусть будетъ и такъ, коль скоро нѣтъ достовѣрныхъ документовъ; но догадки надобно выдавать за то, что они есть. Но *прозрѣніе!* Какое Ренанъ право имѣетъ на него? За тѣмъ, что такое *прозрѣніе?* Мы понимаемъ *вдохновеніе, откровеніе*, Божественное сообщеніе человѣку. Но *прозрѣніе!* И онъ заявляетъ притязаніе на него, когда отрицаетъ вдохновеніе и откровеніе? Нѣтъ, г-нъ Ренанъ, вы *непрозорливцы*; мы достаточно *свободо-мысленны*, чтобы не вѣрить въ ваше *прозрѣніе*, хотя на столько *слабоумны*, что вѣримъ въ откровеніе.

Нашъ *прозорливецъ* свободно усваиваетъ себѣ большую долю этого *прозрѣнія*, хотя смиренно выпрашиваетъ лишь незначительную часть его. Позже мы будемъ имѣть случай спросить его, почему онъ такъ поступаетъ. Пусть вѣритъ, кто хочетъ, въ это *вторичное видѣніе!* Что же касается насъ, то мы предпочитаемъ *первичное видѣніе*, которое кажется намъ гораздо болѣе достовѣрнымъ. Поэзія есть прекрасное дѣло; но когда дѣло касается исторіи, мы предпочитаемъ предъ поэзіею фактъ *во всей исторической грубости*. Духъ нѣжный, утонченный, какъ у Ренана, безъ сомнѣнія, составляетъ предметъ удивленія; но, какъ вамъ угодно, мы не можемъ уловить всѣхъ оттѣнковъ его, столь эфирныхъ. Нашъ духъ отказывается слѣдовать, чрезъ золотистыя облака фантастической теоріи, за златокрылымъ ангеломъ, который на берегахъ Галилейскаго озера, въ пріятномъ журчаніи горныхъ ручейковъ, въ шелестѣ аплъмовыхъ листьевъ можетъ удивить насъ *истиною*, противоположною той, которая открылась вотъ уже восемнадцать вѣковъ, правда, въ менѣе поэтической формѣ, но очень положительно, въ лицѣ повѣствователя Матѳея, Іоанна, бѣднаго ры-

бара Генисаретскаго озера, Марка, Луки, внимательно слушавшаго то, что повѣствовалъ Петръ, тоже бѣдный рыбарь, и другихъ свидѣтелей, которые не имѣли ни малѣйшаго притязанія на академическія кресла своей эпохи.

Мы охотно признаемъ, что жизнь великаго человѣка есть *оригинальное цѣлое*, и не можетъ состоять изъ сборника незначительныхъ фактовъ (стр. LV); но выше нашего пониманія то. будто *истинные* факты не составляютъ существеннаго условія всякой *истинной* исторіи. „Надобно, чтобы глубокая мысль обняла ихъ *вмѣстѣ* и составила изъ нихъ единство“ (тамъ-же). Да, безъ сомнѣнія; но, чтобы *единство было полнымъ*: для этого необходимы истинныя подробности; не должно отбрасывать изъ нихъ того, что именно составляетъ въ нихъ главный характеръ. „*Законъ художества* въ подобномъ предметѣ служить хорошимъ руководителемъ“ (тамъ-же). Выше всякаго противорѣчія, лишь бы только художество было *реальнымъ*; ибо, когда дѣло идетъ объ исторію, только *реальное* есть истинное“. Тактъ, пріобрѣтѣнный Гѣте, могъ бы найти здѣсь примѣненіе“ (тамъ-же). Почему бы и не такъ? Но во всякомъ случаѣ подѣ условіемъ, чтобы Гѣте почерпалъ свои вдохновенія только изъ *фактовъ*; ибо внѣ *фактовъ истинныхъ, достоверныхъ*, исторія не существуетъ; внѣ фактовъ, Гѣте, равно какъ и всякій другой, можетъ создавать поэтическія произведенія, романъ, но не исторію. „Существенное условіе *художественныхъ твореній* состоитъ въ образованіи живой системы, которая требуетъ всѣхъ частей и располагаетъ ими“ (тамъ-же). Очень возможно, но исторія не есть *художественное твореніе*; она есть точное повѣствованіе объ истинныхъ фактахъ; и всякая философія исторіи должна полагать эти факты въ свое основаніе подѣ опасеніемъ впасть въ систему болѣе или менѣе поэтическую, но это уже не будетъ исторія философіи. Исторія *не творится*, она воспроизводится. Когда, подѣ предлогомъ художественности, ее изобрѣтають, тогда создаютъ *романы*, подобный *Жизни Иисуса* Ренана, но не создаютъ историческаго произведенія.

Академическая сирена надписей и изящныхъ искусствъ на цѣлой страницѣ поетъ этимъ гармоническимъ тономъ (стр.

LVI). Оставимъ же ее наслаждаться своими *художественными* мыслями и переходимъ къ факту, составляющему ихъ заключеніе: „Чтеніе евангелій достаточно доказываетъ, говоритъ Ренанъ, что ихъ редакторы, хотя имѣли въ умѣ *очень правильный* планъ жизни Іисуса, не руководились однакоже строго хронологическими данными. Папій, впрочемъ, говоритъ объ этомъ выразительно“. (Въ примѣч. loc. cit., стр. LVII). Опять текстъ Папія! Говорить ли этотъ писатель хоть одно слово о томъ, что ему усвоитъ Ренанъ? Ни одного слова. Мы *буквально* привели его слова; именно этого Ренанъ и не осмѣлился сдѣлать.

Но нашъ знаменитый академикъ обладаетъ другимъ доказательствомъ противъ *хронологической* точности евангелиствъ: „Выраженія: *въ то время... послѣ сего... тогда... и случилось...* и пр. суть простые переходы, предназначенные для связи различныхъ повѣствованій однихъ съ другими“ (*тамъ-же*). Вотъ такъ громоздкое возраженіе, надобно согласиться съ этимъ! Евангелія не устоятъ противъ него! Но, г-нъ Ренанъ, всѣ христіане знаютъ, что *одинъ* лишь Св. Лука предпринялъ изложить жизнь Іисуса Христа *въ строгомъ порядкѣ*; другія же евангелія содержатъ лишь повѣствованія, рѣчи, изложенныя въ томъ единственно хронологическомъ порядкѣ, чтобы размѣстить ихъ между рожденіемъ и смертію Христа. Думаете ли вы, что высказали нѣчто новое, замѣтивши, что евангелисты не держались строгой хронологіи *въ частностяхъ*? Этимъ вы заставляете предполагать, что не имѣете ни малѣйшаго понятія о христіанскомъ экзегесисѣ (истолкованіи). Вы искали *руководящей нити* для хронологіи жизни Іисуса? Вы могли бы безъ труда найти ее, и вамъ не надобно было предаваться столькимъ трудамъ; св. Лука съ первыхъ строкъ своего евангелія увѣдомилъ бы васъ, что онъ изложилъ жизнь Іисуса *въ порядкѣ*. Думаете ли вы, что вы знаете этотъ порядокъ лучше, чѣмъ современный историкъ, трудившійся на основаніи рукописей и устныхъ преданій свидѣтелей—очевидцовъ? Забота о *художественности* развѣ создаетъ хронологію? Если вы хотѣли создать *художественное произведеніе*, то не должны были озаглавливать своего труда *Жизнь Іисуса*, потому что *жизнь* есть историческое произведеніе, а не *художественное твореніе*.

Отрицая хронологическій порядокъ у евангелистовъ, Ренанъ усволяетъ имъ однако же *чрезвычайно тонкій тактъ* въ распредѣленіи фактовъ, *весьма художественную* послѣдовательность. Это значить усвоить имъ слишкомъ много чести, предварительно слишкомъ унизивши ихъ. Евангелисты не были, подобно другимъ писателямъ, ни на столько просты, ни на столько художественны, какъ предполагаетъ нашъ академикъ. Они излагали слова и дѣянія Іисуса съ тою трогательною простотою, которая никогда не оставляла Богочеловѣка, говорилъ ли Онъ или дѣйствовалъ. Въ этомъ отношеніи евангелисты были достойными историками Того, Кто былъ *кротокъ и смиренъ сердцемъ*.

Оканчивая свое Введеніе, нашъ писатель выдаетъ себѣ въ заключеніе декретъ исторической непогрѣшимости. „Чтобы написать исторію религіи, говоритъ онъ (стр. LIX), во-первыхъ, надобно вѣрить въ нее (безъ этого нельзя понять, чѣмъ она плѣняетъ и удовлетворяетъ человѣческое сознаніе); во-вторыхъ, ей не должно *вѣрять* въ безусловномъ смыслѣ; потому что безусловная вѣра несовмѣстна съ искреннею исторіею“. Ренанъ льститъ себѣ тѣмъ, что прежде вѣрилъ въ христіанство, а теперь уже не вѣрить; такимъ образомъ онъ обладаетъ исключительнымъ положеніемъ, чтобы высказать истину о христіанствѣ. Мы же осмѣливаемся думать, что если прежде Ренанъ вѣрилъ въ христіанство, то никогда не зналъ *почему*; и именно поэтому онъ уже не вѣрить ему болѣе. Все высказанное имъ о христіанствѣ до очевидности доказываетъ, что онъ никогда не зналъ его. Не нѣсколько лѣтъ, проведенныхъ на семинарскихъ скамьяхъ, могутъ сообщить это знаніе. Нѣсколько страницъ довольно слабаго руководства по богословію, мало или плохо усвоенныхъ, ужели этого достаточно, чтобы выдавать себя за человѣка знающаго христіанство? Ренанъ вышелъ изъ семинаріи съ нѣкоторыми смутными и неполными познаніями, которыя быстро разсѣялись, потому что онъ не занимался серьезно. А послѣ этого, онъ не изучалъ христіанства, хотя и говоритъ объ этомъ. Онъ приобрѣлъ лишь поверхностныя свѣдѣнія изъ исторіи церковной, и конечно уже не теперь, *когда не вѣрится болѣе*, ставеть онъ сидѣть за безчисленными, учительными и историческими, документами хри-

стіанства. Онъ уже занятъ другимъ дѣломъ. Трудясь надъ нашимъ сочиненіемъ, мы на каждой страницѣ уличимъ этого писателя въ преступномъ невѣжествѣ, и его собственная книга послужитъ очевиднымъ доказательствомъ, что онъ никогда не звалъ, да и теперь не знаетъ ни христіанскаго ученія, ни исторіи религіи.

Далѣе, что надобно подумать о томъ выраженіи, которое признаетъ отличительнымъ качествомъ невѣрія безпристрастіе? Оно сводится къ слѣдующему: нельзя имѣть убѣжденія и говорить истину. Мы понимаемъ у Ренана эту апологію отсутствію убѣжденія; ибо, говоря откровенно, не думаемъ, чтобы онъ имѣлъ его, хоть сколько нибудь. А если предположить, что онъ написалъ свою книгу съ убѣжденіемъ, тогда надобно будетъ думать, что онъ кое-чему вѣритъ, *вѣритъ самому себѣ*, на примѣръ. вмѣстѣ съ этимъ онъ вступаетъ уже въ сферу тѣхъ, которые вѣрятъ, и ему надобно будетъ доказать, что вѣруя въ самого себя, онъ менѣе подверженъ заблужденію, чѣмъ вѣруя въ Иисуса Христа и евангелистовъ. Что фанатикъ, страстно преданный своему ученію, не имѣющій никакихъ основаній и безъ всякаго разсужденія, не можетъ быть безпристрастнымъ, такъ это само собою понятно; но почему надобно сравнивать съ слѣпымъ фанатикомъ человѣка, котораго вѣра есть результатъ разумнаго убѣжденія? Я скорѣе призналъ бы фанатикомъ человѣка гордаго, любующагося своими системами, чѣмъ человѣка вѣрующаго, который усвоилъ себѣ ученіе, послѣ изслѣдованія мотивовъ вѣрованій. Вѣра менѣе отрицаетъ любовь къ истинѣ, чѣмъ холодный скептицизмъ, рѣшающійся критиковать ученіе, котораго не знаетъ и которое намѣренно искажаетъ. Итакъ, пусть не огорчается нашъ изящный противникъ, его (вышеприведенное) выраженіе обличаетъ въ немъ знакомство съ очень незначительною долею философіи, и предпринятое имъ усиліе доказать, что онъ излагаетъ свой предметъ съ любовью, рѣшительно не убѣждаетъ насъ въ этомъ.

Когда любятъ какой либо предметъ, тогда его достаточно уважаютъ и не искажаютъ; тогда представляютъ вѣрную картину его, а не карриатуру. Правда, Ренанъ воображаетъ, будто *Богъ, сокровенный въ глубинѣ души человѣческой совѣсти*,

уполномочилъ его продолжать откровеніе Иисуса. Безъ сомнѣнія, во имя этого убѣжденія Ренанъ утверждаетъ, что Богъ открывался прежде Иисуса; что будетъ открываться послѣ; что Онъ открылся въ немъ, въ Ренанѣ, совершенно такъ же, какъ открылся въ Иисусѣ; что, слѣдовательно, тотъ христіанинъ болѣе, кто не вѣритъ въ Иисуса Христа, чѣмъ тотъ, кто вѣритъ; что Ему воздаютъ менѣе почитанія, когда поклоняются Ему, чѣмъ „когда показываютъ, что вся исторія (человѣчества) не понятна безъ Него“ (стр. LIX). Мы же, вѣрующіе въ Бога, *не скрывающагося въ глубинѣ человѣческой совѣсти*, но въ Бога, воплотившагося въ лицѣ Иисуса Христа, мы не вѣримъ въ откровенія Ренана; мы по просту называемъ ихъ *его личными мнѣніями* и совершенно прозаически говоримъ, что прекрасныя фразы нашего академика сводятся лишь къ слѣдующему: онъ совершенно не чтитъ Иисуса Христа; онъ искажаетъ Его характеръ; онъ предпринялъ написать свою книгу лишь для того, чтобы омрачить своимъ нечистымъ дыханіемъ Божественный Образъ, предъ Которымъ ангелы и люди должны преклоняться.

Мы постараемся доказать это, слѣдуя за Ренаномъ чрезъ всѣ главы его мнимой *Жизни Иисуса*.

К. И—нь.

(Окончаніе введенія).

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1898.

№ 24.

ДЕКАБРЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17.

1898.

Пісѣтєи вооѣмєн.

Върою разумъваемъ.

Евр. XI. 3

Дозволено цензурою. Харьковъ, 31 Декабря 1898 года.

Цензоръ Протоіерей *Павел Солтисъ.*

СЛОВО

на день Тезоименитства Благочестивѣйшаго Государя Императора НИКОЛАЯ АЛЕКСАНДРОВИЧА 6 Декабря 1898 года.

Всяка душа властемъ предержавнымъ да повинуется: власти Б. власти, оне не отъ Бога (Рим. XIII. 1).

Наставляя христіанъ въ вѣснвахъ вѣры и прагнлахъ благочестивой и богоугодной жизни, Святые Апостолы Христовы не могли умолчать объ обязанностяхъ христіанина гражданскихъ и въ частности объ обязанности повиновенія власти. Въ настоящій благознаменитый день Тезоименитства Благочестивѣйшаго Государя Нашего Императора Николая Александровича весьма полезно намъ, благочестивые слушатели, привести себѣ на память наставленія Святыхъ Апостоловъ объ отношеніяхъ нашихъ къ Верховной власти и тверже усвоить основанія, по которымъ Они требуютъ отъ христіанъ повиновенія власти.

Всяка душа властемъ предержавнымъ да повинуется (Рим. XIII. 1), говорить Св. Апостоль Павелъ. Итакъ, обязанность повиновенія власти лежитъ на всякомъ человѣкѣ. Нѣтъ столь высокаго лица, нѣтъ такого общественнаго положенія, которое освобождало бы человѣка отъ обязанности повиновенія власти. Даже всякая власть должна подчиняться выше стоящей власти и такъ далѣе до власти Верховной, которая повинуется только Богу. Высочайшій образецъ повиновенія власти преподанъ намъ Самимъ Господомъ Иисусомъ Христомъ. Который, будучи преданъ суду враждебныхъ Ему первосвященниковъ іудейскихъ,

укоряемъ противу не укоряше, стражда не прещаше (I Пет. II, 23). Святой Апостоль Павелъ въ своей собственной жизни показываетъ намъ также достойный подражанія примѣръ повиновенія власти, такъ какъ онъ безропотно, даже до смерти, исполнялъ требованія власти гражданской—языческой во всемъ, что не стояло въ противорѣчii съ требованіями закона евангельскаго и его апостольскаго долга.

Высказавши общее положеніе объ обязанности каждаго человека повиноваться властямъ, Святой Апостоль указываетъ затѣмъ основанія для сей обязанности и сначала излагаетъ главное основаніе, отъ котораго получаютъ свою силу всѣ другія: *нѣсть бо власть, аще не отъ Бога, сущи же власти отъ Бога учинены суть* (Рим. XIII, 1). Итакъ первымъ и самымъ важнымъ основаніемъ повиновенія властямъ служитъ богоучрежденность власти: властямъ нужно повиноваться потому, что всякая власть отъ Бога, всякій властитель—великій и малый, верховный или низшій—по Божественному изволенію поставляется и призывается къ управленію народомъ или какою либо его частію: отдѣльнымъ обществомъ, городомъ, какимъ либо отдѣльнымъ учрежденіемъ и такъ далѣе. Нужно поэтому повиноваться не только власти Верховной, но и властямъ низшимъ, ей подчиненнымъ, и не только тогда, когда та или иная власть намъ пріятна, къ намъ благосклонна, намъ единовѣрна, но даже и тогда, когда она къ намъ неблагосклонна, требовательна и даже сурова, и тогда мы должны подчиняться ей, какъ Божественному установленію. Св. Апостоль Петръ еще яснѣе выражаетъ эту мысль, говоря: *повинитесь всякому человеку начальству Господа ради: аще царю, яко преобладающему, аще ли же княземъ, яко отъ него посланнымъ во отмищеніе убо злодѣемъ, въ похвалу же благодѣицею* (1 Пет. II, 13—14). Итакъ, если власть есть Божественное учрежденіе, то очевидно, что всякій, признающій надъ собою волю Божію, долженъ признавать и подчиняться и требованіямъ власти, какъ имѣющей Божественное установленіе, и что всякое сопротивленіе власти есть въ то же время неповиновеніе волѣ Божіей, а противленіе волѣ Божіей, по самому существу своему, есть

грѣхъ. Посему Святой Апостоль Павелъ и прибавляетъ: *тѣмъ же противляйся власти Божію повелѣнію противляется: противляющіися же себѣ грѣхъ приѣмлютъ* (Рим. XIII, 2).

Вторымъ основаніемъ, по которому всякій человѣкъ долженъ повиноваться власти, служить цѣль ея установленія: *князи бо не суть боязнь добрымъ дѣломъ, но злымъ* (Рим. XIII, 3), говоритъ далѣе Святой Апостоль Павелъ, развивая свою мысль о повиновеніи власти. Власть является грозною и возбуждаетъ страхъ только въ тѣхъ, которые дѣлаютъ зло; для людей же добродѣтельныхъ и заботящихся о благѣ не только своемъ, но и о благѣ ближняго, власть не страшна, потому что она и установлена Богомъ для того, чтобы покровительствовать добродѣтели и карать порокъ. Все доброе, честное, благородное, все, что способствуетъ благополучію земной жизни человѣка и наилучшему исполненію имъ своего земного назначенія,—все это найдете въ представителяхъ власти поддержку и покровительство. Посему Святой Апостоль и говоритъ: *хощеши ли не бояться власти; благое твори и имѣти будеши похвалу отъ него: Божій бо слуга есть тебѣ во благое* (Рим. XIII, 3—4). Если же ты избираешь порокъ вмѣсто добродѣтели, если ты считаешь для себя позволительнымъ пользоваться чужою собственностію, если ты не щадишь чести ближняго, если ты ведешь развратную жизнь и вносишь нравственную порчу въ общество, въ которомъ живешь, если ты не признаешь власти старшихъ и выспишь тебя и вообще если ты повиненъ въ чемъ либо другомъ, несогласномъ съ требованіями чистой и святой добродѣтели, то бойся власти, *не бо безъ ума мечъ носитъ: Божій бо слуга есть, отмститель въ гнѣвъ злое творящему* (Рим. XIII, 4). Имѣя въ виду столь высокое и благодѣтельное для благополучія и благоустройства человѣческихъ обществъ назначеніе власти—доставлять торжество добродѣтели надъ порокомъ и зломъ, можетъ ли благоразумный и благонамѣренный человѣкъ отказать власти въ повиновеніи? Очевидно, что только злое направленіе воли человѣка и злое настроеніе души его можетъ вызвать непокорность власти; человѣкъ же добродѣтельный и благоразумный долженъ повиноваться властямъ по глубокому сознанію высокаго назначенія власти. Посему Свя-

тый Апостоль говоритъ: *тѣмже потреба повиноватися не токмо за страхъ, т. е., вслѣдствіе страха предъ властію, но и за совѣсть* (Рим. XIII, 5), т. е., по сознанию благотворнаго значенія власти для благополучія добродѣтельныхъ и благонамѣренныхъ членовъ общества.

Третье основаніе для повиновенія власти заключается во всеобщемъ признаніи ея необходимости и высокаго значенія, выражающемся въ добровольной уплатѣ налагаемыхъ властію податей: *для сего вы и подати платите*, говоритъ Святый Апостоль Павелъ, *ибо они служители Божіи, симъ самымъ постоянно занятые* (Рим. XIII, 6). Въ самомъ дѣлѣ, почему члены того или другого общества или государства добровольно и охотно платятъ подати и оброки? Потому, что всякій членъ общества ясно сознаетъ, что самъ онъ вмѣсто незначительнаго взноса изъ своего годоваго прибытка получаетъ отъ правительства неисчислимыя блага. Каждый членъ общества только при содѣйствіи власти можетъ сохранить неприкосновенными свои права, честь, имущество, внѣшнія удобства и благополучіе жизни и даже самую жизнь. Представимъ себѣ, что на самое короткое время порокъ восторжествовалъ въ обществѣ надъ добродѣтелию и остается безнаказаннымъ вслѣдствіе отсутствія власти. Что вышло бы изъ этого? То, что человѣкъ добродѣтельный тогда не имѣлъ бы никакихъ средствъ защищать свои права, честь, имущество и жизнь отъ посягательства на нихъ злодѣевъ. Не то мы видимъ въ обществѣ благоустроенномъ, имѣющемъ твердую и сильную власть. Здѣсь всякій членъ общества, взамѣнъ незначительной денежной дани, вносимой на содержаніе правительства и удовлетвореніе государственныхъ потребностей, получаетъ отъ правительства поощреніе къ трудолюбію въ торговлѣ и промышленности, покровительство образованію и умноженіе разсадниковъ просвѣщенія для своихъ дѣтей, призрѣніе для больныхъ, бѣдныхъ и неспособныхъ къ труду, защиту отъ посягательства неблагонамѣренныхъ людей на его имущество и жизнь и огражденіе отъ враговъ внѣшнихъ,—вообще всякое содѣйствіе своему благополучію и временному земному счастью. Этому именно дѣлу огражденія правъ и личности каждаго члена общества отъ всякихъ посягательствъ на нихъ со стороны дру-

гихъ членовъ правители посвящаютъ свои силы и труды и польза власти съ этой точки зрѣнія очевидна для всякаго благоразумнаго человѣка, даже и мало вѣрующаго, и одинаково признается всѣми людьми; а эта всеобщность признанія необходимости власти, внѣшнимъ образомъ выражающаяся въ платѣ податей, должна, по Апостолу, служить побужденіемъ къ повиновенію ей.

Итакъ, благочестивые слушатели, если по заповѣдямъ Святыхъ Апостоловъ и примѣру ихъ собственной жизни всякій христіанинъ, исходя изъ сознанія богоучрежденности власти и ея важнаго значенія для блага и благополучія подданныхъ, долженъ повиноваться власти во всякомъ случаѣ, будетъ ли власть милостивною и снисходительною къ намъ, или строгою, и будетъ ли она единовѣрною съ подданными или иновѣрною, то не очевидно ли, что мы, чада православной Церкви Христовой и члены государства Русскаго, проявляя постоянную и неизмѣнную покорность Благочестивѣйшему Государю Нашему Николаю Александровичу, Тезоименитство котораго мы нынѣ празднуемъ, должны кромѣ того и прежде всего возсылать ко Господу Богу искреннія благодаренія за то, что Господь удостоилъ насъ быть подъ скипетромъ не только христіанскаго и православнаго, но и Благочестивѣйшаго Государя, который неусыпно печется не только о земномъ нашемъ благополучіи, но и о благостояніи святой Церкви православной, матери нашей, ведущей насъ къ вѣчному спасенію? Возсылая Господу Богу благодареніе за милости Его, явленныя къ намъ въ Царѣ нашемъ, будемъ вмѣстѣ съ тѣмъ молиться Ему о здравіи и долгоденствіи Государя нашего и всего Царствующаго Дома и о томъ, чтобы *Онъ дни на дни Царевы приложилъ и чтобы престолъ Его сохранилъ до вѣка* (Пс. LX, 7; LXXXVIII., 30).

Ректоръ Семинаріи Протоіерей Іоаннъ Знаменскій.

Историческій очеркъ развитія Апологетическаго или Основнаго Богословія.

(Окончаніе *).

3. *Евсевій Кесарійскій* родился въ Палестинѣ въ 260—270 г. по Р. Х. Въмѣстѣ съ пресвитеромъ Памфиломъ онъ особенно ревностно предавался изученію сочиненій Оригена въ Іерусалимѣ, Антиохіи и Кесаріи. Во время гоненія на христіанъ въ царствованіе Діоклетіана онъ оставилъ Палестину и удалился сначала въ Тиръ, а потомъ — въ Египеть. Съ 314 года, уже будучи епископомъ Кесарійскимъ, онъ принималъ близкое участіе въ аріанскомъ движеніи. Онъ умеръ въ 340 году. Послѣ Оригена Евсевій является самымъ ученымъ и самымъ обильнымъ писателемъ древней церкви. Особенно онъ извѣстенъ какъ историкъ. Онъ написалъ весьма пространную историческую хронику — *Χρονικὴν καὶ ὁμολογικὴν ἱστορίαν*, — въ которой излагаются не церковныя, а гражданскія событія міровой исторіи и при составленіи которой онъ пользовался хроникой Юлія Африкана; къ сожалѣнію, этотъ трудъ Евсевія намъ извѣстенъ только въ переводѣ Іеронима на латинскомъ языкѣ. Далѣе Евсевій написалъ 10 книгъ церковной исторіи, обнимающей событія до 314 г., — весьма важный источникъ для древнѣйшей исторіи Церкви, богатый сообщаемыми свѣдѣніями. Кромѣ того, ему принадлежатъ: жизнеописаніе Константина, похвальное слово Константину, повѣствованіе о палестинскихъ мученикахъ, обь изображеніяхъ Христа, защита Оригена. Наконецъ, имъ написаны многія апологетическія и

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ № 23, за 1898 г.

полемическія сочиненія, а именно *Προπαρασκευή εὐαγγελική* (Евангельское приготовленіе) въ 15 книг., *Ἀπόδειξις εὐαγγελική* (евангельское доказательство) въ 20 книгахъ, изъ которыхъ до насъ дошло только 10,—*Ἐκλογαὶ προφητικαὶ* (выбранныя мѣста изъ пророчествъ),—апологетическое сочиненіе противъ Иерокла,—*Περὶ τῆς θεοφανίας* (о богоявленіи) въ пяти книгахъ; *Ἐλέγχου καὶ ἀπολογίας λόγοι δύο* (двѣ книги обличенія и защиты); тридцать книгъ противъ Порфирія.—*Κατὰ Μαρκελλου*, *Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς θεολογίας*, *Ονομαστικου*, Десять евангельскихъ канонѡвъ и *Ζητήματα καὶ λύσεις*, сохранившіяся въ отрывкахъ. Изъ его экзегетическихъ твореній вполне сохранилось только его толкованіе на псалмы и книгу пророка Исаіи (10 книгъ); остальное дошло до насъ лишь въ отрывкахъ.

Для насъ представляютъ особенный интересъ въ настоящемъ случаѣ, конечно, апологетическіе труды Евсевія. Между ними на первомъ мѣстѣ стоитъ, безъ сомнѣнія, „Евангельское приготовленіе“ (*προπαρασκευή εὐαγγελική*). Цѣль этого сочиненія, представляющаго собою полную исторію развитія дохристіанскаго религіознаго сознанія человѣчества,—доказательство истинности и божественности христіанской религіи, вмѣстѣ съ указаніемъ на ея превосходство предъ всѣми другими религіями и на ея исключительное право быть религією всего человѣчества. Въ виду этого въ немъ Евсевій предлагаетъ положительное систематическое раскрытіе истины христіанства и въ то же время основательное опроверженіе возраженій, высказанныхъ Порфиріемъ, изъ полемическихъ писаній котораго онъ приводитъ многочисленныя цитаты для ихъ опроверженія. Ово написано къ нѣкому Θεодоту. Его главная мысль состоитъ въ томъ, что христіане имѣли вполне разумное основаніе оставить язычество по его неудовлетворительности разумнымъ требованіямъ, и принять ученіе Божественнаго Откровенія. Въ виду этого все сочиненіе Евсевія, состоящее изъ 15 книгъ, естественно распадается на двѣ части: критику язычества и доказательство превосходства надъ нимъ Божественнаго Откровенія, содержащагося въ книгахъ ветхаго завета. Подвергая критикѣ язычество, Евсевій усматриваетъ въ немъ три вида теологій: теологію мнѡвъ, теологію философскую и теологію

политическую, насколько она выразилась въ общественной жизни и гражданскомъ законодательствѣ.—Это сочиненіе Евсевія, въ которомъ приводится множество цитатъ изъ языческихъ историковъ, поэтовъ и философовъ, особенно важно для насъ по богатству сообщаемого въ немъ апологетическаго матеріала, которымъ охотно пользовались всѣ послѣдующіе христіанскіе апологеты.

Въ другомъ апологетическомъ сочиненіи—„Евангельское доказательство“ (Απόδειξις εὐαγγελική)—также написанномъ для того же самаго Θεодота,—Евсевій продолжаетъ доказывать путемъ историческаго изслѣдованія истину христіанства, и его внутреннюю связь съ ветхозавѣтнымъ іудействомъ,—объясняя со всею основательностію причину того, почему христіане отвергаютъ обрядовыя предписанія ветхаго завѣта, если ветхозавѣтный законъ имѣетъ божественное происхожденіе. По изъясненію Евсевія, ветхій завѣтъ замѣненъ новымъ согласно пророчествамъ, исполненнымъ во Христѣ-виновникѣ и провозвѣстникѣ новаго закона,—истинномъ Законодателѣ, предсказанномъ самимъ Моисеемъ. Моисеевъ законъ имѣлъ примѣненіе только къ однимъ іудеямъ, жившимъ въ Палестинѣ; христіанская религія имѣетъ напротивъ всеобщее и универсальное значеніе; но она не есть ничто новое, она существовала уже до Моисея она есть религія древнихъ патріарховъ, на время забытая, но потомъ снова возстановленная Иисусомъ Христомъ. Различіе между религіею христіанскою и патріархальною Евсевій усматриваетъ лишь въ томъ, что патріархи имѣли по нѣскольку женъ, а христіане, стремясь къ нравственному совершенству, воздерживаются отъ супружества и затѣмъ—въ томъ, что патріархи приносили животныхъ въ жертву Богу, а христіанамъ такія жертвы воспрещены.—Кромѣ того въ этомъ трудѣ Евсевій раскрываетъ положительное христіанское ученіе о лицѣ Иисуса Христа, о Его божественномъ достоинствѣ и объ отношеніи Его къ Богу и существамъ сотвореннымъ. Какъ на главное доказательство божественнаго достоинства Иисуса Христа Евсевій указываетъ на исполненіе въ Его лицѣ и жизни ветхозавѣтныхъ пророчествъ и на характеръ чудесъ, совершенныхъ Христомъ. Достоверность этихъ чудесъ Евсевій доказываетъ

прежде всего глѣшь, что евангелисты не имѣли никакой надобности измышлять ихъ дѣянъ, что дѣйствования о нихъ имѣли сходство между собою и, наконецъ, что высокій нравственный характеръ апостоловъ, безхитрость, простота, безъискусственность дѣйствованій ихъ также достаточно ручаются за достоверность евангельскихъ чудесъ. Кроме того, Евсевій имѣетъ основательно доказываетъ ту мысль, что чудеса Иисуса Христа нельзя объяснить ни обаяньемъ, ни магіею, ни заклинаніями.

Въ сочиненіи, направленномъ противъ Иерокла, которое имѣетъ своею цѣлію разборъ Филостратовой біографіи Аполлонія Тіавскаго (*Προς τὰ ὑπὸ Φιλοστράτου εἰς Ἀπολλώνιον τὸν Τυχεῖα δεῖπνον Ἱερουσαλὴ παραληφθεῖσα ἀπόδο τε καὶ τοῦ Χριστοῦ συχρισμὸν*), Евсевій представляетъ первый, но въ то же время весьма основательный опытъ опроверженія возрѣній Иерокла, который вздумалъ провести параллель между Иисусомъ Христомъ и мнимымъ языческимъ Мессіею-Аполлоніемъ Тіавскимъ.

Въ *Εἰσοχῆ: προφητεῖα:* (выборъ пророчествъ) Евсевій въ особенности указываетъ на ветхозавѣтныя пророчества, какъ на доказательства Божественнаго достоинства Иисуса Христа.—при чемъ онъ изъясняетъ пророчества о Христвъ, заключающіяся въ историческихъ книгахъ ветхаго завѣта, въ псалмахъ, въ книгѣ Притчей, Екклесіастъ, Пѣсни Пѣсней, книгѣ Іова, у пророковъ и въ особенности—въ книгѣ пророка Исаіи.

Въ пяти книгахъ *Περὶ τῆς θεοφανίας* (О богоявленіи) Евсевій доказываетъ, что Иисусъ Христосъ есть истинное Слово Божіе, о Которомъ предсказано было пророками и Которое благоволило претерпѣть крестныя страданія и позорную смерть для искупленія грѣховъ всего рода человѣческаго.

Св. Афанасій Александрійскій, современникъ Евсевія, знаменитый защитникъ Православія во время аріанскихъ смуть, пять разъ бывшій въ изгнаніи и дважды лишенный сана епископскаго по проискамъ враговъ, родился въ 296 г.; съ 328 г.—епископъ александрійскій, умеръ въ 373 году, на 77 году отъ рожденія. Его многочисленныя творенія по своему содержанію могутъ быть раздѣлены на апологетическія, полемическія, догматическія, экзегетическія, историческія и гомилетическія. Въ настоящій разъ для насъ представляютъ особый

интересъ два его апологетическихъ разсужденія: Λόγος καθ' Ἑλλήνων (Слово на эллиновъ) и Λόγος περί τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Λόγου (Слово о вочеловѣченіи Слова). Оба они имѣютъ своею главною цѣлю доказать истину христіанской религіи, хотя первое доказываетъ эту истину путемъ отрицательнымъ, разоблачая ложь и неудовлетворительность язычества, а другое—путемъ положительнымъ, чрезъ раскрытіе христіанскаго ученія. Оба эти разсужденія написаны, по всей вѣроятности около 319 г.

Въ первомъ разсужденіи св. Аѳанасій прежде всего касается весьма серьезнаго въ области богословія вопроса;—именно вопроса о происхожденіи зла въ мірѣ. Отвергнувъ мнѣніе однихъ, по которому зло произошло будто бы отъ Бога, и философское ученіе другихъ, будто бы зло существуетъ отъ вѣчности совмѣстно съ Богомъ, истекаетъ отъ другого абсолютнаго начала, Аѳанасій объясняетъ происхожденіе въ мірѣ зла единственно грѣхопаденіемъ перваго человѣка, предполагая его возможность въ самой чувственной природѣ человѣка и въ его положеніи въ чувственномъ мірѣ,—возможность, которая перешла въ дѣйствительность при посредствѣ искушенія со стороны діавола. На идолопоклонство Аѳанасій смотритъ какъ на слѣдствіе распространенія въ мірѣ зла. Раскрывъ причины происхожденія политеистическихъ религіи и останавливая свое особенное вниманіе на боготвореніи людей, онъ съ полною основательностію доказываетъ ложь и бессмысліе язычества и подвергаетъ критическому разбору всѣ апологетическіе доводы, которые въ защиту язычества были указаны извѣстными уже намъ языческими философами. Обнаруживъ такимъ образомъ всю несостоятельность и ложь языческихъ религіи, Аѳанасій указываетъ, наконецъ, на христіанство, какъ на единственно истинную религію, при чемъ онъ останавливаетъ свое особенное вниманіе на ученіи о безсмертіи души, изъ котораго онъ уже черпаетъ свои доводы и для доказательства истины бытія единого, вѣчнаго, неизмѣняемаго и всесовершеннаго Духа, Который есть истинный Богъ, прославляемый христіанами.

„Слово о вочеловѣченіи Слова“ представляетъ цѣлую догматическую систему христіанскаго ученія. Въ немъ Аѳанасій излагаетъ богооткровенное ученіе о сотвореніи міра, о сотворе-

ніи человѣка, о грѣхопадѣніи первыхъ людей и потерѣ блаженства, о необходимости искупленія падшаго человѣчества именно чрезъ Сына Божія, Который, сотворивъ человѣка по своему образу, одинъ только могъ и возстановить его по падѣніи; наконецъ, Аѳанасій излагаетъ христіанское ученіе о дѣйствительномъ искупленіи человѣчества, т. е., о воплощеніи Сына Божія, божественномъ достоинствѣ Христа, Его рожденіи, жизни, дѣлахъ, ученіи, страданіи, смерти и воскресеніи изъ мертвыхъ, при чемъ особенно подробно раскрываетъ искупительное значеніе смерти Христовой. Вмѣстѣ съ другими представителями александрійской школы онъ также всю сущность христіанства сводитъ къ ученію о Логосѣ, Который, какъ *ἄσαρκος*, подготовилъ искупленіе падшаго человѣчества, а какъ *ἔνσαρκος*, совершилъ его и чрезъ это возстановилъ человѣка въ его достоинствѣ.

Но однимъ положительнымъ раскрытіемъ христіанскаго ученія св. Аѳанасій не ограничивается, такъ какъ онъ имѣетъ въ виду столько же догматическую, сколько и апологетическую цѣль. Поэтому онъ не оставляетъ безъ опроверженія тѣхъ философскихъ ученій, которыя находятся въ противорѣчій съ ученіемъ Божественнаго Откровенія. Такъ, онъ опровергаетъ ложное ученіе Платона, Аристотеля и другихъ о томъ, что Богъ сотворилъ міръ изъ готоваго уже и отъ вѣчности существующаго вещества, мнѣніе Эпикура и его послѣдователей о случайномъ бытіи міра, лжеученіе еретиковъ, по которому, кромѣ Бога, предполагается еще особый творецъ міра; далѣе,—онъ, опровергаетъ мнѣніе тѣхъ, которые, понимая механически отношеніе Бога къ міру, возражали противъ возможности воплощенія Бога — Слова, и доказываетъ неосновательность предположенія іудействующихъ ученыхъ, будто бы ветхозавѣтныя пророчества еще не исполнились и будто-бы еще слѣдуетъ ожидать пришествія истиннаго Мессіи, каковымъ они не хотятъ признать Господа Іисуса Христа. Наконецъ, св. Аѳанасій не оставляетъ безъ отвѣта и тѣхъ вопросовъ, которые интересовали современное ему общество. Таковы слѣдующіе вопросы: 1) почему Христосъ явилъ себя не въ другихъ, лучшихъ частяхъ твари и не употребилъ въ орудіе совершеннаго Имъ дѣла искупленія что либо луч-

шее, напр., солнце, эфиръ, и т. п.? 2) Почему Христось предпочелъ умереть насильственной смертію? Почему Онъ не умеръ естественною смертію, вслѣдствіе какой-либо болѣзни? 3) Почему такъ же мгновенно не совершилъ искупленія падшаго человѣчества, подобно, напр., тому, какъ мгновенно Онъ сотворилъ изъ ничего міръ, употребивъ только одно слово Свое?— Въ этомъ разсужденіи Аѳанасія особеннаго вниманія заслуживаетъ еще въ первый разъ примѣненный апологетическій приемъ доказательства истины христіанской религіи, состоящій въ указаніи на тѣ благотворныя дѣйствія, которыя проявило христіанство вмѣстѣ съ своимъ распространеніемъ среди языческихъ народовъ.—Вообще же нужно сказать, что, по своему глубокому знанію св. Писанія ветхаго и новаго завѣтовъ, по своему обширному знакомству съ христіанскою и языческою литературою, по своему строго-логическому мышленію и по неотразимой силѣ доказательствъ, равно какъ и умѣнью пользоваться апологетическими приемами, св. Аѳанасій занимаетъ одно изъ самыхъ видныхъ мѣстъ среди защитниковъ христіанства, жившихъ въ 4-мъ и 5-мъ вѣкѣ. Его труды въ сравненіи съ апологетическими трудами Евсевія имѣютъ ту особенность, что свои доказательства онъ заимствуетъ не изъ исторіи, а изъ спекулятивныхъ выводовъ логическаго мышленія и можетъ быть названъ первымъ творцомъ систематической апологетики христіанства.

Кириллъ Александрійскій, сначала простой монахъ нитрійской пустыни и учитель церкви, а съ 412 года знаменитый александрійскій патріархъ, въ исторіи христіанской церкви извѣстенъ преимущественно какъ ревностный поборникъ Православія въ борьбѣ съ несторіанскою ересью и защитникъ истины христіанства отъ нападковъ и возраженій со стороны язычниковъ и іудеевъ. Онъ умеръ въ 444 году. Для насъ особенно интересенъ его апологетическій трудъ—*Ἐπεὶ τῆς τῶν Χριστιανῶν εὐαγωγῆς ὑψηλοῦς πρὸς τὰ ἐν ἀθέοις Ἰουλιανοῦ* (въ 18 книгахъ, изъ нихъ до насъ дошло, впрочемъ, только 10), въ которомъ онъ подвергаетъ критическому разбору сочиненіе богототступника Юліана, написанное съ цѣлію показать мнимое превосходство язычества предъ христіанствомъ и отвергнуть мысль о божественномъ происхожденіи послѣдняго. Подобно

тому, какъ сочиненіе Цельса „Истинное слово“, и сочиненіе Юліана, благодаря высокому общественному положенію автора, почти 70 лѣтъ оставалось безъ опроверженія, что доставляло поводъ къ торжеству язычниковъ и служило большимъ соблазномъ для христіанъ. И это именно обстоятельство побудило св. Кирилла приняться за опоздалую, повидимому, работу. Свой апологетическій трудъ онъ написалъ, по всей вѣроятности, не ранѣе 433 года. Его цѣлю было—уличить Юліана въ непониманіи и извращеніи смысла Св. Писанія и опровергнуть его возраженія, направленные противъ Христа и христіанства. Въ виду такой цѣли св. Кириллъ внимательно разсматриваетъ каждое возраженіе Юліана. Такъ онъ опровергаетъ два его возраженія противъ повѣствованія Моисея о сотвореніи міра: а) будто бы оно несогласно съ величіемъ Божества, Которому неприлично непосредственно творить низшія, недостойныя Его существа и б) что если Богъ создалъ міръ, то онъ будто бы долженъ быть вѣчнымъ и неразрушимымъ. Христіанское ученіе о грѣхопадѣніи Юліану казалось противорѣчающимъ божественному всевѣдѣнію, благодати и правосудію. Кириллъ съ полною основательностію опровергаетъ и это возраженіе богоотступнаго императора. Далѣе въ виду нападокъ Юліана онъ защищаетъ божественное достоинство нравственнаго закона, даннаго чрезъ Моисея. Но особенно внимательно и съ надлежащею основательностію св. Кириллъ опровергаетъ всѣ возраженія направленные противъ лица и нравственнаго характера Иисуса Христа. При этомъ весьма важно, что онъ раскрываетъ и положительное ученіе о Богочеловѣкѣ, показывая, что оно вполне согласно съ логическими выводами разсудочнаго мышленія. Наконецъ, св. Кириллъ Александрійскій достаточно посвящаетъ вниманія выясненію смысла и значенія различныхъ ветхозавѣтныхъ учреждений, пророчествъ, прообразовъ, отношенія ветхозавѣта къ новому, указанію преимущества ветхозавѣтнаго откровенія предъ языческими религіями и т. п. Уже изъ сказаннаго видно, какимъ разнообразіемъ содержанія и какою глубиною пониманія христіанскаго ученія отличается трудъ св. Кирилла. Ему дѣлаютъ упрекъ въ отсутствіи систематическаго изложенія, повторенія и смѣшиванія главныхъ

мыслей со второстепенными, вслѣдствіе чего послѣднимъ иногда онъ посвящаетъ гораздо болѣе вниманія, чѣмъ первымъ. Это замѣчаніе справедливо; но оно ничуть не уменьшаетъ значенія апологетическихъ трудовъ св. Кирилла. Дѣло въ томъ, что подобно тому, какъ Оригенъ шагъ за шагомъ слѣдилъ за возраженіями Цельса, такъ и Кириллъ вынужденъ былъ шагъ за шагомъ слѣдить за возраженіями Юліана, дабы не опустить и самаго незначительнаго изъ нихъ и такимъ образомъ вполне удовлетворить запросу христіанъ, смущенныхъ нападками богоотступника. Такимъ образомъ какъ планъ, такъ и расположение матеріала, а вмѣстѣ съ тѣмъ и подробное или сжатое разсмотрѣніе возбужденныхъ вопросовъ находились у Кирилла въ зависимости отъ разбираемаго сочиненія Юліана. Этимъ вполне объясняется то, что ставятъ въ вину св. Кириллу.

Въ древне-отеческой литературѣ можно и еще находить сочиненія, написанныя противъ богоотступника Юліана. Такъ, —св. *Григорій Богословъ* написалъ два обличительныхъ слова противъ Юліана; *Іоаннъ Златоустъ* также написалъ „Слово въ память священномученика Вавилы“, направленное противъ Юліана. Но эти „слова“ не могутъ быть названы апологетическими произведеніями въ собственномъ смыслѣ. Въ нихъ нѣтъ опроверженія язычества и не указываются теоретическія основанія для доказательства истины христіанской религіи. Въ нихъ подвергаются осужденію враждебныя для Христовой церкви дѣйствія богоотступника и затѣмъ дѣлается выводъ, что уничтожить дѣла Христова люди не въ силахъ, какъ бы они того ни хотѣли и какія бы средства ни употребляли. Но въ виду отсутствія непосредственнаго апологетическаго характера въ этихъ разсужденіяхъ мы считаемъ не необходимымъ подробно излагать здѣсь ихъ содержаніе.

Бл. Теодоритъ, епископъ Кирскій (род. въ 386 или 393 г., ум. въ 457 г.) былъ человекъ, одаренный отъ природы блестящими способностями, получившій глубоко-религіозное воспитаніе въ домѣ своихъ родителей, на седьмомъ году отъ рожденія уже начавшій проводить строгую иноческую жизнь и потому рано заслужившій всеобщее уваженіе и любовь. Избранный во епископа Кирскаго, (на что онъ крайне неохотно

далъ свое согласіе), онъ всѣ силы свои и всю свою жизнь посвятилъ на служеніе св. Церкви. Онъ возвратилъ въ ея лоно цѣлыя тысячи маркіонитовъ, аріанъ и македоніанъ. Къ сожалѣнію, вовлеченный въ споры несторіанъ, онъ испыталъ не мало неприятностей и огорченій. Литературная дѣятельность его была весьма обширна и многостороння. Онъ извѣстенъ какъ знаменитый проповѣдникъ, экзегетъ, историкъ, агіологъ, полемистъ и апологетъ. Ему принадлежитъ, между прочимъ, одно весьма интересное апологетическое произведеніе, извѣстное подъ названіемъ *Ἑλληνικῶν θεραπευτικῆ παρηγοριῶν*, въ которомъ онъ является отличнѣйшимъ знатокомъ греческаго язычества, разоблачаетъ все его безсмысліе и ложь, равно какъ многія изъ его предубѣжденій противъ христіанства и приходитъ къ выводу, что язычество не можетъ удовлетворять людей не только образованныхъ, но и здраво мыслящихъ, для которыхъ остается лишь одинъ исходъ—искать истины въ христіанствѣ.

На западѣ въ эту эпоху апологетическая дѣятельность не была такъ широко развита, какъ на востокѣ, потому что тамъ и язычество—главный врагъ христіанства—искало для себя поддержки главнымъ образомъ во внѣшней государственной силѣ, а не въ наукѣ и философій. Въ этомъ отношеніи западъ значительно уступаетъ востоку: его апологетическіе труды этого времени какъ по количеству, такъ и по внутреннимъ достоинствамъ стоятъ гораздо ниже восточныхъ. Изъ западныхъ апологетовъ должны быть названы: *Арнобій, Орозій, Лактанцій, Винценцій Ливинскій* и бл. *Августинъ*.

1. *Арнобій* извѣстный, подъ именемъ Старшаго, въ язычествѣ особенно любилъ заниматься изученіемъ риторическихъ наукъ и проживалъ въ Сиккѣ въ Нумидіи. Сначала онъ былъ врагомъ христіанства; но затѣмъ, принявши христіанство, онъ сталъ его ревностнымъ защитникомъ и написалъ около 300 г. по Р. Х. апологетико-полемическое сочиненіе въ защиту христіанской религіи противъ возраженій и нападокъ со стороны язычниковъ. Это сочиненіе носитъ названіе *Disputationes adversus nationes*. Въ немъ Арнобій, подобно всѣмъ другимъ аф-

риканскимъ апологетамъ, старается доказать ту мысль, что христіане не виновны въ несчастіяхъ, постигшихъ тогда римскую имперію. Но его главная заслуга состоитъ въ обстоятельномъ раскрытіи того, какое безуміе лежало въ основѣ языческаго государственнаго культа. Не христіане, по словамъ Арнобія, а язычники оскорбляютъ Божество, когда они приписываютъ ему чувственную тѣлесность и видъ, половые органы, страсти и похоти. Затѣмъ Арнобіи подвергаетъ критикѣ стремленіе языческихъ философовъ поддержать язычество аллегорическимъ истолкованіемъ мифовъ о богахъ и сообщить имъ совершенно чуждый для нихъ смыслъ. Далѣе онъ указываетъ на неразуміе устроить храмы для языческихъ боговъ, поклоняться идоламъ, приносить имъ кровавыя жертвы и воскуренія. Кромѣ того, Арнобіи указываетъ на различіе христіанства отъ язычества, въ частности онъ обращаетъ вниманіе своихъ читателей на то различіе, которое существуетъ между чудесами Іисуса Христа и фокусничествомъ маговъ. Наконецъ, онъ опровергаетъ ученіе Платона о происхожденіи душъ, но заходитъ при этомъ такъ далеко, что отказываетъ душѣ въ свойственномъ ей по природѣ безсмертіи, признавая его только дѣломъ одного милосердія всемогущаго Бога. Къ сожалѣнію, это твореніе Арнобія не имѣетъ для насъ особенно важнаго значенія. Правда, оно свидѣтельствуетъ, что Арнобіи прекрасно изучилъ язычество и ясно видѣлъ его ложь и несостоятельность; но съ другой стороны оно доказываетъ, что съ самымъ христіанствомъ авторъ его еще не былъ достаточно близко знакомъ и не имѣлъ еще точныхъ и ясныхъ представленій о его внутреннемъ значеніи характерѣ и силѣ.

2. *Павелъ Орозій*, другъ и современникъ двухъ великихъ учителей западной церкви—Августина и Иеронима, былъ пресвитеромъ въ Таррагонѣ въ Каталоніи. Онъ принималъ участіе въ пелагіанскихъ спорахъ, волновавшихъ въ то время христіанскую церковь, и даже присутствовалъ въ засѣданіяхъ іерусалимскаго собора, осудившаго пелагіанство. Онъ написалъ сочиненіе: *Liber apologeticus de libertate arbitrii*, въ которомъ онъ отвѣчаетъ пелагіанамъ, обвинявшимъ его въ еретичествѣ, а также повѣствуетъ и о бывшемъ противъ нихъ іерусалим-

скомъ соборѣ. Но для насъ особенно интересенъ его замѣчательный историко-апологетическій трудъ—*Historiarum libri VII adversus paganos*, извѣстный также подъ названіемъ *De cladibus et miseriis mundi* или *De totius mundi calamitatibus*, а въ нѣкоторыхъ рукописяхъ—подъ названіемъ *Normesta* или *Orgesta*. Этотъ трудъ Орозій написалъ, по совѣту бл. Августина, въ 416 или 417 году. Его цѣль—показать путемъ историческимъ, что язычество было дѣломъ заблужденія человѣческаго ума и нравственнаго паденія, что единственно истинною религіею нужно признать христіанство и что поѣтому на различныя бѣдствія того времени неразумно смотрѣть какъ на слѣдствіе или наказаніе человѣчества за то, что оно оставило языческую религію и исповѣдывало христіанскую, въ чемъ упрекали его тогдашніе враги христіанства. Этотъ апологетическій трудъ явился весьма кстати именно потому, что разрушеніе Рима при Аларихѣ (въ 410 г.) тогдашніе идолопоклонники хотѣли объяснять распространеніемъ христіанской религіи въ римской имперіи. Сочиненіе Орозія было весьма популярно не только въ его время, но и во всѣ средніе вѣка.

Луцій Целій Фирміанъ Лактанцій родился еще въ языческой семьѣ; но получивъ прекрасное по тому времени научное образованіе, онъ убѣдился въ истинѣ христіанства и потому, оставивъ язычество, принялъ крещеніе и сталъ весьма ревностнымъ и убѣжденнымъ христіаниномъ. Императоръ Діоклетіанъ, вызвавъ его въ Никомедію, назначилъ было его учителемъ краснорѣчія въ мѣстной школѣ; но за недостаткомъ слушателей онъ долженъ былъ оставить преподавательскую кафедру и принялся за литературные труды. Особенное достоинство его трудовъ состоитъ главнымъ образомъ въ рѣдкомъ, по изящности и живости, изложеніи и простомъ, но въ то же время художественномъ языкѣ. За эти достоинства Лактанція, по всей справедливости, называютъ „христіанскимъ Цицерономъ“. Основаніемъ для такого названія, впрочемъ, легко могло послужить еще и то обстоятельство, что въ своихъ апологетическихъ изслѣдованіяхъ Лактанцій во многомъ слѣдовалъ Цицерону и въ особенности его знаменитому сочиненію—*De natura deorum*. Собственно говоря, вся литературная дѣятель-

ность Лактанція носятъ характеръ почти исключительно апологетическій. По его мнѣнію, въ борьбѣ съ невѣріемъ наилучшимъ средствомъ можетъ служить методъ религіозно-философскаго изложенія богооткровеннаго ученія, съ тѣмъ, чтобы людямъ образованнымъ такимъ путемъ предложить истинную философію, которая бы легла въ основу ихъ научнаго міровоззрѣнія. Въ данномъ случаѣ для насъ особенно представляетъ интересъ его сочиненіе: *Divinarum institutionum libri VII*, въ которомъ Лактанцій подробно и основательно опровергаетъ различныя мнѣнія языческихъ философовъ, соприкасающіяся съ ученіемъ Божественнаго Откровенія, открываетъ внутреннія непримиримыя противорѣчія въ миѳологическомъ ученіи о богахъ и, наконецъ, самымъ историческимъ развитіемъ язычества доказываетъ ту мысль, что оно какъ въ религіи, такъ и въ философіи было способно только къ явнымъ погрѣшностямъ и заблужденіямъ и ни въ какомъ случаѣ не могло достигнуть той истинной мудрости, которая открыта человѣчеству только въ христіанствѣ, какъ единой истинной религіи. Другое апологетическое разсужденіе Лактанція—*De ira Dei* считается только добавленіемъ къ предшествующему и раскрываетъ дальнѣйшій ходъ развитія его мыслей, указывая на то, какому наказанію подвергнутся противящіеся истинѣ. Наконецъ, въ третьемъ апологетическомъ сочиненіи *De officio Dei vel de formatione hominis* Лактанцій подвергаетъ критическому разбору философское міровоззрѣніе Эпикура.

Винценцій Лиринскій, родомъ изъ Галліи; монахъ и священникъ въ Лиринумѣ, умершій въ 450 году, написалъ слѣдующее сочиненіе: *Peregrini commonitorium adversus haereses* или *Commonitoria duo pro cathol. fidei antiquitate et universitate adversus profanas omnium Haereticorum novitates*. Это сочиненіе, состоящее изъ 40 главъ, не можетъ быть названо апологетическимъ въ собственномъ смыслѣ, потому что оно не защищаетъ христіанскаго ученія отъ какихъ либо нападковъ и возраженій; тѣмъ не менѣе оно не лишено значенія для исторіи христіанскаго апологетическаго или основнаго богословія. Оно указываетъ тѣ положительныя правила, которыми христіанскій богословъ долженъ руководствоваться при отличіи

истиннъ христіанскаго ученія отъ появляющихся искаженій и лжеученій особенно со стороны еретиковъ. Винценціи уже приписываетъ важное значеніе въ опредѣленіи христіанскихъ истинъ церковному преданію, общему согласію и авторитету. Для него достаточною гарантіею истины являются писанія тѣхъ мужей, „которые жили, учили и дѣйствовали свято, мудро и стойко, были всѣми уважаемы и умерли съ вѣрою во Христа или пожертвовали за свои убѣжденія своею жизнью“. Послѣ этого нѣтъ нужды указывать еще какія либо особенныя причины для объясненія того, почему это сочиненіе Винценція долгое время пользовалось въ западной церкви особеннымъ уваженіемъ и популярностію.

Бл. *Августинъ*, сынъ язычника Патриція и христіанки Монники, родился въ Тугастѣ въ Нумидіи въ 353 или 354 г. Онъ получилъ блестящее свѣтское образованіе и готовился къ юридической дѣятельности. Молодость свою онъ провелъ бурно. Но языческое вліяніе отца должно было уступить свое мѣсто христіанскому вліянію матери. Пресыщенный чувственными удовольствіями и восплаившій ревностнымъ стремленіемъ къ отысканію истины, Августинъ оставляетъ язычество, какъ религію ложную и неразумную, и ищетъ истины въ философскихъ ученіяхъ и сектанскихъ общинахъ. Къ сожалѣнію, въ это время онъ подпалъ сильному вліянію манихейства, которое увлекло его своимъ аскетизмомъ, своимъ ученіемъ о матеріи какъ коренномъ источникѣ зла и своимъ таинственнымъ ученіемъ о мудрости, которое обѣщало уничтожить всѣ его сомнѣнія и душевныя терзанія. Впрочемъ, манихействомъ онъ скоро разочаровался и, бросивъ его, отправился въ качествѣ учителя риторики сначала въ Римъ, а потомъ Миланъ, гдѣ съ увлеченіемъ занялся изслѣдованіемъ философскаго міровоззрѣнія неоплатониковъ. Къ счастью, здѣсь онъ подпалъ подъ вліяніе знаменитаго святителя Амвросія Медиоланскаго, который убѣдилъ его внимательно изучить книги Св. Писанія. Кромѣ того здѣсь онъ собралъ вокругъ себя кружокъ друзей, которые, подобно ему, стремились познать истину и любили проводить время въ философскихъ бесѣдахъ и размышленіяхъ. Эти бесѣды, а особенно изученіе Св. Писанія вызвали въ душѣ Ав-

густина тяжелую внутреннюю борьбу. Наконецъ, онъ твердо убѣдился въ истинности христіанской религіи и въ 387 году принялъ крещеніе. Вскорѣ послѣ этого, возвратившись въ Тагасту, Августинъ былъ посвященъ въ санъ пресвитера, а въ 395 г. во епископа Иппонійскаго. Литературная дѣятельность его весьма обширна. Но для христіанскаго апологета особенно важны слѣдующія сочиненія его: *Contra Academicos*; *De beata vita*; *De ordine*; *Soliloquia de immortalitate*; *De vera religione* и въ собственности *De civitate Dei contra paganos*. Въ разсужденіи „Объ истинной религіи“ Августинъ раскрываетъ не только положительныя достоинства христіанскаго ученія, но и научныя основанія его истины, какъ напримѣръ, доказательства бытія Божія. Въ сочиненіи „О градѣ Божіемъ“ (въ 22-хъ книгахъ) онъ остроумно проводитъ апологетическую параллель между христіанствомъ, какъ царствомъ Божіимъ, и язычествомъ, какъ царствомъ міра сего,—при чемъ онъ постоянно подвергаетъ критикѣ не только мнѣнія язычниковъ вообще, но и философскія ученія въ частности. Въ первыхъ десяти книгахъ онъ показываетъ всю неспособность римскаго язычества дать человѣчеству то, что можетъ вести его къ внутреннему и внѣшнему счастью, ибо не знаетъ ничего по ту сторону гроба, что могло бы замѣнить собою неизбежное зло на землѣ. Въ остальныхъ двѣнадцати онъ противопоставляетъ мірскому или земному царству христіанство, какъ царство Самого Бога, предлагая такимъ образомъ своимъ читателямъ теодицею и притомъ въ томъ прекрасномъ изложеніи, за которымъ почти скрываются всѣ ея недостатки и слабыя стороны. Оригинальность приемовъ Августина въ опроверженіи философскихъ ученій здѣсь состоитъ въ томъ, что онъ нерѣдко мнѣнію одного философа противопоставляетъ мнѣніе другого и такимъ образомъ или опровергаетъ, или восполняетъ одно мнѣніе другимъ. Такова, напримѣръ глава его сочиненія, въ которой онъ разсуждаетъ „о противорѣчій во мнѣніяхъ Платона и Порфирія, при взаимной уступкѣ въ которыхъ ни тотъ, ни другой не отклонился бы отъ истины“. „Платонъ и Порфирій, говоритъ онъ, высказали каждый по одной такой мысли, сообщивъ которыя взаимно, они сдѣлались бы, пожалуй, христіанами... Скажи только Порфирій вмѣстѣ съ Платономъ, что

души возвратятся въ тѣла, а Платонъ съ Порфиріемъ, что души не вернутся къ несчастіямъ,—они будутъ согласны, что души возвратятся въ такія тѣла, въ которыхъ онѣ не будутъ терпѣть уже никакихъ несчастій“. Таково же разсужденіе Августина о томъ, „что для истинной вѣры въ воскресеніе могли бы сообщить другъ другу Платонъ, Лабеонъ или Варронъ, если бы мнѣнія ихъ соединить въ одно сужденіе“, или: „какимъ образомъ положеніе Порфирія, что блаженныя души освобождены будутъ отъ всякаго тѣла, опровергается мнѣніемъ Платона, по словамъ котораго высшій Богъ общалъ богамъ, что ихъ никогда не оставлять тѣла“ и т. д. Вообще нужно замѣтить, что, усматривая въ христіанствѣ только истину, открытую во всей полнотѣ и ясности, Августинъ допускалъ, что и въ философскихъ системахъ язычества не все было ложно, но много заключалось и истиннаго, хотя это послѣднее было разбросано по всѣмъ философскимъ ученіямъ. Но если эти обрывки истины собрать въ одно цѣлое, то, по его мнѣнію, получилось бы нѣчто подобное ученію христіанскому.

Послѣ сказаннаго до сихъ поръ объ историческомъ развитіи христіанской апологетической дѣятельности намъ уже не трудно понять, какое важное для насъ значеніе имѣетъ обширная древне-христіанская апологетическая литература. Правда, многое, прекрасно и всесторонне въ ней разработанное, для насъ можетъ имѣть только историческое, а не непосредственно апологетическое значеніе. Съ чѣмъ покончено раз навсегда уже въ первые вѣка христіанства, то, конечно, не можетъ представлять живого интереса для нашего времени. Никто не воспользуется теперь трудами древне-христіанскихъ апологетовъ для того, чтобы доказывать современнымъ противникамъ христіанской религіи, что христіане въ своихъ храмахъ во время богослуженій не рѣжутъ дѣтей, не пьютъ человѣческой крови, не развратничаютъ и т. д. Никто ихъ въ этомъ теперь не обвиняетъ. Не воспользуются апологеты нашего времени трудами древнихъ и для того, чтобы доказывать превосходство христіанства предъ язычествомъ. Никто въ этомъ нисѣ не сомнѣвается. Есть у древнихъ апологетовъ и важныя пробѣлы. Они

не имѣли нужды и повода касаться тѣхъ важныхъ вопросовъ, которые волнуютъ наше общество. Языческіе противники христіанства не возражали противъ религіи вообще, не отрицали бытія Божія, не сомнѣвались вообще въ возможности сверхъестественнаго откровенія—чудесъ и пророчествъ; они отвергали только истинность *христіанской* религіи, бытіе Бога проповѣдуемаго христіанствомъ, достовѣрность чудесъ и пророчествъ, о которыхъ идетъ рѣчь въ книгахъ Св. Писанія ветхаго и новаго завѣтовъ. Поэтому и у древне-христіанскихъ апологетовъ мы не можемъ встрѣтить основательно раскрытыхъ изслѣдованій ни о возможности откровенія вообще, ни о религіи, ея сущности, ея происхожденіи, ни научно изложенныхъ доказательствъ бытія Божія. Наконецъ, у древне-христіанскихъ апологетовъ мы не найдемъ строго-последовательнаго распредѣленія матеріала по тѣмъ научнымъ отраслямъ, на которыя раздѣляется христіанское богословіе въ наше время, но о которомъ древніе еще не имѣли никакого опредѣленнаго представленія. Они опровергали возраженія противъ христіанства, не обращая вниманія на то, какой стороны эти возраженія касались,—догматической, экзегетической, нравственной или литургической. При всемъ томъ значеніе древне-христіанскихъ апологетовъ весьма важно и не утратило своей силы до настоящаго времени. Они разработали почти всю ту область изслѣдованія, которая составляетъ содержаніе христіанской апологетики, какъ, напр., вопросъ о божественномъ происхожденіи христіанства, объ отношеніи ветхаго завѣта къ новому, о богочеловѣческомъ достоинствѣ Іисуса Христа, о книгахъ Св. Писанія, какъ источникахъ богооткровеннаго ученія, о признакахъ Божественнаго Откровенія—чудесахъ, пророчествахъ и прообразахъ, о безсмертіи души, объ отношеніи между вѣрою и знаніемъ и т. д. Но рѣшеніемъ только однихъ общихъ вопросовъ древне-христіанскіе апологеты не ограничились; они касались, какъ мы видѣли, даже и такихъ частныхъ вопросовъ Божественнаго откровенія, какъ вопросъ о твореніи міра, о твореніи человѣка, его грѣхопаденіи, искупленіи,—опровергали возраженія противниковъ, которыя были направлены противъ далеко не существенныхъ пунктовъ евангельской исторіи (характеръ апостоловъ, отреченіе Іуды, перепись Квиринія и т. п.). Мало того, древне-христіанскіе

апологеты выработали даже и систему расположенія апологетическаго матеріала, положили твердое основаніе, на которомъ богословамъ послѣдующаго времени приходилось уже только воздвигать зданіе своей науки. Конечно, каждое время кладетъ свой особый отпечатокъ на характеръ апологетическихъ изслѣдованій; эти временныя измѣненія не отличаются устойчивостію и постоянно замѣняются другими. Сущность христіанства однако-же навсегда останется одною и тою же. И то, что въ немъ раскрыто съ основательностію никогда не утратитъ своего значенія, какъ и сами христіанскія истины. „Стрѣлы новѣйшихъ противниковъ христіанства,—говоритъ нашъ отечественный апологетъ (П. П. Рождественскій),—бьютъ гораздо дальше, чѣмъ древнихъ его противниковъ. Современное невѣріе въ крайнихъ своихъ проявленіяхъ доходитъ до отрицанія не только христіанства, но и религіи вообще, и въ своихъ нападеніяхъ на вѣру пользуется обильною массою матеріала, накопленнаго въ позднѣйшіе вѣка въ разныхъ областяхъ научнаго изслѣдованія. Задача современной научной апологетики христіанства несомнѣнно гораздо сложнѣе, шире и глубже по сравненію съ задачею древней апологетики. Но изъ всего этого не слѣдуетъ, что борьба древнихъ христіанскихъ апологетовъ принадлежитъ исключительно прошедшему и не имѣетъ никакого значенія для той умственной борьбы, которою занято настоящее время. Считается же до сихъ поръ ознакомленіе съ военной тактикой Цезаря однимъ изъ лучшихъ средствъ военнаго образованія, хотя образъ веденія войны вообще и средства нападенія и защиты совершенно измѣнились со временъ этого великаго римлянина; считается же доселѣ ознакомленіе съ римскимъ правомъ однимъ изъ лучшихъ средствъ къ выработкѣ научнаго юридическаго такта при юридическомъ образованіи, хотя непосредственнаго практическаго приложенія къ частнымъ явленіямъ жизни римское законодательство не можетъ имѣть ни въ одномъ изъ современныхъ государствъ“. Мы видѣли, что мысли древнихъ противниковъ христіанства Цельса, Порфирія, Иерокла и Юліана нерѣдко повторяются и современными намъ невѣрами—Штраусомъ, Ренаномъ, Бауромъ, фонъ-деръ-Альмомъ; ясно, что и апологеты христіанства, вступающіе въ борьбу съ его врагами въ наше время, могутъ находить для

себя опору въ древне-христіанской апологетической литературѣ. Коренной врагъ христіанства есть философія, когда она присваиваетъ себѣ права, ей не принадлежація,—разрѣшать вопросы недоступные для ограниченнаго человѣческаго разума. Но въ своихъ *существенныхъ* чертахъ, въ своемъ характерѣ, который только *можетъ* носить философія при рѣшеніи этихъ не подлежащихъ ей вопросовъ, она совершенно опредѣлилась уже въ древности и въ наше время въ *этомъ* отношеніи она ничего не приобрѣла новаго. Враждебный христіанству новѣйшій матеріализмъ Фогта, Бюхнера, Мошота въ своей *сущности* ничѣмъ не отличается отъ древняго матеріализма Левкиппа или Демокрита; новѣйшій позитивизмъ въ сущности повторяетъ только то, что въ древности высказали Протагоръ, Аристидъ, Тимонъ, Аркезилай, Карнеадъ, Пирронъ, Секстъ Эмпирикъ и др. Дарвинъ и Геккель производятъ человѣка отъ обезьяны; Эмпедоклъ—изъ растенія, а его крайніе послѣдователи—отъ рыбы, дельфина и собаки. Пантеизмъ Фихте, Шеллинга, Гегеля, Шопенгауэра или Гартмана въ сущности есть только повтореніе древне-греческаго пантеизма элеатовъ и гностиковъ или неоплатониковъ. Новѣйшій морализмъ самъ утверждаетъ, что онъ ведетъ свое начало отъ Сократа. Деизмъ прошлаго вѣка въ сущности то же, что и деизмъ древнихъ и т. д. Однимъ словомъ изъ философскихъ ученій новаго времени нѣтъ ни одного, которое бы не было въ сущности повтореніемъ древне-греческой философіи. Правда, теперь философія, развивается не на языческой, а на христіанской почвѣ; теперь этотъ непримиримый врагъ христіанства нерѣдко является замаскированнымъ, крадучись, такъ сказать, съ бездымнымъ порохомъ и въ овечьей одеждѣ, даже называетъ себя истиннымъ христіаниномъ, говоритъ о любви, всепрощеніи, непротивленіи злу... Но снимите съ него маску, скиньте съ него неприноразлагающій ему костюмъ,—и предъ ваши глаза предстанетъ тотъ же самый языческій философъ, тотъ же врагъ христіанскій, съ которымъ вели борьбу древніе александрійскіе апологеты. Но въ этой борьбѣ, какъ свидѣтельствуется исторія, побѣдителями были христіанскіе апологеты. По этому и новѣйшіе богословы могутъ поучиться у нихъ многому, чтобы достигнуть той же цѣли...

Профессоръ богословія, *Прот. Т. Буткевичъ.*

ОТВѢТЪ СТАРОКАТОЛИЧЕСКОМУ ПРОФЕССОРУ МИШО.

ПО ВОПРОСУ О FILIOQUE И ПРЕСУЩЕСТВЛЕНИИ.

Въ первой книжкѣ *Богословскаго Вѣстника* за истекающій годъ напечатанъ *Второй отвѣтъ* мнѣ Генерала Кирѣева, вышедшій и отдѣльной брошюрою. Въ этомъ *Отвѣтѣ* онъ разсматриваетъ и опровергаетъ высказанное мною противъ него въ XV-й книжкѣ журнала *Вѣра и Разумъ* за 1897 годъ. Полемическіе приемы г. Кирѣева таковы, что съ моей стороны было-бы совершенно бесполезно вступать непосредственно съ нимъ въ новыя разсужденія по вопросу о Filioque и Пресуществленіи. Отповѣдь моего оппонента преисполнена либо преднамѣренныхъ замалчиваній, либо прямыхъ искаженій многихъ изъ самыхъ существенныхъ моихъ мыслей и доводовъ, либо напрасныхъ обвиненій меня въ не содѣянныхъ мною литературныхъ грѣхахъ, либо упрямыхъ повтореній уже опровергнутыхъ мною соображеній и аргументовъ его, либо иныхъ странностей подобнаго рода, недопустимыхъ тамъ, гдѣ объективно относятся къ дѣлу и имѣютъ въ виду лишь интересы истины. Такъ какъ А. А. Кирѣевъ,—нужно полагать,—поставилъ себя единственной цѣлію *во что бы то ни стало* защищать старокатолическія заблужденія и воевать съ православными воззрѣніями по упомянутымъ вопросамъ, то я ни въ какомъ случаѣ не сталъ-бы даже упоминать о *Второмъ отвѣтѣ* его мнѣ, предоставивъ безпристрастнымъ читателямъ серьезно обсудить и рѣшить, кто изъ насъ правъ.

Отказываясь отъ всякой полемики съ генераломъ Кирѣевымъ, сколько-бы статей онъ ни напечаталъ противъ меня, не могу

не отвѣтить г. Профессору Мишо въ виду его прямыхъ и рѣшительныхъ вызововъ и замѣчаній по моему адресу. Въ одной изъ своихъ статей г. профессоръ Мишо, состоящій и редакторомъ журнала *Revue internationale de théologie*, требуетъ отъ меня категорическаго отвѣта на вопросъ, почему я настаиваю, чтобы старокатолики приняли ученіе объ исхожденіи Духа Святаго, по бытію, только отъ Отца и терминъ: „пресуществленіе“, тогда какъ древняя церковь не только-де не преподавала этого ученія, но оно, будто бы, прямо разногласитъ съ ученіемъ многихъ отцовъ ея, ибо, съ одной стороны, ни одинъ отецъ якобы, не училъ о пресуществленіи, а, съ другой, многіе отцы, будтобы, ясно и опредѣленно учили объ исхожденіи Духа Святаго отъ Отца и Сына или отъ Отца чрезъ Сына ¹⁾. При этомъ, г. профессоръ Мишо настойчиво обращаетъ мое вниманіе и на нѣкоторыя статьи, помѣщенныя въ редактируемомъ имъ журналѣ и якобы опровергающія защищаемое мною ученіе по вопросу о Filioque и Пресуществленіи ²⁾. Молчать въ виду такого категорическаго вызова значило-бы подалать прямой поводъ къ нѣкоторому соблазну и ронять достоинство защищаемой мною истины.

Отвѣчать-же г. Профессору Мишо не могу, обходя молчаніемъ *Второй отвѣтъ* мнѣ со стороны г. генерала Кирѣева. Послѣдній усиливается въ немъ ниспровергнуть тѣ основанія, какія были приведены мною въ пользу православнаго ученія объ исхожденіи Духа Святаго къ бытію только отъ Отца и о Пресуществленіи въ таинствѣ евхаристіи. На статью-же г. Кирѣева, направленную противъ меня, имѣю право смотрѣть, какъ на статью и г. Профессора Мишо.

Дѣло не въ томъ только, что данный мнѣ Генераломъ Кирѣевымъ своеобразный *Отвѣтъ* вызвалъ въ 21-й книжкѣ *Revue internationale de théologie* необычайное сочувствіе и одобреніе (стр. 124—129). Здѣсь *Второй отвѣтъ* г. Кирѣева называется содержательнымъ и сильнымъ, преисполненнымъ превосходныхъ замѣчаній и вполне ниспровергающимъ мои, буд-

¹⁾ Стран. 128 и 129 въ 21 кн. выше указанного журнала.

²⁾ Стран. 555 и 556 въ 19 кн. того-же Журнала и здѣсь-же стран. 125 и друг. въ 21 книжкѣ.

то бы, часто схоластическіе и чуждые научности соображенія и доводы. Передавая содержаніе *Второго отвѣта* мнѣ со стороны г. генерала Кирѣева, редакторъ упомянутого журнала, расточающій похвалы моему оппоненту и выражающій ему благодарность за его якобы побѣдоносный *Отвѣтъ*, трактуеть мои статьи по вопросу о Filioque и Пресуществленіи самымъ пренебрежительнымъ образомъ, а меня—въ качествѣ какого-то невѣжды и рутинера-упрямца. Редакція упомянутого журнала выражаетъ даже изумленіе по поводу того, якобы, снисхожденія и той, будто бы, внимательности, съ какими г. Кирѣевъ входитъ-де въ разсмотрѣніе и оцѣнку всякихъ моихъ соображеній и доводовъ. Уже это одно располагаетъ придавать *Отвѣту* генерала Кирѣева значеніе какъ бы *Отвѣта* мнѣ и со стороны г. Профессора Мишо. Но, кромѣ указаннаго обстоятельства, есть и иное, наиболѣе уполномочивающее меня такъ смотрѣть на дѣло.

Хотя г. генералъ Кирѣевъ нѣсколько разъ повторяеть въ своемъ *Отвѣтѣ*, что онъ „не имѣетъ никакого попятія“ о томъ, какъ отвѣтили-бы мнѣ старокатолическіе богословы, и что пишетъ лишь, „отъ себя и за себя“¹⁾, однако же нельзя не усумниться въ этомъ, если бы мы и не останавливались на томъ, что генералъ Кирѣевъ во многихъ случаяхъ лишь повторяеть соображенія и доводы старокатоликовъ, не разъ выказывавшіеся на страницахъ журналовъ и газетъ ихъ. Мое вниманіе въ данномъ случаѣ невольно останавливается на слѣдующемъ знаменательномъ и краснорѣчивомъ фактѣ. Отзывъ редакціи Журнала: *Revue internationale de theologie* о *Второмъ отвѣтѣ*²⁾ мнѣ со стороны генерала Кирѣева появился раньше не только выхода въ свѣтъ отдѣльныхъ оттисковъ *Отвѣта*, но и напечатанія его въ *Богословскомъ Вѣстникѣ* въ качествѣ журнальной статьи. Первая книжка этого духовнаго журнала за истекающій годъ, въ которой напечатанъ *Второй отвѣтъ* мнѣ г. Кирѣева, очень запоздала выходомъ и разсылкою подписчикамъ, такъ что напр. въ Казани она получена

¹⁾ Стран. 5, 9 и друг. въ отдѣльныхъ оттискахъ *Второго отвѣта* (Серг. по-садъ; 1898 г.).

²⁾ Онъ былъ доставленъ профессору Мишо, якобы, въ видѣ отдѣльнаго оттиска.

только 8 февраля, а первый экземпляр отдѣльнаго оттиска *Ответа* полученъ лишь 15 февраля. Между тѣмъ, 21-я книжка Международнаго богословскаго обозрѣнія, заключающая въ себѣ отзывъ о *Второмъ ответѣ* генерала Кирѣева, напечатана, сколько знаемъ, еще *изъ началу* 1898 года и уже была получена въ Казани въ первыхъ числахъ января истекающаго года. Изъ этого ¹⁾ видно, что *Второй ответъ* генерала Кирѣева, написанный имъ въ Висбаденѣ въ ноябрѣ 1897 года ²⁾, былъ у г. профессора Мишо еще въ рукописи на цензурѣ *своею рода*, прежде чѣмъ напечатанъ былъ въ русскомъ духовномъ журналѣ. Такимъ образомъ, самъ Профессоръ Мишо какъ бы отождествилъ себя съ генераломъ Кирѣевымъ и свое слово о мнѣ съ словами этого послѣдняго.

Поэтому, имѣю достаточное побужденіе и основаніе адресовать свою отвѣдь на *Второй ответъ* генерала Кирѣева прямо профессору Мишо—особенно въ виду его вызововъ и замѣчаній по моему адресу—и, опровергая соображенія и доводы, направленные противъ меня генераломъ Кирѣевымъ, буду по справедливости имѣть дѣло собственно съ этимъ изъ старокатолическихъ богослововъ.

Уже въ моемъ разборѣ выставленныхъ противъ меня генераломъ Кирѣевымъ возраженій и аргументовъ профессоръ Мишо найдетъ достаточный отвѣтъ на обращенные имъ ко мнѣ запросы и осужденія, однако же постараюсь обратить возможное здѣсь вниманіе и на тѣ статьи *Revue internationale de théologie*, въ которыхъ, по словамъ этого старокатолическаго богослова, заключается, будто бы, опроверженіе отставяемыхъ мною мыслей по вопросу о Filioque и Пресуществленіи.

Считаю неизлишнимъ сказать и о томъ, почему я столь поздно выступаю съ своею отвѣдью г. профессору Мишо. Основываясь и на словахъ генерала Кирѣева ³⁾, я поджидалъ не появится-ли въ какомъ-нибудь изъ старокатолическихъ періодическихъ изданій а) обстоятельнаго и объективнаго изло-

¹⁾ У меня имѣются и особаго рода неоспоримыя доказательства въ пользу выше изложеннаго.

²⁾ Стран. 35 въ отдѣльномъ оттискѣ *Второю ответа*.

³⁾ Стран. 1 въ *Первоу ответѣ* мнѣ (Серг. посадъ; 1897 г.).

женія моихъ мыслей и доводовъ, высказанныхъ по адресу *Нѣмецкаго Меркура* и генерала Кирѣева, и б) безпристрастно-серьезной оцѣнки ихъ, я полагалъ, что среди старокатолическихъ богослововъ найдутся-же лица, способныя и считающія себя обязанными отнестись къ важному дѣлу иначе, чѣмъ относится генераль Кирѣевъ и его заграничный цензоръ. Между тѣмъ и въ журналѣ: *Revue internationale de théologie* доселѣ не появилось ожидавшихся мною статей, хотя вышла уже 24 книжка. Въ виду этого откладывать и откладывать мой отвѣтъ г. профессору Мишо было-бы уже страннымъ.

Адресуя свою отповѣдь этому видному и вліятельному старокатолическому богослову льщу себя надеждою, что онъ,—хотя теперь только,—соблаговолить „взять въ надлежащее вниманіе“ изложенныя мною соображенія и доводы въ пользу православнаго ученія о Богѣ Отцѣ, какъ объ единственномъ виновникѣ бытія Духа Святаго и о Пресуществленіи и не повторить допущенныхъ имъ въ отзывѣ о *Второмъ ответѣ* г. Кирѣева погрѣшностей противъ элементарныхъ требованій литературной этики. Въ противномъ случаѣ мнѣ пришлось-бы болѣе теперешняго расказываться въ томъ, что я нѣкогда, по естественному довѣрью къ ученымъ людямъ, высказался печатно объ *истиномобіи* старокатолическихъ вождей—богослововъ, и окончательно возвратить г. епископу Веберу ту благодарность, какую онъ печатно почтилъ меня за мой довѣрчивый отзывъ о нихъ ¹⁾. Въ указанномъ случаѣ и настоящая отповѣдь моя будетъ съ моей стороны уже *последней попыткою* а) возстановить истину, значительно искаженную во *Второмъ ответѣ* генерала Кирѣева и въ отзывѣ профессора Мишо объ этомъ отзывѣ и б) приблизить споръ къ благопріятному для православія результату.

I.

Читавшему мои статьи по старокатолическому вопросу о Filioque и Пресуществленіи должна быть хорошо извѣстна причина, по которой настаиваю, чтобы старокатолики приняли ученіе объ исхожденіи Духа Святаго по бытію *только* отъ

¹⁾ Стран. 554 въ 19 кн. *Revue internationale de théologie*.

Отца и о *пресуществленіи* въ таинствѣ евхаристіи хлѣба и вина въ тѣло и кровь Господа нашего Иисуса Христа. Причина эта заключается въ томъ, что указанное ученіе есть ученіе той самой православной церкви, съ которою старокатолики, повидимому, желали-бы вступить въ единеніе. Между тѣмъ, генералъ Кирѣевъ и профессоръ Мишо представляютъ дѣло совсѣмъ иначе. Первый изъ нихъ утверждаетъ, будто я желаю, чтобы старокатолики по вопросамъ о *Filioque* и Пресуществленіи не ограничивались ученіемъ не раздѣленной вселенской, семисоборной церкви, а признали-бы и еще нѣчто, признаваемое мною обязательнымъ для всякаго христіанина ¹⁾. Профессоръ Мишо точно также увѣряетъ, будто я стараюсь навязать старокатоликамъ и отстаиваю свои *личные* воззрѣнія и даже фантазіи ²⁾. Ради чего взводится на меня такой *изъотъ*, не постигаю. А что это—предназначенная выдумка или неправда, не подлежитъ ни малѣйшему сомнѣнію. Въ доказательство того, что, по православному ученію Духъ Святой исходитъ къ бытію *мишь* отъ Отца и что въ таинствѣ евхаристіи происходитъ именно *пресуществленіе* хлѣба и вина въ самое тѣло и въ самую кровь нашего Спасителя, мною приводились и относящіяся сюда весьма ясныя, недопускающія лже-толкованій, мѣста изъ такъ называемыхъ символическихъ книгъ православной церкви ³⁾. Что мною излагалось и защищалось только православное ученіе объ исхожденіи Духа Святаго и о таинствѣ евхаристіи, а отнюдь не мои личные взгляды и мнѣнія, это видно и изъ *Отвѣта* Петербургской Синодальной комиссіи, отъ 8 августа 1897 года, на *мнѣніе* Роттердамской комиссіи по вопросу о соединеніи старокатоликовъ съ православной церковью.

Высказавъ, что въ *православной церкви* Богъ Отецъ признается *единою* виною Сына и Духа, Петербургская Комиссія продолжаетъ; „богословское мнѣніе о Сынѣ, какъ о вторичной причинѣ или сопричинѣ Святаго Духа, должно быть избѣгаемо потому, что не служитъ къ уясненію догмата о Святой Троицѣ;

¹⁾ Стран. 1 во *Втор. отвѣтъ* (отдѣл. оттискъ).

²⁾ Стран. 124 и друг. въ 21 кн. *Revue internationale de theologie.*

³⁾ Стран. 50—53 въ нашемъ *Отвѣтъ* А. А. Кирѣеву (Харьковъ; 1897 г.).

напротивъ колеблетъ ученіе о единомъ началѣ (*ἀρχή*) или о единой причинѣ (*αἰτία*) въ Троичности,—личное свойство Отца быть этимъ началомъ или причиною усвоаетъ, хотя и въ ограничительномъ смыслѣ, Сыну и такимъ образомъ отчество смѣшивается до нѣкоторой степени съ сыновствомъ. Предлагая избѣгать такого представленія и выраженія, мы повторяемъ принятое Бонвскою конференціею 1875 года въ седьмомъ ея засѣданіи четвертое положеніе, которое гласитъ: „мы отвергаемъ *всякое* представленіе и *всякій* способъ выраженія, въ которомъ содержалось бы принятіе двухъ началъ или причинъ въ Троичности“. Съ этимъ именно ограниченіемъ мы и предоставляемъ богословскому умозрѣнію относить встрѣчающіяся у святыхъ отцовъ и учителей возрѣнія о просіаніи Святаго Духа чрезъ Сына и къ вѣчной жизни Божества, не отождествляя при этомъ понятія: *ἐχλαμψισ*, *φανέρωσις* и проч. съ понятіемъ полученія бытія—*ὑπαρξισ*, которое у Святыхъ Отцовъ и учителей поставляется въ зависимость не отъ Сына, а отъ Отца, но слѣдуя только ученію Откровенія о вѣчности Троической жизни и о предопредѣленіи отъ вѣчности творенія міра и домостроительства спасенія при участіи трехъ Лицъ Пресвятыя Троицы“¹⁾. Касательно таинства евхаристіи. Петербургская коммиссія говоритъ Роттердамской, между прочимъ, вотъ что: „предлагаемъ къ принятію слѣдующее ученіе *Православной восточной церкви* о св. Евхаристіи: а) Хлѣбъ и вино въ св. Евхаристіи по освященіи предлагаются непостижимымъ для насъ образомъ въ тѣло и кровь Господни истинно, дѣйствительно и существенно (*substantialiter*), б) По сему вѣруемъ, что причащающіеся приемяютъ подъ *видомъ* хлѣба и вина истинное тѣло и истинную кровь Господа нашего Иисуса Христа, и при томъ дѣйствительнымъ и тѣлеснымъ образомъ, такъ что пречистое тѣло и кровь Господня входятъ въ уста и утробы причащающихся какъ благочестивыхъ, такъ и нечестивыхъ, первымъ во спасеніе и послѣднимъ во осужденіе. в) Хотя въ одно и то же время бываетъ много священнодѣйствій во вселенной, но немногія тѣла Христовы, а одно тѣло

¹⁾ Стран. 1256 и 1257 въ *Церк. Вѣстникъ* 1897 года.

Его и одна кровь Его пребывать во всѣхъ отдѣльныхъ церквахъ вѣрныхъ. И это не потому, что тѣло Господне, находящееся на небесахъ, нисходитъ на жертвенники, но потому, что хлѣбъ предложенія, приготовляемый порознь во всѣхъ церквахъ и чрезъ освященіе претворяемый и *пресуществляемый*, дѣлается одно и то же съ тѣломъ, сущимъ на небесахъ¹⁾.

Это самое по существу своему выяснялось и доказывалось во *всѣхъ* трехъ предшествовавшихъ моихъ статьяхъ по вопросу о Filioque и пресуществленіи. А такъ какъ какъ это безспорно, то надѣюсь, что мои старокатолическіе антагонисты, включая сюда и г. Кирѣева, перестанутъ по крайней мѣрѣ на будущее время взводить на меня *напрасное* обвиненіе, будто я высказываю и защищаю *личные* свои взгляды и даже фантазіи. То, что мнѣ приходилось и приходится говорить по вопросу о Filioque и Пресуществленіи, по существу *должна* говорить и *каждый* изъ православныхъ христіанъ, знакомый съ ученіемъ своей церкви и отнюдь не желающій быть измѣнникомъ или своего рода Іудею по отношенію къ ней.

Другой, конечно, вопросъ, какъ относятся старокатолики къ символическимъ книгамъ православной церкви: къ *православному исповѣданію*, къ *посланію восточныхъ патріарховъ* и проч., на которыя ссылался я и на которыхъ, между прочимъ, основывался въ своихъ разсужденіяхъ по вопросу о Filioque и Пресуществленіи. Старокатолики, въ лицѣ генерала Кирѣева и профессора Мишо, усиливаются не только подорвать значеніе этихъ книгъ восточной православной церкви, но и вообще набросить на нихъ не выгодную тѣнь. Такъ какъ между генераломъ Кирѣевымъ и профессоромъ Мишо существуетъ паразитическое единомысліе по разсматриваемому предмету и такъ какъ первый изъ нихъ опубликовалъ свой взглядъ на символическія книги православной церкви на русскомъ языкѣ, то и предпочитаю разсмотрѣть и оцѣнить сказанное собственно имъ.

По убѣжденію православныхъ архипастырей и богослововъ книги эти въ тѣхъ своихъ частяхъ, въ которыхъ содержится изъясненіе на символъ вѣры и въ коихъ излагается вообще

¹⁾ Ibid. Стран. 1257 и 1258.

догматическое ученіе, должны имѣть *руководящее* для *всѣхъ* православныхъ христіанъ значеніе въ дѣлѣ *опознанія* и *пониманія* вѣроученія *православной* церкви ¹⁾. Такой взглядъ, по мнѣнію А. А. Кирѣева, ошибоченъ ²⁾. Любопытны доказательства, которыя онъ приводитъ въ пользу своего мнѣнія.

„Основаніемъ догмата можетъ служить, говорить онъ, или прямое указаніе слова Божія или догматическое постановленіе вселенскаго собора. Ученіе и многихъ отцовъ внѣ вселенскаго собора, а равно и мнѣніе той или другой помѣстной церкви, какъ бы она ни была велика численностью или знаменита ученостью, не могутъ пользоваться авторитетомъ равнымъ авторитету вселенской церкви и не могутъ дѣлать догматическихъ обязательныхъ постановленій“ ³⁾. Это—безспорная истина, но она-то и провозглашается, на ряду съ другими таковыми-же истинами, православной церковью, между прочимъ, и въ такъ называемыхъ символическихъ книгахъ. Сами составители вѣроизложеній, получившихъ значеніе таковыхъ книгъ, поставляли главнѣйшей своей задачей изложить православно-христіанское ученіе такъ чтобы оно во *всемъ* согласовалось съ вѣроученіемъ *древней* вселенской церкви и было чуждо *какимъ бы то ни было* новшествъ. Для знакомыхъ съ исторіею происхожденія символическихъ книгъ нашей православной церкви это составляетъ безспорный фактъ ⁴⁾. Съ своей стороны православная церковь потому-то и признала извѣстныя вѣроизложенія руководственными и общеобязательными для ея сыновъ и дочерей, что въ нихъ оно изложено вполне согласно съ священнымъ писаніемъ и съ постановленіями вселенскихъ соборовъ или вообще съ исконнымъ и всегдашнимъ церковнымъ преданіемъ ⁵⁾. Въ частности касательно „Посланія патріарховъ восточно-каѳолической церкви о православной вѣрѣ“ въ грамотѣ патріарховъ Константинопольскаго, Антиохійскаго и

¹⁾ Стран. 21 въ I т. *Православно-догматич. богословія* Митроп. Макарія (5 изд.). Ср. сказанное на 406—411 стран. въ его-же *Введеніи въ правосл. богословіе* (4 изд.).

²⁾ Стран. 31 во *Втор. ответѣ* мнѣ (отдѣл. оттиска).

³⁾ Ibid.

⁴⁾ См. сказанное въ предисланныхъ *Правосл. исповѣданію* патріаршихъ грамотахъ.

⁵⁾ Ibid.

Иерусалимскаго говорится, между прочимъ, слѣдующее: „оно содержитъ въ себѣ изложеніе вѣры восточной католической церкви, какъ она опредѣлена вселенскими соборами и богоносными отцами и непрерывно и неуклонно сохранялась въ означенной церкви“ ¹⁾. На вѣроученіе православной церкви, изложенное въ ея символическихъ книгахъ, точно также смотрятъ и теперь самые авторитетные представители ея. Это видно изъ словъ даже и генерала Кирѣева. Онъ ссылается на отвѣтъ Константинопольскаго патріарха Анеима, адресованный папѣ Льву XIII по поводу его Энциклики. Но вѣдъ св. патріархъ категорически утверждаетъ, что „православная церковь остается непоколебимо вѣрною св. преданію и священнымъ апостольскимъ правиламъ девяти первыхъ вѣковъ христіанской эры, когда церковь была едина ²⁾. Положимъ, тотъ же св. патріархъ прибавляетъ къ этимъ словамъ и слѣдующія: „Восточная церковь готова признать правильнымъ и принять все, что составляло общее ученіе Востока и Запада до IX стол. Ежели бы ученіе это было искажено ею или опущено впоследствии, Восточная церковь готова исправить его“ ³⁾. Однако, странно было-бы заключать на основаніи этихъ словъ, будто св. патріархъ Анеимъ допускаетъ въ вѣроученіи православной церкви, имѣющемъ догматическій характеръ, какія-либо искаженія или опущенія. Во-первыхъ, тогда св. патріархъ Анеимъ и не говорилъ-бы, что *эта* церковь *непоколебимо вѣрна* древней вселенской церкви въ своемъ вѣроученіи. Во-вторыхъ, въ этомъ случаѣ *официальный* органъ Константинопольской патріархіи, *Ἐκκλησιαστικὴ Αλήθεια*, отнюдь не сталъ-бы называть правильнымъ и вполне православнымъ того самаго ученія ⁴⁾, противъ котораго, какъ якобы невыражающаго вѣрованій не раздѣленной, вселенской семисоборной церкви, воюютъ старокатолики и отечественный союзникъ ихъ генералъ Кирѣевъ. Указанными словами св. патріархъ Анеимъ, очевидно, внушалъ только папѣ Льву XIII, какъ этотъ по-

¹⁾ Стран. 9 въ брошюрѣ: „Царская и патріаршія грамоты съ изложениемъ вѣроисповѣданія восточно-катол. церкви“ (М. 1839 г.).

²⁾ Стран. 3 во *Втор. отвѣтъ* мнѣ.

³⁾ Ibid.

⁴⁾ См. наприм. № 25 за текущій годъ.

слѣдній *долженъ-бы* поступить по отношенію къ вѣроисповѣд-ной системѣ папизма.

Таково *свидѣтельство* православной церкви, въ лицѣ ея авторитетныхъ представителей, касательно согласія *наличнаго* ея вѣроученія съ вѣрованіями *древней* церкви. Но, говорить А. А. Кирѣевъ, частныя церкви и большинство ихъ могутъ впадать въ ошибки, въ ересь, такъ какъ непогрѣшима лишь вся церковь, взятая во всей ея совокупности, да и непогрѣшимое мнѣніе этой церкви можетъ высказаться не иначе, какъ голосомъ вселенскаго собора, законно собраннаго и свободно обсуждающаго предложенные ему вопросы ¹⁾. Этими словами заподозрѣвается указанное *самосвидѣтельство* православной церкви, но на достаточномъ-ли основаніи?

Что помѣстныя церкви могутъ впасть въ ошибки, въ заблужденія, это правда. По справедливому замѣчанію А. А. Кирѣева „Римская церковь стала *несомнѣнно* еретическою, а протестанство и вообще *лишено* церкви“ ²⁾. Но развѣ послѣ этого исчезла истинная церковь Божія и съ нею истинное христіанское вѣроученіе? Православная церковь, включающая въ себя и нашу отечественную церковь, не есть-ли истинная церковь Божія, право правящая слово вселенской истины? Не признавать таковою эту церковь значитъ отвергать существованіе истинной католической церкви Божіей на землѣ вопреки словамъ Божественнаго основателя ея, сказавшаго, что никакія силы тьмы не одолѣютъ созданной Имъ церкви и не заставятъ ее уклониться въ чемъ-либо отъ истины (XVI, 18; Иоан. XIV, 16 и 26). А коль скоро безспорно существуетъ истинная церковь Божія и коль скоро, по причинѣ несомнѣннаго уклоненія Римской церкви и протестанства въ разнаго рода ереси, неизбѣжно нужно признать только православную церковь таковою истинною церковію, то *она-то* и есть носительница и провозвѣстница *исконнаго* христіанскаго вѣроученія во *всей* его чистотѣ и полнотѣ. Таковою она является не теперь только, но всегда была и пребудетъ. Если допустить, что въ какое-либо время вся православная церковь уклонилась

¹⁾ Стран. 31 во *Втор. отдѣлѣ*.

²⁾ Ibid. стр. 31 и 7.

отъ истины, то опять таки значить недовѣрять словамъ Бого-человѣка о несокрушимости ея и о непрестанномъ дѣйстви въ ней Духа Божія, предохраняющаго ее отъ ошибокъ и заблужденій въ вѣроученіи. А это *неутріе* и сказывается со всей силою какъ въ словахъ профессора Мишо, утверждающаго, будто напрасно было-бы искать въ XVII в. истинно-каеолической догмы и на Востокъ и на Западъ ¹⁾, такъ и въ словахъ генерала Кирѣева, выдающаго ученіе православной церкви объ исхожденіи Духа Святаго къ бытію *только* отъ Отца и о *пресуществленіи* въ таинствѣ евхаристіи за какое-то новшество, якобы исправляющее и улучшающее древнія вселенскія вѣрованія ²⁾. Но вѣдь невѣрію, какъ говорится, законъ не писанъ, а потому оно способно отвергать *все*, что угодно, смотря по субъективному настроенію и направленію души отрицателя.

Несогласно-же съ ученіемъ Господа нашего Иисуса Христа и вообще съ ученіемъ вселенской, семисоборной, нераздѣленной церкви говорить генераль Кирѣевъ и о томъ, будто бы *непогрѣшимое* мнѣніе церкви можетъ высказываться *только* на вселенскомъ соборѣ и чрезъ вселенскій соборъ. Въ самомъ дѣлѣ, развѣ говорили гдѣ-либо Спаситель, непосредственные Его ученики и затѣмъ отцы и учителя церкви, что Духъ Божій дѣйствуетъ и проявляется въ церкви Христовой *только* во время засѣданій соборовъ вселенскихъ и только въ постановленіяхъ ихъ? Каждому, даже нѣскольکو свѣдущему въ свящ. писанія и въ твореніяхъ отцовъ и учителей церкви, извѣстно, что, по ученію Слова Божія и отцовъ и учителей церкви, Духъ святой живетъ и дѣйствуетъ *непрестанно* въ церкви Христовой, предохраняя ее и отъ заблужденій въ области вѣроученія. Не на вселенскихъ лишъ соборахъ представители церкви, повтому, могутъ *непогрѣшимо* а) осудить какое либо лжеученіе и б) въ противоположность ему точнѣе опредѣлить смыслъ истиннаго вѣроученія въ той или другой его частности. Разсуждая о пелагіанской ереси, блаж. Августинъ говоритъ, между прочимъ, слѣдующее: „ужели еще нужно собирать соборъ, чтобы обличить столь явное заблужденіе? Какъ будто

¹⁾ Стран. 156 въ 9 кн. *Revue internationale de théologie.*

²⁾ Стран. 4 и друг. въ *Втор. отъѣтъ.*

ни какая ересь никогда не была осуждена без созванія собора, тогда какъ, напротивъ, извѣстны весьма не многія ереси, для обличенія которыхъ открывалась такая потребность, а многія, и при томъ несравненно большее число, гдѣ являлись, въ тѣхъ самыхъ мѣстахъ и подвергались справедливому обличенію и осужденію и уже оттуда давалось это во извѣстіе всѣмъ прочимъ церквамъ для предостереженія“¹⁾. Помимо вселенскаго собора церковь можетъ высказывать „непогрѣшимое мнѣніе“ и объявлять его общеобязательнымъ чрезъ *единодушныя* грамоты или посланія іерархіи разныхъ помѣстныхъ церквей²⁾. Такъ какъ, по ученію Спасителя, Его непосредственныхъ учениковъ и отцовъ и учителей церкви, представители церковной іерархіи призваны быть, по сравненію съ остальными членами церкви, *преимущественными* провозвѣстниками и истолкователями догматическихъ истинъ и для того получаютъ *особую* благодать и *особыя* полномочія, то *единогласное* „мнѣніе“ іерарховъ разныхъ помѣстныхъ церквей можетъ и должно имѣть значеніе „непогрѣшимаго мнѣнія“ вселенскихъ соборовъ. А поелику іерархи разныхъ помѣстныхъ церквей, составляющихъ единую православную церковь, согласно высказались касательно истинности *догматическаго* ученія, изложеннаго въ общепризнанныхъ такъ называемыхъ символическихъ книгахъ ея, то изложенное въ нихъ ученіе объ исхожденіи Духа Святаго къ бытію *только* отъ Отца и о *пресуществленіи* въ таинствѣ евхаристіи нужно признать правильнымъ и общеобязательнымъ по *существу* своему. Этими выраженіями православная церковь *по праву* отграничила свое *исконное* ученіе отъ заблужденій папизма и протестанства, желая яснѣе и точнѣе отличить его отъ нихъ для остальныхъ членовъ церкви и для желающихъ присоединиться къ ней изъ нѣдръ папской церкви или протестанства. Значить, всѣ православные міряне и желающіе отъ папизма или протестанства перейти въ истинную церковь Божію должны охотно принять и исповѣдывать въ частности ученіе объ исхожденіи Духа Святаго къ бытію *только* отъ Отца и о *пресуществленіи* въ таинствѣ евхаристіи.

1) Lib. IV ad Bonifac. contra duas. Epistol. Pelagian. Cap. 12.

2) Стр. 374 во *Введеніи въ правосл. богословіе* митроп. Макарія.

Но если за безошибочность пониманія и истолкованія современной истинной церковію Божіею исконнаго христіанскаго вѣроученія существуетъ самое надежное ручательство, то такового нѣтъ и быть не можетъ по отношенію къ мнѣніямъ старокатолическихъ богослововъ, пока они не присоединились къ православной церкви и всецѣло не исповѣдуютъ ея ученія. Пусть при опредѣленіи истинно-христіанскаго вѣроученія они руководятся принципомъ Викентія Лиринаскаго: „во что вѣровали вездѣ, всегда и всѣ, то и есть вселенская вѣра“. Но вѣдь сама по себѣ этотъ принципъ не спасетъ ихъ отъ разнаго рода ошибокъ и заблужденій. Вѣдь не онъ, не принципъ этотъ, будетъ указывать, что вотъ такое-то ученіе вездѣ, всегда и всеми исповѣдывалось, а ученые старокатолики сами должны изслѣдовать и опредѣлять это. При этомъ, свойственныя тому или другому изъ нихъ чисто-субъективныя философскія и научныя воззрѣнія окажутъ въ концѣ всего *рѣшающее* вліяніе на результаты ихъ изслѣдованій. Это тѣмъ скорѣе можетъ случиться, что часто бываетъ недостаточно найти подходящія историческія свидѣтельства, а требуется объективно понять и установить смыслъ ихъ, далеко не всегда самъ по себѣ ясный и очевидный, а потому открывающій просторное поприще для разнородныхъ предположеній и взглядовъ. Мало того: на этой почвѣ, вѣвъ довѣрія къ свидѣтельству и авторитету истинной церкви, возможны недоумѣнія уже по причинѣ растяжимости смысла принципа: „во что вѣровали вездѣ, всегда и всѣ, то и есть вселенская вѣра“. Человѣкъ, руководящійся какими-либо предвзятыми мнѣніями, легко можетъ доказывать, на основаніи этого принципа, даже ту очевидную нелѣпость, будто не всегда, не вездѣ и не всѣ въ христіанской церкви вѣровали въ Пресвятую Троицу или признавали единосущіе Сына Божія съ Богомъ Отцемъ, такъ какъ-де слова: *Τριάς, ὁμοούσιος* не употреблялись ни кѣмъ изъ извѣстныхъ церковныхъ писателей въ теченіе довольно значительнаго времени. Сказанное мною подтверждается фактически.

Кто знакомъ въ особенности съ протестантской богословской литературою, тому очень хорошо извѣстно, какой изумительный хаосъ существуетъ въ выражаемыхъ разными представителями

ея мнѣніяхъ касательно того, что именно было предметомъ вѣрованія для первенствующихъ и для послѣдующихъ христіанъ. Нѣкоторые изъ нихъ въ концѣ всего дошли до той нелѣпости, что признали почти всѣ догматическія истины христіанства или позаимствованными изъ язычества и іудейства, или же возникшими, какъ плодъ послѣдующихъ измышленій и наслоеній. Другіе изъ протестантскихъ богослововъ, каковы напримѣръ Дрейеръ и Эгиди, обсуждая и оцѣнивая догматы Христовой церкви съ точки зрѣнія симпатичныхъ имъ философскихъ и научныхъ понятій, отбрасываютъ изъ христіанства всю догматическую сторону и низводятъ его на степень моральной доктрины. Но, само собою разумѣется, и такого рода протестантскіе богословы выдаютъ свои фантазіи за результатъ безпристрастнаго историческаго изслѣдованія и *по своему* эксплуатируютъ принципъ Викентія Лиринаскаго, хотя бы и не упоминали о немъ. Нѣчто подобное видимъ и на старокатолическихъ богословахъ. Хотя они и увѣряютъ, что въ своемъ пониманіи того, какова по своему существу исконная и всегдашняя догматика христіанства, они руководствуются исключительно принципомъ Викентія Лиринаскаго, однако же не только разногласятъ между собою въ дѣйствительномъ опредѣленіи и пониманіи ея, но и приходятъ прямо къ отрицательнымъ по отношенію къ ней взглядамъ. Приведу въ подтвержденіе этого хотя нѣсколько фактовъ. Тогда какъ профессоръ Лангенъ признаетъ жертвенное значеніе евхаристіи ¹⁾, профессоръ Фридрихъ, напротивъ, совершенно отвергаетъ таковое значеніе евхаристіи ²⁾. Тогда какъ одни изъ старо-католическихъ богослововъ настаиваютъ на обязательности тѣхъ только догматовъ, которые признаны и утверждены вселенскими Соборами ³⁾, другіе, напротивъ, прямо заподозрѣваютъ непогрѣшимость вселенскихъ соборовъ ⁴⁾ и подвергаютъ самый символъ вѣры разнымъ лжетолкованіямъ и своего рода исправленіямъ ⁵⁾. И все это продѣлывается старокатолическими богословами, столь много

1) Стран. 421—423 въ 15 кн. *Revue internationale de theologie*.

2) Стран. 9 въ 9 книжкѣ того-же журнала.

3) Стран. 124 и друг. въ 21 кн. того-же журнала.

4) 49 № *Altkath. Volksblatt* за 1897 г.

5) 16 и др. номера *Deutscher Merkur* за 1898 г.

и столь часто говорящими о принципѣ Викентія Лиринскаго и о необходимости руководиться только имъ однимъ. На самомъ же дѣлѣ отверженіе ими того, что признается неприкосновенной догматической истиною въ православной церкви, выходитъ изъ предвзятыхъ философскихъ и научныхъ воззрѣній. Возьмите хотя бы нежеланіе старокатоликовъ признавать исхождение Духа Святаго къ бытію *только* отъ Отца. Даже г. епископъ Веберъ проговорился, что признаніе доли истины въ папскомъ догматѣ *Filioque* старокатоликамъ нужно для дѣлей богословской спекуляціи ¹⁾. Какъ ниже увидимъ, отрицаніе старокатолическими богословами термина: *пресуществленіе* объясняется прежде всего и главнымъ, если не единственнымъ, образомъ тоже ихъ предвзятыми философскими и научными взглядами. Очевидно, старокатолическіе богословы охотно жертвуютъ принципомъ Викентія Лиринскаго тамъ, гдѣ замѣшиваются въ дѣло ихъ *субъективныя* философскія и научныя симпатіи, и такимъ образомъ оказываютъ предпочтеніе *измѣнчивому* и *переходящему* по сравненію съ неизмѣннымъ и вѣковѣчнымъ.

Противъ усвояемаго символическимъ книгамъ руководственного значенія генераль Кирѣевъ говоритъ, за тѣмъ, слѣдующее: „постановленія соборовъ Константинопольскаго 1641 г., Яскаго 1642 г. и Виленскаго 1672 г. (Досиоѣевскій) и самое посланіе патріарховъ 1723 года суть произведенія *полемическія*, имѣвшія свое основаніе въ совершенно случайныхъ и временныхъ обстоятельствахъ, теперь не существующихъ“ ²⁾. Въ другомъ мѣстѣ оппонентъ мой вдается въ довольно обстоятельныя разсужденія, чтобы въ частности доказать то, что православной церкви не угрожаетъ протестантство и что слѣдовательно не для чего ограждать отъ него сыновъ ея особыми вѣроопредѣленіями ³⁾. Я уже имѣлъ случай замѣтить касательно неумѣстности и бесплодности ссылокъ на полемическій характеръ церковныхъ вѣроизложеній въ подобныхъ настоящему обстоятельствахъ ⁴⁾, но генераль Кирѣевъ снова и снова дѣ-

¹⁾ Стран. 542 въ 19 кн. *Revue internationale de theologie*. Еще Деллингеръ указывалъ на *философскія* затрудненія принять православное ученіе объ исхожденіи Духа Святаго.

²⁾ Стран. 31 и 32 во *Втор. отъѣздѣ*.

³⁾ *Ibid.* стр. 6—8. ⁴⁾ Стр. 37 въ моемъ послѣдн. *Отъѣздѣ* генералу Кирѣеву.

лаеть эти ссылки, какъ будто бы негодный аргументъ можетъ стать цѣлесообразнымъ и сильнымъ отъ упрямаго повторенія его. Какъ ни шатки сами по себѣ приводимыя А. А. Кирѣевымъ соображенія въ пользу той мысли, будто протестантство нисколько не угрожаетъ православной церкви въ лицѣ ея вѣкоторыхъ сыновъ, и какъ ни опровергаются эти соображенія увеличеніемъ и успѣхомъ въ Россіи различныхъ сектъ чисто-протестантскаго характера, зависящимъ, конечно, не отъ тѣхъ только причинъ, на которыя указываетъ нашъ оппонентъ, все-таки вообразимъ, что онъ на этотъ разъ правъ. Мало того: допустимъ, но уже вопреки мнѣнію А. А. Кирѣева, что даже и папизмъ съ иезуитами нисколько не угрожаетъ процвѣтанію православной церкви. Но и изъ этого развѣ можно заключать къ неавторитетности и ненужности тѣхъ мѣстъ въ символическихъ книгахъ православной церкви, въ которыхъ обличаются папистическія и протестантскія заблужденія и въ коихъ противопоставляется этимъ заблужденіямъ болѣе точное и обстоятельное изложеніе соотвѣтственной догмы православія?

Вѣдь *естъ* вѣроопредѣленія и вѣроизложенія, изданныя отъ лица церкви и авторизованныя ею, вызваны были тѣми или иными заблужденіями, возникавшими въ разное время, и направлены къ обличенію ихъ и къ точнѣйшему или наиболѣе полному выраженію православно-христіанской догмы. Это не подлежитъ ни малѣйшему сомнѣнію. Такъ, на-примѣръ, въ самыхъ древнихъ символахъ: Римскомъ, Антиохійскомъ, Александрійскомъ и проч. каждое, можно сказать, слово имѣло цѣлю обличеніе какой-либо ереси и болѣе отчетливое выраженіе соотвѣтственной стороны православія вѣроученія. Самое различіе между указанными символами объясняется тѣмъ-же. Приведу хотя одинъ примѣръ. Въ символѣ Аквилейской церкви послѣ словъ *вѣрую въ Бога Отца-Седержителя* поставлены отсутствующія въ другихъ символахъ слова: *невидимаго и не подлежащаго страданію*. Касательно прибавки этихъ словъ вотъ что говоритъ Руфинъ: „эти два слова не находятся въ символѣ церкви Римской, а у насъ прибавлены противъ ереси Савелліевой, известной подъ именемъ Патрипассіанской, которая учитъ, что самъ Отецъ ро-

дился отъ Дѣвы, содѣлался видимымъ и страдалъ во плоти. Для удаленія этой-то хулы отъ Отца предки наши и назвали Отца невидимымъ и не подлежащимъ страданію¹⁾. То же нужно сказать и о Никеоцареградскомъ символѣ. Какъ извѣстно, онъ представляетъ собою лишь незначительное видоизмѣненіе символа Кипрской церкви, съ которымъ въ общемъ наиболѣе сходенъ. Нѣкоторые члены Никеоцареградскаго символа раскрыты болѣе опредѣленно и болѣе точно, но опять таки въ виду новыхъ ересей и для обличенія ихъ, а вмѣстѣ и для предостереженія православныхъ. Вѣроопредѣленія послѣдующихъ соборовъ вызывались своего рода полемическими-же дѣлами и направлены противъ заблужденій монофизитовъ, монофелитовъ и иныхъ. Болѣе обстоятельныя вѣроизложенія послѣдующихъ временъ имѣютъ такое-же происхожденіе и характеръ. А такъ какъ теперь не существуетъ опасности отъ древнихъ еретиковъ: Симоніанъ, Керивіанъ, Савеліанъ и прочихъ, то, по логикѣ генерала Кирѣева и его заграничнаго панегириста, слѣдовало-бы или предать полному забвенію направленные противъ таковыхъ еретиковъ вѣроопредѣленія и вѣроизложенія, или очистить ихъ отъ всего, сказаннаго специально по адресу исчезнувшихъ ересей, что равнялось-бы почти уничтоженію всѣхъ вѣроопредѣленій и вѣроизложеній. Но вѣдь и этимъ дѣло не должно-бы ограничиться. Извѣстно, что въ нѣкоторыхъ книгахъ свящ. писанія обличаются-же разныя лжеученія, современныя боговдохновеннымъ писателямъ этихъ книгъ. Послѣдовательность требовала бы забвенія или исправленія многихъ частей и самаго Свящ. Писанія. Вотъ что неизбѣжно предполагается своеобразной аргументаціею генерала Кирѣева, а этимъ она сама себя безусловно осуждаетъ и ниспровергаетъ. Нашъ оппонентъ опустилъ изъ виду въ своемъ увлеченіи старокатолицизмомъ, что существующія въ православной церкви вѣроопредѣленія и вѣроизложенія, обличая разнообразныя заблужденія и точнѣе или обстоятельнѣе раскрывая существо христіанской догмы, не только ограждаютъ умы вѣрующихъ отъ разнаго рода ошибокъ, *возможныхъ и*

¹⁾ См. подробности на стран. 105 и друг. въ сочиненіи Чельцова: *Дрестія формы символа* (СПб. 1869 г.).

безъ постороннихъ вліяній, коль скоро христіанинъ предоставленъ себѣ самому въ дѣлѣ опредѣленія и пониманія ея, но и удовлетворяютъ потребности развивающагося челоуѣческаго разума въ болѣе совершенномъ уясненіи и выраженіи ея.

Наконецъ А. А. Кирѣевъ пытается доказать, будто бы „наша церковь не придаетъ догматическаго значенія *Посланію восточныхъ патріарховъ* 1723 года“ и будто бы такое отношеніе нашей церкви къ означенному *Посланію* „вполнѣ опредѣленно выражается въ томъ, какъ мы въ дѣйствительности отнеслись и относимся къ нему“¹⁾. Этотъ аргументъ генерала Кирѣева весьма важенъ, и если бы онъ оказался дѣйствительнымъ, а не фиктивнымъ, то, само собою разумѣется, мои ссылки на *Посланіе восточныхъ патріарховъ* потеряли-бы настоящее значеніе. Спрашивается: чѣмъ и какъ же доказываетъ мой оппонентъ непризнание нашей церковію руководственнаго и общеобязательнаго значенія за этимъ символическимъ документомъ? Разсмотримъ и безпристрастно обсудимъ это.

Фактическому оправданію своей мысли, должнствующему имѣть, конечно, рѣшающій для дѣла характеръ, генералъ Кирѣевъ предпосылаетъ слѣдующее соображеніе: „отличительный признакъ догматическаго опредѣленія состоитъ въ томъ, что оно безусловно обязательно, что оно должно быть принимаемо всѣми безъ всякаго измѣненія. Разъ я считаю себя въ правѣ такое постановленіе частью отбросить, частью дополнить, вообще такъ или иначе измѣнить, я уже не признаю его безусловную обязательность, а, стало быть, и его догматичность“²⁾. Что православная церковь и ея авторитетные богословы смотрѣли и смотрятъ на „постановленія“ *Посланія восточныхъ патріарховъ*, какъ на доступныя отмѣнѣ или измѣненіямъ и слѣдовательно чуждыя догматическаго характера, это, по словамъ А. А. Кирѣева, явствуетъ изъ слѣдующаго. Во-первыхъ, нѣкоторые изъ нашихъ богослововъ, съ митрополитомъ Филаретомъ во главѣ, придавали и придаютъ окружному посланію 1723 года очень относительное значеніе. Во-вторыхъ, наше церковное правительство, заступающее въ нѣкоторомъ отноше-

1) Стран. 32 во *Втор. отъѣтъ*.

2) Ibid.

ніи и до нѣкоторой степени нашу церковь, ввело въ *Посланіе восточныхъ патріарховъ* существенныя измѣненія. Въ XV членѣ *Посланія* подтверждается нерасторжимость браковъ и узаконяется не перекрещиваніе присоединяющихся къ православію еретиковъ. Между тѣмъ, нерасторжимость брака не соблюдается. А что касается до неперекрещиванія иновѣрцевъ ¹⁾, то сказанное объ этомъ въ *Посланіи* 1723 года отмѣнено въ 1756 году тремя патріархами: Константинопольскимъ, Александрійскимъ и Іерусалимскимъ, и съ тѣхъ поръ на Востокѣ перекрещиваютъ воссоединяемыхъ иновѣрцевъ. Къ *Посланію* прибавлены нѣкоторыя соображенія въ видѣ вопросовъ и отвѣтовъ. Два первые изъ нихъ клонятся къ ограниченію чтенія Слова Божія мірянами. Это постановленіе отброшено же не только нашей церковью, но и на всемъ Востокѣ. За тѣмъ, наше церковное правительство хотя и приняло слово: „пресущественіе“, однакожь устранило изъ ученія *Посланія* о Немъ то, что придаетъ ему *материалистически-грубый* характеръ, дѣлающій это ученіе столь неудобопріемлемымъ для современнаго человѣка ²⁾.

Прежде всего наше вниманіе невольно останавливается на томъ, что генераль Кирѣевъ неправильно говоритъ о приписываемомъ *Посланію восточныхъ патріарховъ* значенію. Никто и никогда, сколько знаемъ, не утверждалъ, будто бы *все* это *Посланіе* имѣетъ и должно имѣть чисто-догматическое значеніе. Не только извѣстныя мѣста указаннаго *Посланія*, но и многія постановленія самыхъ вселенскихъ соборовъ, спеціально не относящіяся къ *догматической* сторонѣ христіанства имѣютъ измѣнчивое, преходящее значеніе, какъ это видно изъ дальнѣйшихъ распоряженій или дѣйствій церкви ³⁾. Послѣ этого, что же удивительнаго въ томъ, что „постановленія“ *Посланія*, клонящіяся къ ограниченію чтенія Слова Божія мірянами и представлявшіяся по какимъ либо условіямъ даннаго

¹⁾ Принимаемыхъ въ церковь „иновѣрцевъ“ не перекрещиваютъ, а крестятъ. Генераль Кирѣевъ, очевидно, неправильно смѣшиваетъ и отождествляетъ еретиковъ съ иновѣрцами, каковы: язычники, магометане и евреи—талмудисты и баранцы.

²⁾ Стран. 32—35, во *Втор. отъѣтъ*.

³⁾ См. слова объ этомъ самаго Кирѣева въ *Странникъ* (стран. 567 въ XI кн. за 1898 г.).

времени цѣлесообразными, потому отгѣнены и не выполняются? Изъ этого еще нѣкомымъ образомъ не выходитъ, будто *Посланиѣ восточныхъ патріарховъ* въ чисто-догматической своей части не имѣеть руководящаго значенія для сыновъ православной церкви. Да и правда-ли, что постановленія указанного *Посланиа* касательно чтенія Библии мірянами отгѣнены? Сущность этого постановленія сводится къ слѣдующему: „не всякому позволено *безъ руководства* читать нѣкоторыя части Писанія, особенно Ветхозавѣтнаго“¹⁾ Неужели же православная церковь на Востокѣ и у насъ *одобряетъ* чтеніе Слова Божія всякимъ *безъ руководства*? Это противорѣчило бы одному изъ основныхъ догматовъ ея и поощряло бы всякіе кривотолки касательно Слова Божія. Генералъ Кирѣевъ, очевидно, смѣшиваетъ *ria desideria* церкви съ наличнымъ образомъ дѣйствій сыновъ ея.

Напрасно-же утверждаетъ мой антагонистъ, будто-бы отечественные богословы, съ митрополитомъ Филаретомъ во главѣ, придаютъ „очень относительное“, т. е., неважное значеніе *Посланию восточныхъ патріарховъ*. Такъ какъ генералъ Кирѣевъ не поименовываетъ другихъ богослововъ, а для наибольшаго эффекта привлекаетъ митрополита Филарета въ число своихъ единомышленниковъ, то и скажу нужное лишь объ отношеніи этого великаго іерарха—богослова къ означенному *Посланию*. Составленный высокопреосвященнымъ Филаретомъ православный катехизисъ вполне обличаетъ и опровергаетъ измышленія генерала Кирѣева и его заграничныхъ союзниковъ. Изъ катехизиса видно, что митрополитъ Филаретъ придавалъ *руководящее* значеніе *Посланию восточныхъ патріарховъ* въ дѣлѣ опознанія и изъясненія православной догмы. На вопросъ какъ изъясняетъ *православная церковь* слова священнаго писанія: „ихъ же бо предувѣдѣ, тѣхъ и предустави“, въ *катехизисѣ* дается слѣдующій отвѣтъ: „Въ изложеніи вѣры восточныхъ патріарховъ сказано: поелику Богъ предвидѣлъ, что одни хорошо будутъ пользоваться своей свободною волею, а другіе худо, то посему однихъ предопредѣлилъ къ славѣ, а другихъ осудилъ“²⁾. Какъ видимъ, высокопреосвященный Фила-

¹⁾ См. отвѣтъ на первый вопросъ въ *Послании*.

²⁾ См. изъясненіе на 2-й членъ символа вѣры. Сравн. 3-й членъ ил. *Послании* восточ. патріарховъ.

реть здѣсь отождествляетъ мысли *Посланія восточныхъ патріарховъ* съ голосомъ самой православной церкви. Подобнаго рода ссылки на это *Посланіе* не разъ встрѣчаемъ въ катихизисѣ митрополита Филарета. Все это неопровержимо доказываетъ, что онъ, вопреки мнѣнію генерала Кирѣева, придавалъ *символическое* значеніе окружному посланію 1723 года, а отнюдь не очень относительное.

Неправду говоритъ мой оппонентъ и касательно того, будто бы сказанное въ *Посланіи восточныхъ патріарховъ* о бракѣ игнорируется нашей церковію. Касательно брака вотъ что читаемъ въ XV членѣ *Посланія*: „таинство брака имѣтъ основаніе въ словахъ самаго Бога, сказанныхъ о немъ въ Ветхомъ Завѣтѣ (Быт. 2, 24), каковыя слова подтвердилъ и Иисусъ Христосъ, говоря: *еже Богъ сочета, человекъ да не разлучаетъ* (Матѣ. 19, 6). Апостоль Павелъ называетъ бракъ великою тайною“ (Ефес. 5, 32). Здѣсь, какъ видимъ, идетъ рѣчь собственно о томъ, почему нужно признавать бракъ таинствомъ, и рѣчь направлена несомнѣнно противъ протестанства, видящаго въ бракѣ отнюдь не таинство, а чисто человѣческое учрежденіе. Не постигаю, на какомъ основаніи генералъ Кирѣевъ вообразилъ, будто указанная слова *Посланія* направлены собственно противъ бракорасторженія? На тѣ-же мѣста свящ. писанія ссылаются обыкновенно и наши богословы, доказывая, что бракъ есть таинство, но этимъ не говорятъ о безусловной нерасторжимости брака. Напротивъ, гдѣ нужно по ходу рѣчи, они прямо указываютъ, что самъ Спаситель и правила св. соборовъ и св. отцевъ допускаютъ въ нѣкоторыхъ случаяхъ брачный разводъ ¹⁾. А что касается *Посланія восточныхъ патріарховъ*, то оно не затрагиваетъ вопроса о бракорасторженіи, имѣя цѣлію лишь „утвердить“ противъ протестантовъ православное ученіе о бракѣ, какъ таинствѣ.

Противъ *Посланія восточныхъ патріарховъ* напрасно указываетъ генералъ Кирѣевъ на то обстоятельство, что сказанное въ этомъ *Посланіи* касательно неперекрещиванія еретиковъ, якобы отмѣнено было въ послѣдствіи тремя патріархами и что

¹⁾ См. стран. 482—483 и 493 во 2-мъ томѣ *Православно-домашн. богословія* митроп. Макарія (3 изд.).

на Востокъ перекрещиваютъ „возсоединяемыхъ иновѣрцевъ“. Допустимъ даже, что это отмѣненіе дѣйствительно состоялось и что на Востокъ перекрещиваютъ „возсоединяемыхъ иновѣрцевъ“ прямо вопреки словамъ *Посланія*, о которомъ идетъ рѣчь. Но развѣ доказывается этимъ разногласіе чисто-догматическаго свойства? Отнюдь нѣтъ. Догматическая сторона дѣла состоитъ въ неповторяемости крещенія, *правильно* однажды совершеннаго. О неповторяемости правильно совершеннаго крещенія ясно говорится и въ XVI членѣ *Посланія*, какъ говорится объ этомъ и теперь во всѣхъ символическихъ книгахъ на Востокъ и вообще въ православной церкви. Тря восточныхъ патріарха, якобы отмѣнившіе постановленіе *Посланія* о перекрещиваніи еретиковъ, не думали, какъ всякому извѣстно, тѣмъ самымъ отмѣнять догматъ о неповторяемости крещенія. Подобныя случаи часто бывали въ церкви. Извѣстно, что св. Кипріанъ весьма энергично настаивалъ на необходимости перекрещивать еретиковъ, но онъ-же былъ самымъ рѣшительнымъ сторонникомъ ученія о неповторяемости крещенія ¹⁾. Даже вселенскіе и помѣстные соборы постановляли перекрещивать нѣкоторыхъ еретиковъ, но въ то же время признавали и своимъ авторитетомъ утверждали ученіе о неповторяемости крещенія. Значитъ, если бы и безусловно правильны были слова А. А. Кирѣева о разногласіи между словами *Посланія* и послѣдующимъ распоряженіемъ трехъ патріарховъ о перекрещиваніи „возсоединяемыхъ иновѣрцевъ“, то разногласіе касалось-бы не догмата, а чего-то другого. Чего-же именно? Несомнѣнно, что оно относилось-бы къ области канонической или дисциплинарной. Вопросы же каноническіе, вопросы церковной дисциплины въ весьма значительномъ своемъ числѣ допускаютъ *различіе* въ ихъ рѣшеніи, смотря по разнымъ условіямъ и обстоятельствамъ. Объ этомъ самъ генералъ Кирѣевъ говоритъ слѣдующее: „если догматическія постановленія соборовъ обязательны и на вѣки ненарушимы, то нельзя сказать того-же про нѣкоторыя другія изъ постановленій тѣхъ же соборовъ“ ²⁾. Мой оппонентъ при этомъ не указываетъ,

¹⁾ Epist. ad Inbatan. 73, п. 4—6.

²⁾ Стран. 567 въ XI кн. *Странника* за 1898 г.

какія постановленія послѣдняго рода имѣеть онъ въ виду, но само собою ясно, что онъ говоритъ о многихъ каноническихъ или дисциплинарныхъ постановленіяхъ. А если бы онъ спеціально остановился на томъ, какъ относятся эти постановленія, къ вопросу о крещеніи еретиковъ, то увидѣлъ бы самъ и указалъ-бы другимъ господствовавшее въ церкви *разнообразіе* въ рѣшеніи упомянутаго вопроса, условливавшееся *разными* условіями и обстоятельствами. Значить, *ничего* не говоритъ противъ авторитетности *догматическаго* ученія *Посланія восточныхъ патріарховъ* указываемый генераломъ Кирѣевымъ фактъ, если бы онъ былъ и безусловно вѣренъ. Между тѣмъ, не вижу достаточныхъ основаній къ признанію вѣрности того, будто указываемые моимъ оппонентомъ патріархи: Константинопольскій, Александрійскій и Іерусалимскій направляли свое распоряженіе и свои дѣйствія *прямо* противъ сказаннаго въ XV членѣ *Посланія* восточныхъ патріарховъ. Въ этомъ членѣ имѣются въ виду какіе-то еретики, получившіе совершенное, т. е. *правильное* крещеніе. Понятно, что *такихъ* еретиковъ перекрещивать не должно. Но упомянутые три патріарха имѣютъ въ виду тѣхъ опредѣленныхъ „иновѣрцевъ“, чье крещеніе, по ихъ взгляду, не представляется, очевидно, вполне правильнымъ. Правильность крещенія предполагаетъ крещеніе во имя Пресвятой Троицы. Коль скоро совершавшими крещеніе *искажено* истинное ученіе о Пресвятой Троицѣ и поколеблено въ самомъ существѣ своемъ, то патріархи могли заподозрить *правильность* такого крещенія на основаніи члена самаго же *Посланія* и сдѣлать распоряженіе о перекрещиваніи крещенныхъ во имя *ложнаго* представленія о Пресвятой Троицѣ. Здѣсь не мѣсто рассуждать о томъ, хорошо или не хорошо поступаютъ на Востокѣ, перекрещивая римско-католиковъ и протестантовъ. Мы констатируемъ лишь то, что указываемое А. А. Кирѣевымъ обстоятельство ни малѣйше не говоритъ о *догматическомъ* антагонизмѣ между *Посланіемъ* и образомъ дѣйствій на Востокѣ по вопросу о перекрещиваніи и слѣдовательно ни сколько не подрываетъ авторитетности *Посланія* въ догматической его сторонѣ.

Мнѣ остается разсмотрѣть, правильно-ли утверждаетъ генералъ Кирѣевъ вслѣдъ за своими заграничными единомышлен-

никамъ, будто наша церковь внесла *существенныя* измѣненія въ тотъ членъ *Посланія восточныхъ патріарховъ*, въ которомъ излагается ученіе о таинствѣ евхаристіи. Эта сторона дѣла требуетъ болѣе обстоятельной рѣчи съ моей стороны.

Въ мартѣ 1897 года въ Англіи возникъ по поводу извѣстнаго сочиненія о. протоіерея Мальцева и одной изъ проповѣдей Кардинала Вогана, споръ между Бирбекомъ и римско-католическимъ епископомъ Бишономъ о томъ, какъ отнеслась наша отечественная церковь къ ученію написаннаго на Востокѣ вѣровложенія по вопросу о Пресуществленіи. Напечатанное Бирбекомъ въ англійскомъ журналѣ перепечатано на страницахъ *Revue internationale de theologie* и сопровождается особымъ примѣчаніемъ отъ редакціи этого старокатолическаго журнала ¹⁾. Сущность сказаннаго Бирбекомъ сводится къ тому, будто наше церковное правительство исправило или видоизмѣнило ученіе *Посланія восточныхъ патріарховъ* о томъ, что дѣлается съ хлѣбомъ и виномъ въ евхаристіи по освященіи ихъ. Въ *Посланіи*, при точномъ переводѣ съ греческаго языка, соотвѣтственное мѣсто читается такъ: „вѣруемъ, что послѣ освященія хлѣба и вина остается уже не сущность (*οὐσία*) хлѣба и вина, но самое тѣло и кровь подъ видомъ и образомъ хлѣба и вина, т. е. подъ акциденціями ихъ“, а въ переводѣ, санкціонированномъ отъ Св. Синода, значится: „вѣруемъ, что по освященіи хлѣба и вина остаются уже не самый хлѣбъ и вино, но самое тѣло и кровь Господни подъ видомъ и образомъ хлѣба и вина“ (членъ XVII-й). Далѣе: тогда какъ послѣдующія слова въ томъ-же членѣ *Посланія* нужно-бы читать съ греческаго подлинника слѣдующимъ образомъ: „тѣло и кровь Господа раздѣляются и раздробляются руками и зубами только въ ихъ акциденціяхъ, *и.и.* въ видахъ хлѣба и вина“, въ синодальномъ-же переводѣ, напротивъ, читаемъ иначе, а именно: тѣло и кровь Господа, хотя раздѣляются и раздробляются, но сіе бываетъ только съ видами хлѣба и вина“ ²⁾. На это обстоятельство обращаетъ мое вниманіе сперва профессоръ Мишо³⁾, а за тѣмъ и генералъ Кирѣевъ, цитующій греческій текстъ

¹⁾ Стран. 610—619 въ XIX книжкѣ.

²⁾ Ibid. Стран. 611—612.

³⁾ Ibid. Стран. 555.

подходящихъ мѣсть *Посланія* и санкціонированный Св. Синодомъ переводъ ихъ ¹⁾). При этомъ, Бирбекъ, профессоръ Мишо и А. А. Кирѣевъ придаютъ самое важное значеніе тому факту, что въ русскомъ переводѣ устранены слова: *сущность*, или субстанція, и *акциденція* и указаніе на раздѣляющія руки и раздробляющіе зубы. Этимъ переводомъ Св. Синодъ, по ихъ мнѣнію, прямо исправилъ или измѣнилъ ученіе *Посланія* и освободилъ его отъ матеріалистически—грубого характера, которымъ оно, будто бы, запечатлѣно. Въ частности Бирбекъ утверждаетъ, что нашъ Св. Синодъ допустилъ указанное измѣненіе съ цѣлю привести ученіе *Посланія* объ евхаристіи въ болѣе полное согласіе съ всегдашнимъ преданіемъ православной церкви ²⁾). Профессоръ-же Мишо ссылается въ своей редакціонной замѣткѣ и на статью англійскаго духовнаго журнала *Anglican Church magazine*, въ которой высказано, будто митрополитъ Филаретъ былъ противъ употребленія слова: „пресуществленіе“. Не оставленъ въ покоѣ профессоромъ Мишо для его цѣли и нашъ свѣтскій богословъ Хомяковъ ³⁾).

Вопреки увѣреніямъ Бирбека, профессора Мишо и генерала Кирѣева не вижу никакихъ основаній думать, будто наше церковное правительство исправило или видоизмѣнило *по существу* сказанное въ *Посланіи восточныхъ патріарховъ* объ евхаристіи. Все дѣло, о которомъ говорятъ указанная лица, сводится къ своеобразной передачѣ означеннаго ученія со стороны *буквы* его. То, что допущено у насъ по отношенію къ упомянутому *посланію*, замѣчается даже въ *переводахъ* свещ. писанія. Каждому извѣстно, какъ различно передаются разныя мѣста его на тѣхъ или иныхъ языкахъ. Сравнивая существующіе у насъ переводы Слова Божія на славянскомъ и на русскомъ языкѣ, всякій знатокъ дѣла найдетъ-же нѣкоторое различіе между ними въ передачѣ однихъ и тѣхъ-же мѣстъ, условливающееся не особенностями лишь языковъ этихъ. Однако же, странно было-бы думать, будто бы тутъ нарочито исправляется или видоизмѣняется текстъ Слова Божія. Съ другой стороны, никто и никогда не утверждалъ, будто *Посланіе*

¹⁾ Стран. 34 во *Втор. отъѣтѣ*.

²⁾ Стран. 617. въ *XIX Вѣсткѣ*.

³⁾ Ibid. Стран. 619.

«*сущности*» патриарховъ неизмѣнно во всей буквѣ своей. Требуется только, чтобы не отбрасывались или не измѣнялись изложенныя въ немъ догматическія мысли и неизбѣжно связанная съ ними богословская терминологія. А это требованіе и выполнено въ русскомъ переводѣ. Если бы дѣло стояло не такъ, т. е., если бы наше церковное правительство дѣйствительно посягнуло въ чужь-нибудь на изложенныя въ *Посланіи* догматическія мысли и на неизбѣжно связанную съ ними богословскую терминологію, въ такомъ случаѣ неизбѣнно возникли-бы важныя недоразумѣнія между нашимъ церковнымъ правительствомъ и восточными патриархами. Но этихъ недоразумѣній не было и нѣтъ. Уже это одно достаточно свидѣтельствуетъ о неправильности словъ Бирбека, профессора Мишо и генерала Кирѣева, будто наше церковное правительство исправило или видоизмѣнило ученіе *Посланія* касательно евхаристіи.

Обращаясь къ вышеуказаннымъ примѣрамъ мнимаго исправленія или видоизмѣненія этого ученія, убѣждаемся въ томъ, что это исправленіе или видоизмѣненіе—чистѣйшая фикція, существующая лишь въ воображеніи ея изобрѣтателей. Въ первомъ примѣрѣ слова греческаго текста: „не сущность хлѣба и вина“ замѣнены въ переводѣ словами: „не самый хлѣбъ и вино“, а слова: „т. е. акциденціями ихъ“ опущены. Но развѣ устранена или измѣнена здѣсь мысль подлинника? Опущенныя слова имѣютъ цѣлю выразить *одно и то же*, но только иными словами, для огромнаго большинства читателей не вразумительными. Вотъ почему, нужно полагать, и въ другомъ мѣстѣ отброшены они. Переводчики при этомъ прямо могли имѣть въ виду сказанное въ грамотѣ Іерусалимскаго патриарха Нектарія о необходимости излагать православное вѣроученіе по возможности языкомъ простымъ, дабы не только ученые люди, но и простые могли понимать его ¹⁾. Къ переводу-же словъ: „не сущность хлѣба и вина“ словами: „не самый хлѣбъ и вино“ могъ подать поводъ или побужденіе *самъ* греческій текстъ, въ которомъ въ *другихъ* мѣстахъ слова: „не сущность хлѣба и вина“ замѣняются иными. Но главное дѣло—въ томъ, что эти

¹⁾ Стран. У въ *Правосл. исповѣданіи каволич. и апостол. церкви восточной* (изданіе 4-е).

слова, какъ видно изъ *Посланія*-же, равносильны употребленнымъ въ русскомъ переводѣ словамъ: „не самый хлѣбъ, не самое вино“. Да и независимо отъ свидѣтельства *Посланія* думать иначе нельзя. Если по освященіи хлѣбъ и вино перестаютъ быть самымъ хлѣбомъ и самымъ виномъ, а сохраняютъ лишь видъ или образъ хлѣба и вина, то, значить, они по существу своему уже не хлѣбъ и вино, но нѣчто совершенно иное. Въ другомъ примѣрѣ опущеніе словъ: „руками и зубами“ тоже ни сколько по существу не измѣняетъ сказаннаго въ подлинникѣ, ибо эти слова *сами собою* предполагаются уже словами: „раздѣляются и раздробляются“, употребленными по отношенію къ евхаристическимъ объектамъ. Это такъ ясно, что остается только изумляться, какимъ образомъ и почему Бирбекъ, Мишо и г. Кирѣевъ усмотрѣли въ русскомъ переводѣ покушеніе на самую мысль подлинника. Что предложенное мною объясненіе дѣла правильно, доказывается слѣдующими *неопровержимыми* фактами.

Въ русскомъ переводѣ *Посланія восточныхъ патріарховъ* встрѣчаемъ, какъ и въ оригиналѣ, ученіе о *пресуществленіи* хлѣба и вина въ тѣло и кровь нашего Господа въ таинствѣ евхаристіи. А это ученіе отнюдь не было-бы допущено, если-бы наше церковное правительство не раздѣляло мысли *Посланія* о томъ, что послѣ освященія хлѣба и вина остается уже *не сущность* ихъ, а *только* видъ или образъ. Опустивъ это изъ виду, Бирбекъ, Мишо и А. А. Кирѣевъ какъ-бы нарочито игнорировали и слѣдующее глубокой важности обстоятельство, безусловно осуждающее ихъ. Гораздо раньше *Посланія восточныхъ патріарховъ* появилось *Православное исповѣданіе* и занимаетъ одно изъ первостепенныхъ мѣстъ въ ряду символическихъ книгъ нашей церкви. Въ этомъ *Исповѣданіи* читаемъ слѣдующее о таинствѣ евхаристіи и въ *русскомъ* переводѣ: „Священникъ, освящая Дары, такъ долженъ мыслить, что *самое существо* хлѣба и *самое существо* вина прелагаются *въ существо* истиннаго тѣла и крови Христовой дѣйствіемъ Святаго Духа, Котораго призываетъ въ сіе время для совершенія сего таинства молитвою и словами: *низпосли Духа Твоего Святаго на ны и на предлежащіе Дары сіи и сотвори убо*

*хлѣбъ сей, честное тѣло Христа Твоею, а еже въ чашѣ сей, честную кровь Христа Твоею, преложивъ Духомъ Твоимъ Святымъ. Послѣ сихъ словъ немедленно бываетъ пресуществленіе: хлѣбъ превѣщается въ истинное тѣло Христово, а вино—въ истинную кровь, и остаются только одни виды ихъ представляющіеся взору. И сіе по Божественному распоряженію. Во-первыхъ, чтобы мы не видѣли очами тѣла Христова, но вѣровали, что это—оно, на основаніи словъ, которыя сказалъ Христосъ: *сіе есть тѣло Мое, сія есть кровь Моя*, то есть, чтобы мы вѣровали болѣе словамъ и смѣлу Его, нежели собственнымъ нашимъ чувствамъ, что доставляетъ намъ блаженство вѣры. Ибо *блаженны не видѣвшіи и вѣровавшіи* (Іоан. XX, 29). Во-вторыхъ, поелику человѣческая природа отвращается отъ аденія неваренаго мяса, а между тѣмъ надобно было, чтобы чрезъ пріятіе плоти и крови Христовой человѣкъ соединялся со Христомъ, то, чтобы гнушающійся такою яствою человѣкъ не отвергнулъ сего соединенія, Богъ по снисхожденію Своему собственную плоть и кровь Свою даетъ вѣрующимъ въ пищу и питіе подъ прикрытіемъ хлѣба и вина“¹⁾). Въ виду этихъ глубоко-знаменательныхъ словъ не представляются-ли до крайности произвольными и странными рѣчи г.г. Барбока, Мишо и Кирѣва, будто-бы наше церковное правительство не буквальнымъ переводомъ тѣхъ мѣстъ *Посланія*, которыя они имѣютъ въ виду, исправляло и видоизмѣняло самое ученіе его объ евхаристіи, желая привести его, яко бы, въ болѣе полное согласіе съ всегдашнимъ преданіемъ вселенской церкви? На этотъ вопросъ можетъ или, точнѣе, долженъ быть данъ *лишь утвердительный* отвѣтъ безпристрастными людьми.*

Что касается той мысли, будто митрополитъ Филаретъ былъ противъ употребленія слова: „пресуществленіе“, то и она несомнѣнно обязана своимъ происхожденіемъ вымыслу-же или недоразумѣнію. Я уже указывалъ, что упомянутый іерархъ нашей церкви даже въ *Катихизисѣ* своемъ признаетъ *Посланіе восточныхъ патріарховъ* выраженіемъ ученія самой православной церкви. Могъ-ли бы онъ такъ смотрѣть на *Посланіе*

¹⁾ Ibid. Стр. 87 и 88.

это, если бы находилъ слово: „пресуществленіе“ несоотвѣтствующимъ исконному ученію ея новшествомъ? Онъ, очевидно, совсѣмъ иначе думалъ объ этомъ словѣ, потому-то употребилъ его въ *катехизисъ* своемъ и сослался касательно пониманія его на *Посланіе-же восточныхъ патріарховъ*¹⁾. Если обратимся къ тому, какъ митрополитъ Филаретъ опредѣляетъ таинство евхаристіи, то и изъ этого опредѣленія увидимъ полное согласіе его съ ученіемъ *Посланія* объ упомянутомъ таинствѣ. Въ *Катехизисѣ* значится: причащеніе есть таинство, въ которомъ вѣрующій, подъ *видомъ* хлѣба и вина, вкушаетъ *самого* тѣла и крови Христовой для вѣчной жизни“²⁾. Эти слова по существу своему тождественны съ словами *Посланія восточныхъ патріарховъ* о таинствѣ евхаристіи.

Напрасно-же профессоръ Мишо, подобно г. Бирбеку, ссылается на Хомякова. Правда, у послѣдняго есть въ сочиненіяхъ слѣдующія слова: „наша церковь не отвергаетъ слова: „пресуществленіе“, но не приписываетъ ему того вещественнаго смысла, который приписанъ ему учителями отпадшихъ церквей“³⁾. Но развѣ слѣдуетъ изъ этихъ словъ, что Хомяковъ—единомышленникъ старо-католиковъ, которые, какъ ниже увидимъ, слишкомъ, по выраженію Хомякова „выпариваютъ“ таинство евхаристіи или слишкомъ одухотворяютъ его? Если бы Хомяковъ былъ живъ и зналъ о старокатолическихъ разсужденіяхъ, сюда относящихся, то, мы увѣрены, онъ первый выступилъ-бы на борьбу съ ними. Въ своихъ сочиненіяхъ Хомяковъ неоднократно повторяетъ ту мысль, что „евхаристія есть *тѣлесное* общеніе христіанина съ его Спасителемъ“⁴⁾. „Не духомъ однимъ, говоритъ онъ, угодно было Христу соединиться съ вѣрующимъ, но и *тѣломъ и кровью*, дабы единеніе было полное и не только духовное, но и *тѣлесное*“⁵⁾. „Объединеніе со Христомъ *тѣлесное*—вотъ смыслъ евхаристіи“⁶⁾, по словамъ Хомякова. „Въ ней, говоритъ онъ, мы вкушаемъ, не кусокъ блага хлѣба и не глотокъ вина, а *самого* тѣла и *самую* кровь Господа нашего Иисуса Христа“⁷⁾. Всѣ эти слова Хомякова представляютъ въ

1) Стран. 65 и 66 по 61-му изданію Катехизиса. 2) Ibid. стран. 62.

3) Стран. 14 во 2 томѣ *сочиненій* 2-го изданія. Здѣсь Хомяковъ виѣтъ въ виду папскихъ богослововъ, разсуждающихъ о мускулахъ, костяхъ, нервахъ и проч. въ евхаристіи.

4) Ibid. стр. 143.

5) Ibid. стр. 15.

6) Ibid. стр. 131.

7) Ibid. стр. 206.

своей сущности не иное что, какъ своеобразное изложеніе воззрѣній и *Посланія восточныхъ патріарховъ* ¹⁾).

Въ послѣднемъ моемъ *Отвѣтъ* А. А. Кирѣеву глава, излагающая ученіе нашихъ символическихъ книгъ по вопросамъ объ отношеніи Духа Святаго къ Сыну Божию и о пресуществленіи въ таинствѣ евхаристіи, заключена слѣдующими словами: „Такъ какъ въ подобнаго рода вопросахъ голосъ церкви *важнѣе всякихъ*,—какъ бы они ни были основательны и правильны,—доводовъ со стороны православныхъ богослововъ въ пользу мысли о томъ, что допускать, въ качествѣ богословскаго мнѣнія, мнѣніе о сынѣ Божіемъ, какъ о *второй причинѣ или сопричинѣ* Духа Святаго, и о ненужности и незаконности термина: „пресуществленіе“ было-бы противорѣчіемъ съ ученіемъ православной церкви, то мы и считаемъ нашъ печатный диспутъ съ А. А. Кирѣевымъ *поконченнымъ въ безусловно-благопріятномъ для истины смыслѣ*“ ²⁾. Въ этихъ словахъ, выражающихъ скромность и вмѣстѣ благоговѣйное отношеніе къ голосу православной церкви, генералъ Кирѣевъ какимъ-то образомъ усмотрѣлъ самоувѣренность съ моей стороны и ради своихъ цѣлей указываетъ на нее другимъ ³⁾. Не смотря на эту инсинуацію, считаю своимъ долгомъ сказать подобное и теперь. Все, что ни говоритъ, напримѣръ, профессоръ Мишо съ своими единомышленниками, во имя яко бы науки, противъ православнаго ученія объ исхожденіи Духа Святаго къ бытію *только* отъ Отца и о *пресуществленіи* въ таинствѣ евхаристіи, не въ состояніи поколебать истинности этого ученія, выраженнаго и въ символическихъ книгахъ нашей церкви. И наоборотъ, что бы ни было сказано мною въ послѣдующихъ двухъ главахъ въ защиту этого ученія, все это ни малѣйше не увеличитъ силы и значенія свидѣтельства ея. Мало того: какъ единичный умъ, могу или не представить всѣхъ потребныхъ доказательствъ въ пользу православнаго ученія, или допустить въ чемъ-нибудь невольную ошибку, но и это *ничего* не можетъ говорить за правоту борющихся противъ православной догмы, а скажетъ *только* о моихъ недостаткахъ, какъ богослова-апологета.

Профессоръ А. Ѡ. Гусевъ.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ Въ чемъ ошибался Хомяковъ, объ этомъ скажу ниже.

²⁾ Стр. 52 и 53.

³⁾ Стр. 35 во *Втор. отвѣтъ*.

Святоотеческое воззрѣніе на значеніе научнаго и философскаго образованія и на отношеніе вѣры къ знанію.

(Окончаніе *).

ГЛАВА II.

Взглядъ на образованіе и отношеніе между вѣрой и знаніемъ западныхъ отцевъ и учителей Церкви IV—V в.в.

Образованіе бл. Иеронима и Августина и видимая двойственность ихъ взгляда на образованіе. Защита этими писателями дозволенности образованія въ христіанствѣ. Взглядъ бл. Иеронима и Августина на научное образованіе, какъ на средство къ занятію философіей, и на философское образованіе, какъ на путь къ постиженію истины. Научное и философское образованіе, какъ приготовительное средство къ познанію христіанской религіи и изученію Св. Писанія, какъ орудіе въ борьбѣ съ врагами христіанства и какъ средство для сообщенія христіанскому ученію стройности и изящества, по взгляду бл. Иеронима и Августина. Ихъ взглядъ на значеніе различныхъ наукъ въ отдѣльности и правила для полезнаго изученія этихъ наукъ. Истинный смыслъ тѣхъ мѣстъ въ твореніяхъ бл. Иеронима и Августина, на которыя нѣкоторые изслѣдователи ссылаются, какъ на доказательство вражды этихъ церковныхъ писателей къ образованію. Ученіе бл. Августина объ отношеніи между вѣрой и разумомъ. Необходимость вѣры для существованія всякаго общества, для христіанскаго знанія и вообще для начала всякаго знанія. Значеніе разума въ области вѣры и границы его здѣсь дѣятельности. Заключеніе ко взгляду бл. Иеронима и Августина на отношеніе между вѣрой и знаніемъ.—Главные выводы изъ всего сочиненія.

Изъ западныхъ отцевъ и учителей Церкви IV—V вв. оставили свой опредѣленный взглядъ на образованіе лишь блж. Иеронимъ и Августинъ. Оба эти учителя Церкви получили въ юности широкое свѣтское образованіе, особенно философское. Въ ихъ время преподаваніе свѣтскихъ наукъ, входившихъ тогда въ составъ образованія, было поставлено совершенно неправильно: такъ, напр., при преподаваніи краснорѣчія обращалось пре-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1898 г., № 22.

нѣмущественное вниманіе лишь на внѣшнюю форму, на эффектное сопоставленіе словъ и мыслей, щегольство изысканными словами и оборотами, на мелочную отдѣлку фразы, игру фигурами и тропами и т. п. ¹⁾ а въ литературѣ и другихъ наукахъ позволялось читать все безъ разбору, безъ критики, дурное на ряду съ хорошимъ. Отъ этого, понятно, неизбежно происходила порча нравовъ учащихся ²⁾. Поэтому-то бл. Иеронимъ и Августинъ, лично на себѣ испытавшіе весь вредъ такой постановки образованія, но все же сознававшіе его пользу, и постарались указать и разъяснить въ своихъ твореніяхъ не только пользу образованія, но и могущій произойти, при его неправильной постановкѣ, вредъ, а также и тѣ мѣры и правила, которыя могутъ содѣйствовать избѣжанію этого вреда. Отъ этого въ ихъ сочиненіяхъ на первый взглядъ замѣчается какая-то двойственность съ сужденіяхъ объ образованіи: то они признаютъ образованіе полезнымъ, то вреднымъ. Эта-то двойственность взгляда рассматриваемыхъ писателей и была причиною того, что нѣкоторые ученые считаютъ ихъ врагами какъ всего языческаго вообще, такъ, въ частности, и свѣтскаго образованія ³⁾. Но эта двойственность сужденій рассматриваемыхъ церковныхъ писателей лишь кажущаяся, не дающая никакого права считать ихъ врагами свѣтскаго образованія. Это со всею ясностію будетъ видно намъ изъ подробнаго обзоренія ихъ сужденій объ образованіи.

Приступая къ этому обзоренію, мы, прежде всего, видимъ, что бл. Иеронимъ и Августинъ, особенно же первый, вызванные къ самозащитѣ нападками своихъ враговъ, усердно старались доказать, что свѣтское образованіе, чтеніе языческихъ писателей совершенно дозволительно христіанину и совмѣстимо

¹⁾ Исповѣдь, кн. III, гл. 3; кн. IV, гл. 2, твор. бл. Августина, ч. I, стр. 49, 68—69 (Кіевъ, 1880 г.); Срав. Письмо къ Маневрію и Александру, творен. бл. Иеронима, т. III, стр. 111, ср. Аполлог. противъ Рафина, кн. I, гл. 30, твор. бл. Иеронима, ч. V, стр. 37.

²⁾ Исповѣдь, кн. I, гл. 13, 16—18, Твор. бл. Август. ч. I, стр. 18—20.

³⁾ Такъ смотрятъ на нихъ, напр., вышеупомянутые аббаты Гауме (Гомъ) и Garnier (Гарнье), а также Карлъ Шмидтъ въ своей „Исторіи Педагогика“ (см. напр., русск. переводъ, т. II, стр. 53 и 60 и др., Москва, 1879 г.), а за нимъ и нашъ русскій педагогъ Модзалевскій въ своемъ „Очеркѣ исторіи воспитанія и обученія“, Спб., 1866 г. (См., напр., стр. 215 и др.).

съ христіанствомъ. Въ подтвержденіе этого они ссылались на само Св. Писаніе Ветхаго и Новаго Заѣта, въ которомъ приводятся иногда мѣста изъ языческихъ писателей. „Кому не извѣстно, пишетъ напр., бл. Иеронимъ, что и у Моисея и въ писаніяхъ пророковъ нѣчто заимствовано изъ книгъ языческихъ, что и Соломонъ предлагалъ вопросы и отвѣчалъ философамъ тирскимъ?.. И апостоль Павелъ, въ посланіи къ Титу, употребилъ стихъ изъ поэтовъ Эпименида... и Менандра... и у Аѳинянь въ Ареопагѣ представляетъ свидѣтельство Арата: „его же и родъ есмь“...¹⁾ О дозволенности же языческаго образованія для христіанъ свидѣлствуютъ, по мнѣнію бл. Иеронима, и безчисленные примѣры церковныхъ писателей, какъ восточныхъ, такъ и западныхъ, которые часто пользуются свидѣтельствами изъ свѣтскихъ писателей и „наполняютъ свои сочиненія такимъ множествомъ философскихъ доктринъ и мнѣній, что не знаешь, чему нужно больше удивляться въ нихъ— свѣтской ли образованности, или знанію Св. Писанія“... „всѣ книги ихъ переполнены свѣдѣніями изъ свѣтскихъ наукъ и философіи“²⁾. На примѣры же пользованія языческими писателями Св. Писанія и отцевъ и учителей церкви указываетъ, какъ на доказательство дозволенности языческихъ наукъ для христіанина, и блаж. Августинъ. „Все сіе лучшее въ ученіи язычниковъ“, говоритъ онъ, „есть драгоценность, злоупотребляемая ими на служеніе демонамъ, которую однако христіанинъ... долженъ исторгать въ нихъ для пользы евангелія... Ибо не поступали ли такъ и многіе изъ добрыхъ и вѣрныхъ сыновъ церкви нашей? Не видимъ ли, какъ обремененный множествомъ золота, сребра и одежды вышелъ изъ Египта сладкоглаголивый учитель и блаженный мученикъ Кипріанъ? Сколько подобныхъ сокровищъ вынесли оттуда Лактанцій, Викторинъ, Опатъ, Иларій? Сколько извлекъ безчисленный сонмъ греческихъ церковныхъ писателей? Прежде же всѣхъ сдѣлалъ такое заимствованіе самъ Моисей, вѣрнѣйшій слуга Божій, о коемъ написано: *наказанъ бысть Моисей осей премудрости египетстѣй*“.³⁾ Такимъ образомъ, примѣръ слова Божія, а также

¹⁾ Письмо къ велик. оратору Рима, твор. бл. Иерон., т. II, стр. 250—251.

²⁾ Ibid. стр. 251—255.

³⁾ Блаженн. Августинъ „Христіанская Наука“, кн. II, гл. 60—61, стр. 154—155, Кіевъ, 1835 г.

священныхъ и церковныхъ писателей—вотъ, по мнѣнію бл. Иеронима и Августина, непререкаемое свидѣтельство того, что образованіе не только вообще, но даже, въ частности, и свѣтское, языческое совершенно допускается и разрѣшается и въ христіанствѣ.

Но разсматриваемые нами писатели не ограничили своей защиты образованія лишь раскрытіемъ приведенной мысли. Убѣжденные въ дозволительности образованія для всякаго человѣка, они вмѣстѣ съ тѣмъ постарались разъяснить и ту пользу, какую можетъ извлечь отъ наукъ каждый. Въ этомъ отношеніи западные писатели указывали на пользу наукъ, такъ сказать, самихъ по себѣ и по отношенію къ христіанской религіи. По ихъ мнѣнію, свѣтское образованіе полезно для всякаго человѣка уже само по себѣ. Вѣдь въ наукахъ, входящихъ въ составъ образованія, есть не мало истинъ. „Науки языческія“, говоритъ бл. Августинъ, „заключаютъ въ себѣ не одни только пустые и суевѣрные вымыслы, предлагаютъ не одно тяжелое бремя бесполезнаго труда..., но содержатъ въ себѣ и благородныя познанія, весьма благопріятныя пользѣ истины, содержатъ и нѣкоторыя правила нравственныя весьма благопотребныя (utilissima), и не малое число истинъ, относящихся къ почитанію единаго Бога“¹⁾. Изученіе наукъ, содержащихъ въ себѣ такія истины, можетъ подѣйствовать на человѣка въ высшей степени благотворно, напр., возбудить и поддержать у него стремленіе къ истинѣ и облегчить ея постиженіе. „Изученіе свободныхъ наукъ“, говоритъ бл. же Августинъ, „дѣлаетъ любителей истины въ стремленіи къ ней болѣе бодрыми, болѣе настойчивыми и болѣе подготовленными, такъ что они и пламеннѣе желаютъ ея, и съ большимъ постоянствомъ ея ищутъ, и, наконецъ, съ болѣею пріятностію прилѣпляются къ ней“²⁾. И въ этомъ отношеніи значеніе научнаго образованія такъ велико, что, не владѣя имъ, никакой человѣкъ не можетъ постигнуть и повѣсть тѣхъ высокихъ предметовъ и разрѣшить тѣхъ важныхъ вопросовъ, о которыхъ говоритъ, напр., высшая изъ

¹⁾ О порядкѣ, кн. I, гл. VIII, стр. 160, твор. бл. Август. ч. 2, Кіевъ, 1880 г., срав. Противъ академикова, II, 3, твор. бл. Август. ч. 2, стр. 35.

²⁾ Христіанск. наука, кн. II, гл. 60, стр. 153—154.

наукъ—философія. „Обо всѣхъ этихъ предметахъ или должно производить изслѣдованіе въ порядкѣ научныхъ занятій, или не производить никакихъ вовсе“¹⁾. Эта мысль съ особенною подробностію раскрывается въ трактатѣ Августина „О порядкѣ“. Укажемъ главныя мысли этого замѣчательнаго трактата. По мнѣнію Августина, отваживающійся безъ предварительной подготовки на рѣшеніе трудныхъ философскихъ проблемъ поступаетъ такъ же нелѣпо, какъ и тотъ учитель, который захотѣлъ бы приступить съ учениками прямо къ чтенію, не познакомивши ихъ предварительно съ буквами²⁾. На самомъ дѣлѣ для успѣшнаго разрѣшенія такихъ вопросовъ нужно своего рода приготовленіе—добродѣтельный образъ жизни и научное образованіе³⁾. Такъ какъ стремленіе къ познанію прирождено самому духу человѣческому, то онъ и не удовлетворяется лишь объясненіями, какія исходятъ отъ какого-либо вѣдущаго авторитета, но хочетъ лично и самостоятельно проникнуть до послѣдняго начала всѣхъ вещей, до Бога. Достигнуть этой цѣли человѣкъ можетъ не иначе, какъ чрезъ изученіе наукъ и искусствъ. Каждое изъ этихъ искусствъ есть, такъ сказать, сокровище, которое духъ находитъ въ себѣ самомъ и вырабатываетъ изъ себя; каждое обозначаетъ дальнѣйшую фазу въ процессѣ развитія разума, стремящагося къ своей конечной цѣли и вмѣстѣ съ тѣмъ ступень, которую разумъ устроитъ самъ себѣ, чтобы достигать этой конечной цѣли, относительно же другъ друга науки и искусства стоятъ во внутренней органической связи, достигая всѣ вмѣстѣ своего послѣдняго естественнаго пункта въ философіи. Значеніе наукъ, составляющихъ общее образованіе, такъ велико, что только тотъ, кто усвоилъ образованіе, доставляемое этими науками, только тотъ, кто прошелъ ихъ областями, овладѣлъ ихъ результатами и умѣетъ направлять послѣдніе на одинъ пунктъ, только этотъ и можетъ заниматься изслѣдованіемъ высшихъ вопросовъ, которые должны быть восприняты не на вѣру только, но и поняты, обдуманы и приняты къ сердцу⁴⁾. Кто пренебрегъ этимъ путемъ, тотъ сохранилъ для себя священную простоту своей вѣры и чистоту

1) О порядкѣ, кн. II, гл. XVII, стр. 218.

2) Ibid. кн. II, гл. 7.

3) Ibid. II, 8.

4) О порядкѣ, кн. II, гл. 9—18.

своей нравственности, но умствовать о Богѣ, мірѣ и себѣ самомъ онъ не долженъ, если не хочетъ на каждомъ шагу спотыкаться и впадать въ роковыя заблужденія ¹⁾).

Считая столь важнымъ для познанія истины и изученія философіи образованіе научное, бл. Иеронимъ и Августинъ съ великимъ уваженіемъ относились и большой пользы ожидали также и отъ образованія философскаго. Особенною любовію къ философіи дышетъ сочиненіе бл. Августина „Противъ академикъ“. Вотъ, напр., съ какимъ увлеченіемъ и восторгомъ отзывался этотъ великій ученый запада о философіи: „Тогда, какъ ни малъ уже былъ озарившій меня свѣтъ, философія явилась мнѣ въ такой красотѣ, что если бы я могъ показать ее, не говорю уже тебѣ, который, и не зная ее, всегда къ ней влекся съ пламеннымъ желаніемъ, но и самому врагу твоему, который не знаю, не болѣе ли приучалъ тебя къ ней, чѣмъ отвлекалъ отъ нея,—то и онъ, отвергнувъ и забывъ и теплыя воды, и увеселительныя загородныя мѣста, и изящныя и блестящія пиры, и домашнихъ пантомимовъ, и все, наконецъ, что сильно влечетъ его къ какимъ бы то ни было удовольствіямъ, полетѣлъ бы на встрѣчу ея прелестямъ съ любовію нѣжною и святою, удивленный, взволнованный желаніемъ, охваченный страстію“ ²⁾. Да и какъ можно не стремиться къ философіи? Вѣдь она—„безопаснѣйшая и пріятнѣйшая гавань“, ³⁾ изъ которой вступаютъ уже „въ страну и на почву блаженной жизни“ ⁴⁾. Пристать къ этой гавани настолько необходимо для ищущаго истину, что, пока онъ этого не сдѣлаетъ, „не увидитъ и самой истины“ ⁵⁾. Что философія учитъ презирать земное и общаетъ показать самого Бога, это бл. Августинъ, по его словамъ, испыталъ на себѣ лично, только въ нѣдрахъ философіи найдя тихое убѣжище отъ тѣхъ жалкихъ и грѣховныхъ увлеченій молодости, воспоминаніе о которыхъ всегда приводило его къ покаяннымъ слезамъ. Вѣдь „это она“, говоритъ блаженный, „теперь питаетъ и грѣетъ меня въ покоѣ, котораго мы такъ сильно желали. Это

¹⁾ Ibid. кн. II, гл. 16.

²⁾ Противъ академикъ, II, 2, твор. бл. Август., ч. II, стр. 33.—

³⁾ Ibid. II, 1, стр. 29.

⁴⁾ О жизни блаженной, гл. 1, твор. бл. Август. т. II, стр. 105.

⁵⁾ Противъ академ., II, гл. 3, стр. 35.

она освободила меня вполне отъ того суевѣрія, въ которое я опрометчиво увлекалъ и тебя вмѣстѣ съ собою. Ибо это она учить, и учить справедливо, не почитать рѣшительно ничего, а презирать все, что только ни зрится очами смертныхъ, чего только ни касается какое-либо чувство. Это она общается показать съ ясностію Бога истиннѣйшаго и таинственнѣйшаго, и вотъ—какъ бы обрисовываетъ уже Его въ свѣтломъ туманѣ¹⁾. По этому-то блаженному я кажется, „что нѣтъ блаженной жизни кромѣ той, которая проводится въ философіи“²⁾. Но тогда, продолжаетъ Августинъ, „берегитесь же прийти къ мысли, что вы въ философіи истины не узнаете“³⁾, или что философствовать запрещаетъ само Св. Писаніе: „божественныя писанія повелѣваютъ избѣгать и осмѣивать не всѣхъ философовъ, а (лишь) философовъ *міра сего*“⁴⁾. Изъ всѣхъ этихъ выдержекъ видно, что бл. Августинъ былъ глубокимъ почитателемъ научнаго и философскаго образованія потому, что въ первомъ видѣлъ единственно вѣрный путь къ полученію образованія философскаго, а послѣднее считалъ прекраснымъ средствомъ къ постиженію истины.

Придавая такое важное значеніе научному и философскому образованію, такъ сказать, самимъ по себѣ и видя въ нихъ средство къ познанію истины человѣкомъ вообще, разсматриваемые нами западные церковныя писатели, естественно, не могли не обратить вниманія и на ту громадную пользу, какую можетъ принести правильно поставленное образованіе и для христіанской религіи, содержащей въ себѣ и преподающей всѣмъ дѣйствительную истину. По отношенію къ христіанской религіи научное и философское образованіе, по мнѣнію бл. Иеронима и Августина, также служить необходимымъ предуготовительнымъ средствомъ. Безъ обладанія образованіемъ нельзя достигнуть ни яснаго знанія о Богѣ и Его свойствахъ, ни вѣрнаго пониманія св. Писанія—этого первоисточника христіанскаго ученія. Поэтому-то бл. Августинъ, видя, что его друзья и ученики—Лиценцій и Тригедій—, ищутъ Бога весьма

1) Противъ академикомъ, I, 1, твор. бл. Август. ч. II, стр. 4.

2) Ibid. II, 2, стр. 32.

3) Ibid. II, гл. 3, стр. 36.

4) О порядкѣ, кн. I, гл. XI, твор. бл. Август., т. II, стр. 169.

усердно и каждый по мѣрѣ своихъ силъ, но не обладаютъ самымъ порядкомъ, подѣ условіемъ котораго возможно достигнуть уразумѣнія неизъяснимаго величія Божія (т. е. не обладаютъ научнымъ образованіемъ), сказали (имъ): если вы такъ сильно любите порядокъ, то не допустимъ себя быть превратными и беспорядочными¹⁾. А что образованіе необходимо, въ частности, и для пониманія Св. Писанія, то объ этомъ мы находимъ въ твореніяхъ разсматриваемыхъ учителей Церкви многочисленные свидѣтельства. „Я коротко написалъ объ этомъ“, говоритъ напр., бл. Иеронимъ въ письмѣ къ Павлипу, „чтобы ты уразумѣлъ, что въ разсужденіи о священныхъ Писаніяхъ нельзя идти безъ предшественника и путеводителя. Умалчиваю о грамматикахъ, риторкахъ, философахъ, геометрахъ, діалектикахъ, музыкантахъ, астрономахъ, астрологахъ и медикахъ, знанія которыхъ весьма полезны для смертныхъ и раздѣляются на три части: на догматы, методъ и практику. Обращаюсь къ менѣе значительнымъ искусствамъ, которыя производятся не столько умомъ, сколько рукою“, и далѣе блаженный, дѣйствительно, и разъясняетъ значеніе даже знанія различныхъ искусствъ и ремеслъ для изученія Св. Писанія²⁾. А бл. Августинъ доказательству значенія различныхъ наукъ для пониманія Св. Писанія посвятилъ даже цѣлую книгу (2-ую) своей „Христіанской науки“³⁾. Признавая, такимъ образомъ, образованіе прекраснымъ предуготовительнымъ средствомъ къ познанію Бога и Св. Писанія, разсматриваемые нами учителя церковные считали вмѣстѣ съ тѣмъ образованіе и незамѣнимымъ вспомогательнымъ средствомъ для защиты самаго христіанскаго ученія, для борьбы съ его врагами ихъ же собственнымъ оружіемъ, а съ другой стороны, видѣли въ немъ средство и для сообщенія христіанскимъ сочиненіямъ и рѣчи большей стройности и изящества. Что образованіе полезно для борьбы со врагами, это, по мнѣнію бл. Иеронима, видно уже изъ примѣра самаго Ап. Павла. Въдь этотъ „вождь христіан-

1) О порядкѣ, кн. II, гл. VII, твор. бл. Август. ч. 2, стр. 196; Ср. его же Христіанск. Наука, кн. II, гл. LX, стр. 154.

2) Твор. бл. Иеронима, т. II, стр. 79—80 и далѣе.

3) Подробное разсмотрѣніе взгляда на значеніе наукъ для Св. Писанія мы сдѣлаемъ далѣе, при обзорѣ взглядовъ западныхъ учителей Церкви на значеніе различныхъ наукъ въ отдѣльности.

скаго воинства и непобѣдимый ораторъ, защищая предъ судомъ дѣло Христа, даже случайную надпись употребляетъ въ доказательство вѣры. У вѣрнаго Давида научился онъ исторгать мечъ изъ рукъ враговъ и голову надменнѣйшаго Голіафа отсѣкать его собственнымъ мечемъ“¹⁾. „Что же удивительнаго“, продолжаетъ далѣе бл. Иеронимъ, „если и я *за прелесть выраженія и красоту членовъ* хочу сдѣлать свѣтскую мудрость изъ рабыни плѣнницы израильтянкою“²⁾. Изъ послѣднихъ словъ видно, что бл. Иеронимъ, считая языческое образованіе орудіемъ для пораженія враговъ христіанства, вмѣстѣ съ тѣмъ цѣнилъ его, (образованіе) и какъ средство къ сообщенію христіанскому ученію стройности и изящества. Значеніе образованія для христіанина во всѣхъ указанныхъ отношеніяхъ представлялось бл. Иерониму и Августину настолько великимъ, что они считали образованіе совершенно необходимымъ какъ для дѣтей вообще, такъ въ частности, и для лицъ, готовящихся къ пастырскому служенію. Поэтому-то бл. Иеронимъ, даже къ томъ самомъ мѣстѣ, въ которомъ онъ съ особенной яркостію изображаетъ худыя стороны образованія, категорически замѣтилъ, что изученіе языческихъ авторовъ „для дѣтей допускается по необходимости“³⁾, а бл. Августинъ, всесторонне обсуждая въ своей „Христіанской Наукѣ“ вопросъ о значеніи различныхъ наукъ для пониманія Св. Писанія, дѣлалъ это, какъ самъ замѣтилъ, собственно для своего клира и лицъ, готовящихся къ пастырству⁴⁾, и этимъ замѣчаніемъ, очевидно, рѣшительно утверждалъ необходимость усвоенія свѣтскаго образованія и лицами, готовящимися къ служенію Церкви.

Развивъ такимъ образомъ свой взглядъ на значеніе научнаго и философскаго образованія для человѣка вообще и христіанина въ частности, разсматриваемые церковные писатели, особенно Августинъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, подобно восточнымъ отцамъ, постарались уяснить себѣ значеніе и каждой, входящей въ составъ образованія, науки въ отдѣльности, а также старались дать наставленія и о томъ, какъ слѣдуетъ изучать различныя науки. Такъ, бл. Августинъ раздѣляетъ всѣ извѣстныя

1) Письмо къ оратору Рима, твор. бл. Иеронима, ч. II, стр. 251.

2) Ibid.

3) Письмо къ Дамасу, твор. бл. Иероним. ч. I, стр. 87.

4) Христіанск. Наука, Вступленіе.

ему языческія науки на 1) изобрѣтенныя самими людьми и 2) принятыя отъ другихъ уже готовыми ¹⁾). Къ первымъ относятся, напр., языки, искусство письма, гаданія, живопись, ваяніе и т. п.; ко вторымъ—исторія, діалектика, краснорѣчіе и т. п. Первые науки произвольны, измѣнчивы и чисто условны. Изъ наукъ этого (1-го разряда) одними совершенно не должно пользоваться, какъ способствующими распространенію суевѣрія и предполагающими нѣкоторое сообщеніе людей съ діаволами: это—идололатрія, магія, гаданія, астрологія и труды физиковъ и математиковъ ²⁾). Другими хотя и можно пользоваться, но и онѣ не всѣ одинаковы по своему значенію, такъ какъ однѣ изъ нихъ, если и не вредны, то все же лишни, другія же—необходимы: къ первымъ принадлежатъ разныя искусства и басни, ко вторымъ—напр., начертанія пмень, различныя языки, знаки сокращенія и т. п. ³⁾). Изъ наукъ не-человѣческаго происхожденія особенно полезны исторія, діалектика и краснорѣчіе. Исторія служитъ иногда такимъ необходимымъ пособіемъ при чтеніи Св. Писанія, безъ котораго можно легко впасть въ ошибку, какъ это, напр., и случилось съ лицами, не знавшими, въ какое консульство родился и пострадалъ Христосъ и только изъ-за этого незнанія утверждавшими, что Онъ пострадалъ на 46-мъ году своей жизни ⁴⁾). Діалектика, съ своей стороны, также „много способствуетъ къ разрѣшенію трудныхъ мѣстъ Писанія“. Но въ этой наукѣ бл. Августинъ совѣтовалъ избѣгать лишнихъ словопреній, могущихъ развить страсть къ жалкой и многовредной софистикѣ, хотя и разрѣшалъ въ видахъ вразумлѣнія заблуждающихся употреблять иногда умозаключенія, вѣрныя лишь по соединенію мыслей, но невѣрныя по самымъ мыслямъ ⁵⁾). Не предосудительны, по мнѣнію Августина, и правила краснорѣчія, но „предосудительно только злоупотребленіе ими“ ⁶⁾). Что касается другихъ наукъ не—человѣческаго происхожденія, напр.—сказанія о мѣстоположеніи странъ, о свойствахъ из-

¹⁾ Храстіанск. Наука, II, XXIX.

⁴⁾ Ibid. II, XLII—XLIV.

²⁾ Ibid. II кн., гл. XXX—XXXVII.

⁵⁾ Ibid. II, XLVIII—LIII.

³⁾ Ibid. II кн., XXXVIII—XL.

⁶⁾ Ibid. II, LIV. Разница между двумя послѣдними науками та, что діалектика образуетъ и развиваетъ преимущественно умъ, краснорѣчіе же—даръ слова и приучаетъ къ картинности изображенія.

вѣстныхъ животныхъ, деревъ, травъ, камней (т. е. географіи и вообще естествознанія), ученія о тѣлахъ небесныхъ“, „науки врачебной, правленія, земледѣлія и науки о числахъ“, то всѣ эти науки много могутъ способствовать къ уразумѣнію нѣкоторыхъ, особенно иносказательныхъ, мѣстъ Св. Писанія, въ которыхъ иносказаніе заимствовано отъ предметовъ этихъ наукъ и искусствъ, но при изученіи и этихъ наукъ нужно всячески уклоняться отъ опасности впасть въ суевѣріе¹⁾. Чтобы избѣжать опасности впасть изъ-за наукъ въ заблужденіе, нужно всегда стараться о томъ, чтобы не увлекаться никакимъ ученіемъ вѣрѣ церкви и не вѣряться ему безвозвратно, „какъ руководству къ достиженію блаженной жизни, напротивъ всегда должно предварительно разсудить о немъ со всѣмъ вниманіемъ и осторожностію. Если въ числѣ наукъ... найдутся нестройныя и разногласныя между собою... и сомнительныя, особенно если въ сіи науки приводить... сообщеніе съ демонами..., то всѣ онѣ должны быть отвергаемы и презираемы“. Даже въ самыхъ надежныхъ и безукоризненныхъ наукахъ, каковы: исторія, наука разсуждать (=діалектика и риторика), исчислять (=арифметика, геометрія, музыка и астрономія) „должно держаться извѣстнаго правила: ничего лишняго!“²⁾ Такъ именно поступали лично какъ бл. Августинъ, строго отличавшій во время своего образованія въ наукахъ „сосуды избранныя и честныя отъ грѣховнаго напитка, какимъ напоили юношей изъ нихъ безразсудныя учителя“³⁾, такъ и бл. Іеронимъ. Послѣдній объясняетъ то, какъ именно христіанинъ долженъ относиться къ наукамъ, чрезъ слѣдующее характернос сравненіе. Въ книгѣ Второзаконія (гл. XXI) сказано, что если бы израильтянинъ захотѣлъ имѣть плѣнную женщину женою, „то долженъ обнажить ее, сръзать ей ногти и остричь волосы, и когда она станетъ чистою, тогда пусть перейдетъ въ объятія побѣдителя... Но и мы обыкновенно также поступаемъ, когда читаемъ философовъ, когда въ наши руки попадаютъ книги свѣтской мудрости: если находимъ въ нихъ что нибудь полезное,—прилагаемъ къ своему ученію; если же что не нужное, объ идолахъ, о любви, о занятіяхъ свѣтскими дѣлами, то мы очищаемъ, обнажаемъ, сръ-

1) Ibid. кн. II, XLV—XLII, LVI.

3) Исповѣдь бл. Август., кн. I, гл. 16.

2) Ibid. кн. II, гл. LVIII.

зывается, будто ногти острымъ желѣзомъ“¹⁾). Съ такою-то осторожностію и разсудительностію долженъ относиться къ языческимъ наукамъ и произведеніямъ христіанинъ, если хочетъ получить для себя отъ этихъ произведеній дѣйствительную и несомнѣнную пользу. Приведенныхъ разсужденій западныхъ учителей, кажется, достаточно для того, чтобы видѣть, что во взглядѣ на вопросъ о значеніи научнаго и философскаго образованія для человѣка вообще и христіанина въ частности эти церковные учителя не расходились съ своими современниками великими восточными отцами IV—V вв. Но, чтобы еще болѣе убѣдиться въ этомъ, разсмотримъ тѣ мѣста изъ твореній западныхъ учителей Церкви, на которыя чаще всего ссылаются враги христіанства, какъ на твердое, будто-бы, доказательство очевидной вражды этихъ учителей къ свѣтскому образованію.

Въ твореніяхъ бл. Іеронима такими мѣстами считаются: а) письмо къ Евстохію, гдѣ Іеронимъ разсказываетъ о томъ, какъ онъ за пристрастіе къ чтенію классическихъ писателей былъ подвергнутъ во свѣ бичеванію отъ самаго Бога и какъ онъ тогда же поклялся не держать у себя болѣе и не читать свѣтскихъ книгъ²⁾; б) письмо къ Дамасу о двухъ синовьяхъ, гдѣ Іеронимъ, разсуждая о неприличіи чтенія языческихъ авторовъ лицами священнаго сана, называетъ эти произведенія „пищею демоновъ“ и отзываясь о нихъ, напр., такъ: всѣ они не дадутъ своимъ тещамъ „ничего, кромѣ пустаго звука и стукотни словъ: тутъ не найдешь удовлетворенія чувству истинны, ни успокоенія чувству справедливости; преданные свѣтской мудрости страдаютъ голодомъ истинны и скудостію добродѣли“. Итакъ, пусть, заключаютъ бл. Іеронимъ, „въ устахъ христіанина не звучать слова: „всемогущій Юпитерь, о Геркулесь мой, о Касторъ“ и имена другихъ болѣе чудовищъ, чѣмъ божествъ“³⁾; и в) наконецъ, всѣ тѣ мѣста, гдѣ, говоря о воспитаніи дѣвочекъ, Іеронимъ категорически запрещаетъ имъ читать языческія произведенія⁴⁾. Но изъ всѣхъ приведенныхъ мѣстъ еще

¹⁾ Письмо къ Дамасу, твор. бл. Іеронима, ч. I, стр. 86 и дал. (Кіевъ, 1879 г.); Сравни. Ею-же Письмо къ Магну, Твор. бл. Іерон., ч. II, стр. 251.

²⁾ Творен. блж. Іеронима, т. I, стр. 131—133. ³⁾ Ibid. стр. 85—87.

⁴⁾ Напр., письмо къ Евстох., т. I, стр. 181; письмо къ Летѣ, твор. Іерон. т. II, стр. 433—448 и др.

нельзя вывести заключенія о нерасположенности бл. Иеронима къ образованію. Во всѣхъ этихъ мѣстахъ Иеронимъ относится неблагоклонно къ чтенію языческихъ произведеній только *нѣкоторыми* лицами, а *не всякимъ* вообще христіаниномъ. Такъ, первое мѣсто говоритъ о бичеваніи Иеронима за любовь къ языческимъ писателямъ. Но вѣдь блаженный видѣлъ сонъ объ этомъ бичеваніи въ то время, когда онъ удался въ Халкидскую пустыню и находился въ особыхъ, исключительныхъ обстоятельствахъ, посвятивъ себя духовнымъ подвигамъ для собственнаго нравственнаго усовершенствованія и для дѣятельности на пользу Церкви; да и наказавъ то онъ былъ не за чтеніе и изученіе произведеній свѣтской литературы, а за чрезмѣрное пристрастіе къ нимъ, за то, что ради ихъ оставлялъ другія, болѣе важныя и необходимыя занятія, на служеніе которымъ онъ нарочито посвятилъ себя въ это время. Но въ такомъ случаѣ этотъ сонъ и свидѣтельствуется не о враждѣ бл. Иеронима къ образованію вообще, безотносительно къ человѣку, получающему образованіе, но лишь о предосудительности, по мнѣнію Иеронима, чтенія языческихъ писателей *самимъ* же Иеронимомъ и только въ тотъ періодъ времени, когда онъ посвятилъ себя наиболѣе важнымъ дѣламъ. Равнымъ образомъ, и въ письмѣ къ Дамасу Иеронимъ негодуется собственно не на чтеніе языческихъ писателей христіаниномъ вообще, но лишь на соблазнительное поведеніе въ этомъ отношеніи лицъ священнаго сана, которые „оставивъ евангеліе и пророковъ, читаютъ комедіи, поютъ любовныя слова буколическихъ стиховъ“ ¹⁾. Поэтому то онъ вслѣдъ же за этимъ запрещеніемъ и негодованіемъ и не стѣсняется рѣшительно утверждать необходимость изученія классическихъ авторовъ дѣтьми ²⁾. Наконецъ, что касается тѣхъ мѣстъ изъ твореній бл. Иеронима, гдѣ онъ, говоря о воспитаніи дѣвочекъ, неодобрительно отзываясь о классическомъ образованіи, то здѣсь Иеронимъ дѣйствительно запрещаетъ давать такое образованіе дѣвочкамъ, опасаясь оскорбить чрезъ него ихъ нравственное чувство. Но отсюда опять-таки еще слишкомъ далеко до утвержденія нерасположенности Иеронима вообще къ образованію, принципіальной вражды этого писателя къ послѣднему.

¹⁾ Твор. бл. Иеронима, т. I, стр. 87.

²⁾ Ibid.

Такимъ образомъ, всѣ тѣ мѣста, на которыя обычно ссылаются, какъ на неоспоримое, будто-бы, свидѣтельство нелюбви бл. Иеронима къ свѣтскому образованію, на самомъ дѣлѣ свидѣтельствуютъ лишь о нападеніяхъ этого писателя на тѣ злоупотребленія въ области этого образованія, какія позволяли себѣ иногда различныя, современныя ему, лица, и о желаніи его предохранить дѣвочекъ отъ могущаго произойти для нихъ вреда отъ языческаго образованія.

Нѣтъ и въ твореніяхъ бл. Августина мѣстъ, изъ которыхъ можно было бы со всею рѣшительностію, твердостію и основательностію сдѣлать выводъ о нерасположенности этого писателя Церкви къ образованію вообще и свѣтскому, въ частности. Правда, нѣкоторые видятъ перасположенность Августина къ образованію въ тѣхъ мѣстахъ его „Исповѣди“, въ которыхъ онъ выражаетъ сожалѣніе о времени, потраченномъ имъ въ дѣтствѣ на изученіе классической литературы ¹⁾. Но изъ тѣхъ самыхъ мѣстъ можно видѣть, что бл. Августинъ порицалъ тамъ собственно не свѣтское образованіе, но лишь злоупотребленіе имъ, не правильную постановку его. Онъ жалуется здѣсь на то, что преподаватели, сосредоточивая вниманіе на внѣшней формѣ литературныхъ произведеній, не обращали должнаго вниманія на ихъ содержаніе и на требованія нравственности и нерѣдко предлагали своимъ ученикамъ для изученія такія сочиненія или отрывки, которые могли имѣть пагубное вліяніе на ихъ впечатлительныя души,—а также жалуется здѣсь и на то, что онъ „этими занятіямъ отдавалъ предпочтеніе въ любви своей предъ тѣми предметами, которые полезнѣе,—вѣрнѣе послѣдніе ненавидѣлъ, а первые любилъ“ ²⁾. Само собою разумѣется, изъ *такихъ* жалобъ человѣку, свободному отъ предвзятыхъ мнѣній, рѣшительно трудно сдѣлать заключеніе къ неблагосклонности бл. Августина къ образованію. Такъ оказываются не имѣющими значенія всѣ возраженія противъ той мысли, что и западные церковные писатели—бл. Иеронимъ и Августинъ, подобно современнымъ имъ свв. восточнымъ великимъ отцамъ церкви, также были ревностными защитниками и поборниками и ни въ

¹⁾ Исповѣдь, кн. I, гл. 13—17, твор. бл. Август. ч. I, Киевъ, 1880 г.

²⁾ Ibid. к. I, гл. 13, стр. 20.

какомъ случаѣ не врагами не только образованія вообще, но даже, въ частности, и свѣтскаго. Теперь намъ остается лишь разсмотрѣть, какъ западные писатели смотрѣли на вѣру и разумъ, признавали ли только одинъ изъ этихъ путей къ познанію истины, или же оба виѣстѣ. Такъ какъ и въ ученія о вѣрѣ и разумѣ бл. Иеронимъ и Августинъ въ общемъ согласны съ восточными отцами, то мы изложимъ только Августиново ученіе объ этомъ предметѣ, да и то кратко.

Необходимость вѣры при познаніи человекомъ истины обусловливается, по мнѣнію бл. Августина, тѣмъ обстоятельствомъ, что большинство людей не способны къ разумному познанію истины, „ибо всякая грѣшная душа подвергается этимъ двумъ наказаніямъ: незнанію и слабости“ (*ignorantia et difficultas*)¹⁾. Большинство людей страдает такой незрѣлостью и немощью, что „если желаютъ постигать истину разумомъ, (то) весьма легко одурачиваются подобіемъ разумныхъ выводовъ и впадаютъ въ такой смутный и вредный образъ мыслей, что отрезвиться и освободиться отъ него не могутъ никогда, или могутъ только самымъ бѣдственнымъ для нихъ путемъ“²⁾. Что же, ужели всѣмъ этимъ лицамъ, не обладающимъ совершенными умственными способностями, отказать въ религіи и спасеніи? Но вѣдь религія есть универсальное откровеніе божественной мудрости для *всѣхъ*, а не *монополія* только *нѣкоторыхъ*, умнѣйшихъ; поэтому, никто изъ жаждущихъ спасенія не долженъ быть ею (религіею) и отвергаемъ³⁾. Вотъ для такихъ-то людей и „полезнѣе всего вѣрить превосходнѣйшему авторитету и соответственно ему вести жизнь“⁴⁾. И это тѣмъ болѣе, что мы очень часто многому вѣримъ и въ обыденныхъ вещахъ, не зная вполнѣ и далеко не понимая всего того, въ чемъ увѣрены⁵⁾. Вѣра въ авторитетъ есть прежде всего принципъ педагогическій. Таковъ ужъ порядокъ природы, что, когда мы чему-нибудь учимся, то разуму всегда предшествуетъ вѣра въ авторитетъ⁶⁾. Всѣ мы начинаемъ съ невѣжества, восходя лишь постепенно къ званію, всѣ мы сначала вѣримъ авторитету наставника,

1) De libero arbitr. lib. III, 18.

2) О количествѣ душъ, гл. VII, твор. бл. Август., ч. 2, стр. 389 (Кіевъ, 1879 г.).

3) De utilitate credendi, с. 10, § 24. 4) О колич. души, гл. VII, стр. 339.

5) De utilit. cred. § 34, 26, 29. 6) De morib. ecclesiae cath. стр. 2, § 3.

чтобы потомъ убѣдиться собственнымъ умомъ въ истинѣ того, чему насъ учать ¹⁾). Авторитетомъ же, довѣріемъ къ старшимъ держится и семья, всякая семейная связь. И вообще, говоритъ Августинъ, „можно привести многое въ доказательство того, что ничто не можетъ удѣлѣть въ человѣческомъ обществѣ, если мы рѣшимся не вѣрить ничему, чѣмъ мы не можемъ овладѣть собственнымъ мышленіемъ“ ²⁾). Но въ такомъ случаѣ, что же удивительнаго, если „и Господь“ какъ Самъ шель путемъ авторитета въ утвержденіи истины, такъ тѣмъ же путемъ авторитета чудесь и большинства ведетъ къ истинѣ и „тѣхъ, кто не способенъ, по причинѣ внутренней нечистоты и неразумія, къ непосредственному пониманію истины“ ³⁾)?

Столь необходимая и оправдываемая примѣромъ Самого Иисуса Христа вѣра, которой желаетъ Августинъ, не есть вѣра слѣпая, ни на чемъ не основанная. Нѣтъ, она, какъ это видно уже и изъ только что приведенныхъ выдержекъ, прочно засвидѣтельствована самими неопровержимыми данными, хотя и не непосредственнаго, а лишь посредственнаго характера—чудесами, пророчествами и пр. Но этого мало. Августинъ не желаетъ ограничиваться при познаніи истины только вѣрой, но желаетъ, чтобы истины вѣры воспринимались и разумомъ. „Мало того“, говоритъ онъ, „что вѣра не должна наносить ущерба разумному познанію. Напротивъ, ты обязанъ заботиться о томъ, чтобы видѣть въ свѣтѣ знанія то, что воспринято чрезъ вѣру: безъ разума мы не можемъ и вѣровать... Вѣра же разумно должна знать основанія, по которымъ вѣруетъ“ ⁴⁾). Правда, говоритъ нашъ апологетъ въ другомъ мѣстѣ, „по отношенію ко времени первенствуетъ авторитетъ, но по отношенію съ существу дѣла—разумъ. Ибо первое предпочитается, когда нужно располагать (т. е. болѣе какъ практическое средство), а другое наиболѣе цѣнится при достиженіи“ (т. е. какъ цѣль) ⁵⁾). Какъ всего лишь промежуточная стадія при переходѣ чловѣка отъ совершеннаго мрака и невѣжества къ совершенному свѣту, вѣра хотя уже не есть совершенный мракъ, но

¹⁾ О порядкѣ, кн. II, гл. IX, твор. бл. Авг. ч. II, стр. 197—199.

²⁾ De utilit. cred. c. 12, § 26.

³⁾ Ibid. §§ 32—34.

⁴⁾ Epist. ad Consent. CXX, п. 3. et caet; см. Правосл. Обзор. 1885 г., т. I, стр. 107.

⁵⁾ О порядкѣ, кн. II, гл. IX, стр. 193.

она также не есть еще и совершенный свѣтъ; она можетъ быть сравнена только съ полусвѣтомъ, съ тѣнью, которая укрѣпляетъ непривычный глазъ, постепенно приготавливая его къ созерцанію свѣта ¹⁾. Высшая цѣль познанія не есть откровеніе только внѣшнее, но—внутреннее, разумное пониманіе истины. Но такъ какъ всѣ мы начинаемъ съ совершеннаго невѣдѣнія, „то для всѣхъ желающихъ учиться великому и сокровенному дверію къ этому служить лишь авторитетъ“ ²⁾; такъ какъ мы впали во временное и „любовію къ нему удерживаемся отъ вѣчнаго: то первое мѣсто принадлежитъ нѣкоторому временному врачевству, завущему ко спасенію людей не знающихъ, а вѣрующихъ,—первое не по природѣ своей и превосходству, а по времени“ ³⁾. Такимъ образомъ, въ дѣлѣ познанія истины божественное дѣйствіе на человѣческой родъ представляетъ изъ себя постепенное врачеваніе. Необходимый въ началѣ познанія авторитетъ требуетъ всего лишь послушанія и вѣры, но чрезъ это же онъ приводитъ человѣка къ разуму, а послѣдній—приводитъ уже къ пониманію и сознанию ⁴⁾. Такъ, на 4-й—еще сравнительно низкой,—ступени душа, по мнѣнію Августина, „повинуется авторитету и запоемъ мудрыхъ, и вѣритъ, что чрезъ нихъ говоритъ ей Богъ“, тогда какъ на 5-й уже „съ нѣкоторою самоувѣренностію устремляется къ Богу, т. е., къ самому созерцанію истины“, а на 6-й и на 7-й достигаетъ уже такого состоянія, „совершеннѣе, лучше и нормальнѣе котораго“ нѣтъ для души, т. е. достигаетъ самаго высшаго созерцательнаго состоянія ⁵⁾. Это разумное сознаніе, въ которомъ истина становится предметомъ непосредственнаго созерцанія, есть высшая ступень блаженства человѣка, ибо какъ же, говоритъ Августинъ, иначе и выразиться „объ этихъ радостяхъ, объ этомъ наслажденіи высочайшимъ и истиннымъ благомъ, о тихомъ мерцаніи свѣта и вѣчности, присущихъ этому видѣнію и созерцанію истины, которое составляетъ седьмую и послѣднюю степень души, да даже и не степень, а нѣкоторое постоянное пребываніе, въ которое восходятъ тѣми степенями?“ ⁶⁾. Такъ какъ блаженство

¹⁾ De morib. Eccles. catholicae, с. 2, § 3.

²⁾ Ibid.

³⁾ Объ истинной религіи, гл. XXIV, твор. Авг. ч. 7 (Кіевъ, 1893 г.), стр. 39.

⁴⁾ Ibid. гл. XXIV, стр. 39.

⁵⁾ О количествѣ души, гл. XXXIII, стр. 409—411. ⁶⁾ Ibid. стр. 411.

состоитъ въ знаніи, то тѣ, кто довольствуется однимъ внѣшнимъ авторитетомъ откровенія, презирая науки или не будучи въ состояніи имъ обучиться, очевидно, не могутъ уже назваться, по крайней мѣрѣ, на землѣ, и блаженными ¹⁾). Изъ послѣдняго мѣста съ перваго раза можно заключить, что Августинъ, предполагаетъ возможность достигнуть уже на землѣ той совершенной мудрости, которая не нуждается въ помощи внѣшняго откровенія. А въ „De utilitate credendi“, различая между мудрыми, которые понимаютъ, т. е. вѣрятъ непосредственно самой истинѣ, и людьми простыми, вѣрящими авторитету ²⁾), Августинъ, какъ будто, считаетъ авторитетъ необходимымъ только для невѣжественной массы, а не для мудрыхъ. Но уже и въ этихъ раннихъ своихъ произведеніяхъ Августинъ, какъ мы видѣли, указываетъ на авторитетъ, только какъ на неизбежную посредствующую стадію, черезъ которую долженъ пройти всякій, кто хочетъ достигнуть мудрости ³⁾). А въ „Retractationes“, гдѣ, на старости лѣтъ, великій апологетъ подвергъ пересмотру и критикѣ свои прежніе труды, исправляя ихъ ошибки, прямо говорится по поводу упомянутаго различенія между простыми и мудрыми, что блаженство совершеннаго знанія и мудрости не дается никому не только въ этой жизни, но даже и умершимъ святымъ—до всеобщаго воскресенія мертвыхъ ⁴⁾). Всецѣло познать истину разумомъ здѣсь на землѣ, по Августину, невозможно. „Никогда не надобно забывать“, говоритъ онъ, „что мы ходимъ здѣсь вѣрою, а не видѣніемъ“ ⁵⁾). Поэтому-то и высокоумѣнные притязанія манихеевъ—познать истину только разумомъ представляются Августину, испытавшему лично безсиліе разума, пустой похвалой, неисполнимыми обѣщаніями ⁶⁾). Хотя, какъ мы видѣли, Августинъ высоко цѣнитъ разумное постиженіе истины и глубоко сознательную вѣру, но, по его мнѣнію, познаніе самой высшей истины, метафизически превосходящей человеческій духъ, познаніе міра умопостигаемаго совершается главнымъ образомъ чрезъ просвѣщеніе и откровеніе, совершается не столько чрезъ уразумѣніе, сколько чрезъ вѣру. „Августинъ далекъ отъ того“, говоритъ Виндельбандъ, „что-бы раз-

¹⁾ О порядкѣ, кн. II, гл. 9, стр. 199.

²⁾ Cap. 11, 25.

³⁾ О порядкѣ, кн. II, гл. 9, стр. 199. ⁴⁾ Retract. lib. c. I, 14, § 2.

⁵⁾ Христ. Наука, кн. I, гл. XLI, стр. 62. ⁶⁾ Contra epist. fund. c. 4, § 5.

сма­тривать интуитивное познание умопостигаемых истинъ какъ самостоятельное порождение духа изъ собственной природы; онъ даже не можетъ приписывать ему такую же свободу вниманія или направленія сознанія, какую имѣетъ эмпирическое усмотрѣніе вѣшняго и внутренняго воспріятія; но онъ долженъ смотрѣть на просвѣщеніе индивидуальнаго сознанія посредствомъ божественной истины преимущественно, какъ на актъ благодати, при которомъ это сознаніе пребываетъ всего только ожидающимъ и принимающимъ¹⁾. Поэтому-то Августинъ и хотѣлъ, чтобы люди при усиліяхъ познать истину почаще обращались къ Богу съ молитвою о помощи, о просвѣтлѣніи разума, чтобы они, надѣясь на благодатную помощь, не отчаявались въ борьбѣ съ міромъ и плотію²⁾. „Ибо ты возжигашь свѣтильникъ мой, Господи“, восторженно взываетъ Августинъ. „Ты, Боже мой, просвѣщаешь тьму мою: и отъ полноты Твоей всѣ мы приняли и благодать на благодать. И Ты—Свѣтъ истинный, который просвѣщаешь всякаго человѣка, приходящаго въ міръ, у Котораго нѣтъ измѣненія и ни тѣни пере­мѣны“³⁾.

Изъ сказаннаго видно, что бл. Августинъ путемъ познания истины считалъ вѣру и разумъ. Вѣра, необходимая, по его мнѣнію, для самаго начала знанія тѣхъ или другихъ истинъ, должна не препятствовать разуму, по возможности, уяснять эти истины его доводами. Разумъ же, уясняя различные пункты ученія, первоначально воспринятаго вѣрою, долженъ сознавать свое безсиліе при постиженіи сверхчувственныхъ предметовъ и не претендовать на самостоятельное рѣшеніе тѣхъ вопросовъ, которые ему не по силамъ, а подчиняться здѣсь руководству откровенія, уступать свое мѣсто снова вѣрѣ. Такого должно быть истинное отношеніе между вѣрой и разумомъ, по взгляду бл. Августина. Нужно ли я говорить, какъ этотъ взглядъ Августина на отношеніе между вѣрой и разумомъ близокъ въ принципѣ, почти тождественъ со взглядомъ на сей предметъ восточныхъ отцевъ IV—V вв.? Такъ одинаково смотрѣли на образованіе и отношеніе между вѣрой и знаніемъ

1) Виппельбаудъ, исторія древней философіи, переводъ подъ редакц. А. Венденскаго, Спб. 1893 г., прилож. I, стр. 344—345.

2) De utilit. credendi, с. 8, § 20; Иснов. 1, 2, стр. 2—3.

3) Исповѣдь, кн. IV, гл. 15, стр. 91.

восточные и западные отцы и учителя Церкви IV—V вв.; такъ согласно рѣшили они въ концѣ концовъ этотъ, мучившій ученыхъ еще языческаго міра, а также и христіанъ первыхъ вѣковъ, важный вопросъ.

Такъ какъ тѣ восточные и западные отцы и учителя Церкви IV—V вв., взглядъ которыхъ на образованіе и отношеніе между вѣрою и разумомъ мы только что разсмотрѣли, по всей справедливости могутъ назваться вождями всего христіанскаго общества, всего христіанскаго міра, за которыми слѣдовали вообще, а въ частности, и въ рѣшеніи нашего вопроса и всѣ другіе, болѣе значительные, восточные и западные отцы, учителя и писатели Церкви христіанской (напр. изъ восточныхъ: Евсевій, Феодоритъ Киррскій, Кириллъ Александрійскій, историкъ Сократъ, св. Іоаннъ Домаскинъ и др., изъ западныхъ— св. Павлинъ Нолаванскій, Сидоній Аполлинарій, Клавдіанъ Мамертъ, Феликсъ Эннодій, Боэцій, Кассіодоръ и др.); то паче нѣтъ нужды излагать дальнѣйшую исторію отношеній къ образованію отцевъ и учителей Церкви. Голосъ разсмотрѣнныхъ нами восточныхъ и западныхъ отцевъ и учителей Церкви въ защиту образованія вообще и классическаго, въ частности, былъ настолько великъ и достаточенъ, что классическое образованіе оставалось господствующею системою образованія даже въ средніе вѣка, — эту мрачнѣйшую эпоху въ исторіи западной Европы, въ послѣдующіе же вѣка оно легло къ основу научнаго образованія у всѣхъ христіанскихъ народовъ, лишь изрѣдка возбуждая противъ себя въ умахъ нѣкоторыхъ изслѣдователей и мыслителей различныя недоумѣнія и возраженія... Въ заключеніе считаемъ своею обязанностію изложить вкратцѣ тѣ основные тезисы и выводы, къ которымъ привело насъ изслѣдованіе вопроса о значеніи образованія и отношеніи между вѣрой и знаніемъ, по взгляду апологетовъ, отцевъ и учителей Церкви II—V вв.

Вопросъ о значеніи научнаго и философскаго образованія появился въ христіанской церкви еще въ I-мъ вѣкѣ по Рож. Хр. Причинами, вызвавшими его, были: естественное стремленіе чловѣка къ знанію, любовь къ языческому образованію христіанъ, получившихъ научное образованіе еще до обращенія въ христіанство, большая зависимость отъ обладанія обра-

зованіемъ успѣха въ борьбѣ съ врагами христіанства и одностороннее неправильное рѣшеніе вопроса о значеніи знанія различными религіозно-философскими направленіями. Появившись вслѣдствіе этихъ причинъ, вопросъ о значеніи образованія и отношеніи между вѣрой и разумомъ не скоро былъ рѣшенъ отцами церкви согласно, одинаково и всесторонне. По крайней мѣрѣ во II—III вв. мы замѣчаемъ въ его рѣшеніи два направленія—положительное и отрицательное. Положительное рѣшеніе высказывается преимущественно восточными апологетами, которыхъ побуждали къ этому ихъ природная склонность къ научному, отвлеченному мышленію, замѣчаемая ими болѣе, чѣмъ кѣмъ-либо другимъ, польза философіи въ борьбѣ съ язычествомъ, и надежда скорѣе побѣдить язычество чрезъ его сближенія съ христіанствомъ, чѣмъ чрезъ ихъ раздѣненіе и раздѣленіе. Отрицательное или, точнѣе, полуотрицательное рѣшеніе вопроса о значеніи образованія принадлежитъ преимущественно апологетамъ и учителямъ церкви западнымъ, которыхъ къ отрицанію значенія образованія, особенно въ христіанствѣ, вызывали—ихъ природная нелюбовь къ отвлеченному мышленію, чувствуемая ими болѣе, чѣмъ кѣмъ—либо другимъ, притѣсненія отъ язычниковъ, особенно образованныхъ, личное разочарованіе въ наукѣ и совращеніе нѣкоторыхъ изъ за философіи въ ересь. Въ частности, положительное рѣшеніе вопроса о значеніи образованія и отношеніи между вѣрой и знаніемъ раскрывалось и уяснялось постепенно. Такъ, первые апологеты: св. Іустинъ Мученикъ, Аѳинагоръ и св. Теофилъ Антіохійскій, доказывая мысль о совмѣстности и дозволительности образованія (особенно философіи) въ христіанствѣ, указывали на нѣкоторое сходство содержанія образованія съ содержаніемъ христіанскаго ученія, (хотя не забывали и ихъ различія), объясняли это сходство свойствами человѣческаго ума, какъ созданія Божія, воздѣйствіемъ на человѣческіе умы Божественнаго Промысла и заимствованіемъ истины язычниками изъ Св. Писанія Ветхаго Завѣта. Нѣкоторые же (св. Іустинъ и особенно впослѣдствіи Климентъ) смотрѣли на философію, даже какъ на средство, избранное Промысломъ для приготовленія язычниковъ къ христіанству; само христіанство, думали они, явилось не для того, чтобы уничтожить языче-

скую философію, но чтобы очистить и развить естественное значеніе. Держась такого высокаго взгляда на языческое образование, такъ сказать, съ точки зрѣнія его общечеловѣческаго значенія, указанные восточные апологеты вмѣстѣ съ тѣмъ видѣли въ немъ, какъ показываетъ характеръ ихъ твореній, и прекрасное средство къ разоблаченію и опроверженію ученыхъ нападеній на христіанство со стороны его враговъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ—къ наиболѣе точному раскрытію и утверженію и самаго христіанскаго ученія, хотя еще и не высказали въ своихъ твореніяхъ этого послѣдняго значенія образования теоретически. Слѣдовавшіе за первыми восточными апологетами II в. знаменитые апологеты III в.—Климентъ и Оригенъ, развивъ со всею подробностію еще до нихъ высказанныя мысли о совмѣстимости образования съ христіанствомъ, ихъ сходствѣ и различіи, и о философіи, какъ руководительницѣ ко Христу, вмѣстѣ съ тѣмъ подвергли самому всестороннему разсмотрѣнію и вопросъ о значеніи образования для христіанина и отношеніи между вѣрой и знаніемъ. Значеніе образования для христіанина они видѣли въ томъ, что оно способствуетъ развитію и изощренію ума, необходимому для рѣшенія высшихъ богословскихъ вопросовъ, служить средствомъ къ лучшему пониманію Св. Писанія, орудіемъ для борьбы съ язычествомъ и для защиты христіанства и даже средствомъ къ усовершенствованію нравственной жизни человѣка. Наконецъ, что касается вопроса объ отношеніи между вѣрой и знаніемъ, то оба великіе апологеты III в. усердно защищали необходимость и разумность вѣры, какъ органа познанія истины, и видѣли въ ней источникъ начала и критерій всякаго знанія. Но, къ сожалѣнію, разсуждая объ участіи разума въ области вѣры, они простерли это участіе далѣе должнаго, признавъ знаніе конечною цѣлію самой вѣры, а разумъ—даже руководителемъ вѣры на высшей ступени гнозиса. Слѣдствіемъ такого превознесенія разума надъ вѣрой были различныя недостатки какъ въ ученіи Климента и Оригена о вѣрѣ и знаніи, (таковы, напр., недостатки: дѣленіе христіанъ на совершенныхъ и несовершенныхъ, а христіанскаго ученія на эсотерическое и экзотерическое, а также аллегоризмъ въ толкованіи Св. Писанія и т. п.), такъ и въ самой ихъ системѣ христіанскаго вѣро-и-правоученія. Отрицательнаго взгля-

да на значеніе образованія держались западные апологеты св. Иринея и Тертуллианъ и восточные писатели Таціанъ и Ермій. Изъ нихъ первые два еще признавали и въ языческихъ произведеніяхъ долю истины, Таціанъ же и Ермій, кажется, не видѣли въ нихъ совершенно ничего хорошаго, заслуживающаго вниманія и считали языческую науку, поэзію и литературу сплошнымъ заблужденіемъ, внушеннымъ людямъ діаволомъ. Но и св. Иринея, и особенно Тертуллианъ, признавая самую незначительную частину истины въ языческихъ произведеніяхъ и объясняя ея присутствіе здѣсь не сродствомъ человѣческаго духа съ божественнымъ, а лишь неумѣлымъ заимствованіемъ изъ Св. Писанія, главное свое вниманіе сосредоточивали не на указаніи этихъ частицъ истины, а на указаніи ошибокъ и недостатковъ языческихъ произведеній. Считая эти, исполненныя лжи, произведенія, особенно философію, преимущественно внушеніемъ злыхъ духовъ и главнѣйшимъ виновникомъ ересей, св. Иринея и Тертуллианъ признавали изученіе этихъ произведеній христіаниномъ, въ видахъ избѣжанія опасности впасть въ ересь, нежелательнымъ, неимѣющимъ для христіанина, которому сообщена *вся* истина, никакого, — не только матеріальнаго, но даже и формальнаго, — значенія. Но, съ другой стороны, понимая, какъ много пользы могло привести образованіе христіанину въ тогдашнее время борьбы христіанства со всевозможными врагами, св. Иринея и даже Тертуллианъ, вопрека этому принципиальному своему отрицанію языческаго образованія, все же разрѣшили и христіанамъ получать образованіе въ тогдашнихъ языческихъ школахъ. Что касается вопроса объ отношеніи между вѣрой и знаніемъ, то, по мнѣнію свв. Иринея и Ипполита, вѣра есть единственная сила, приводящая человѣка къ Богу, есть источникъ начало и всегдашній критерій всякаго знанія, разумъ же, хотя и принимаетъ формальное участіе въ уясненіи и раскрытіи различныхъ истинъ вѣры, но въ этой своей работѣ онъ долженъ дѣйствовать непремѣнно въ духѣ церковнаго правосмысла. Подобно св. Иринею, и Тертуллианъ считаетъ вѣру центральной силой въ религіозной дѣятельности человѣка, видитъ въ ней (вѣрѣ) необходимое условіе и всегдашнюю норму всякаго знанія, вооружается противъ вѣры слѣпой и неразумной, но все таки отводитъ разуму очень небольшую роль въ области вѣры

и требуетъ полного подчиненія его вѣрѣ при познаніи истинъ сверхъчужденныхъ и богооткровенныхъ. Такъ разошлись къ концу III в. восточные и западные отцы и учителя Церкви въ своихъ взглядахъ на образованіе и отношеніе между вѣрой и знаніемъ. Въ IV—V вв., справедливо считающихся золотымъ вѣкомъ христіанской литературы, какъ великіе восточные отцы, такъ и великіе западные учителя Церкви выражаютъ въ общемъ одинаковое, и именно, положительное рѣшеніе нашего вопроса. И тѣ, и другіе усердно защищаютъ дозволенность образованія въ христіанствѣ, видятъ въ немъ (образованіи), даже помимо его пользы для богословскаго знанія, высшее благо и украшеніе всякаго, обладающаго имъ, челоуѣка и стремятся получить его какъ сами, такъ дать возможность получить его и другимъ. Выясняя значеніе образованія для челоуѣка вообще и христіанина въ частности, восточные и западные отцы и учителя IV—V вв. пишутъ съ этою цѣлю цѣлыя трактаты, въ которыхъ смотрятъ на научное образованіе, какъ на предварительное средство къ занятію философіей, а на философское образованіе, какъ на путь къ постиженію истины, на то же и другое образованіе вмѣстѣ, какъ на приготовительную ступень къ познанію христіанской религіи и изученію Св. Писанія, какъ на орудіе въ борьбѣ съ врагами христіанства и какъ на средство къ сообщенію самому христіанскому ученію изящества и стройности. Придавая такое важное значеніе научному и философскому образованію вообще, эти отцы и учителя церкви вмѣстѣ съ тѣмъ стараются выяснитъ значеніе различныхъ наукъ въ отдѣльности, а также указать и тѣ правила, какими слѣдуетъ руководиться при изученіи различныхъ наукъ для полученія отъ нихъ дѣйствительной пользы. Рѣшая вопросъ объ отношеніи между вѣрой и знаніемъ, отцы IV—V вв. строго разграничиваютъ ихъ значеніе въ дѣлѣ познанія истины: съ одной стороны, они считаютъ вѣру началомъ, основаніемъ и всегдашнимъ критеріемъ знанія, но, съ другой, желая непрерывнаго прогресса богословскаго знанія (въ смыслѣ выясненія и доказыванія богооткровеннаго ученія), они предоставляютъ свободу и самостоятельную дѣятельность по отношенію къ формальной сторонѣ христіанской догмы и разуму. Послѣдній (разумъ), по ихъ мнѣнію, пользуясь различными отраслями знанія и фило-

софіей, глубже входитъ въ пониманіе богооткровенныхъ истинъ, отчетливѣе постигаетъ внутреннюю связь между ними, находитъ возможно твердыя доказательства ихъ и построяетъ изъ нихъ цѣльное мировоззрѣніе, удовлетворяющее систематическому и научно-философскому мышленію. Но, не будучи истиннымъ началомъ по отношенію къ религіозному вѣдѣнію, разумъ и въ дѣлѣ научно-философскаго выясненія и доказыванія догматовъ долженъ дѣйствовать въ духѣ строго-церковнаго правосмыслія, ни на шагъ не удаляясь отъ него. Разсуждая такимъ образомъ о необходимости сознательной и обоснованной вѣры для христіанина и пользованія съ этою цѣлію всѣми научно-философскими средствами, какія могутъ быть возможны въ данное время, великіе отцы и учителя IV—V вв. оставили намъ въ своихъ бессмертныхъ твореніяхъ и замѣчательные образцы гармоническаго единенія между богооткровеннымъ ученіемъ и самой высокой и многообъемлющей научно-философской мыслью. Читая эти бессмертныя творенія, невольно поражаешься и стремленіемъ отцевъ освѣтить для себя самыя таинственныя предметы вѣры и ихъ поразительно обширными познаніями во всѣхъ современныхъ имъ отрасляхъ знанія и непоколебимой вѣрностію богооткровенному ученію. Послѣ всѣхъ этихъ разсужденій намъ кажется совершенно справедливымъ такъ кратко формулировать тотъ конечный выводъ, на которомъ остановились свв. отцы и учителя церкви въ своемъ взглядѣ на значеніе научнаго и философскаго образованія: это образованіе признано ими совмѣстнымъ съ христіанствомъ своею общечеловѣческой стороною и даже необходимымъ для высшаго спеціально христіанскаго образованія; оно мыслится самостоятельнымъ въ области естественнаго и раціональнаго, но подчиняется божественному откровенію въ области знаній, превышающихъ естественныя силы человѣческаго ума. Такъ согласно и въ положительномъ смыслѣ былъ рѣшенъ наконецъ въ IV—V вв. вопросъ о великомъ значеніи образованія и тѣсномъ взаимоотношеніи между вѣрой и знаніемъ, откровеніемъ и разумомъ, великими вселенскими святителями и учителями восточными и западными.

П. Смирновъ.

Отношеніе Главноуправляющаго собственною Его Императорскаго Величества канцеляріемъ по учрежденіямъ Императрицы Маріи отъ 30 іюня 1898 г. за № 13981 на имя Высокопреосвященнаго Амвросія, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго.

Ваше Высокопреосвященство,

Милостивый Архипастырь!

При Николаевскомъ училищѣ для дочерей нижнихъ чиновъ Черноморскаго флота, находящемся въ числѣ учрежденій Вѣдомства ИМПЕРАТРИЦЫ МАРИИ, существуетъ особая школа шелководства, при коей устроена образцовая черводня, снабженная всѣми необходимыми приспособленіями для вывода шелковичныхъ червей, выдѣлки шелка и производства изъ него разнаго рода издѣлій.

Шелководное дѣло при названномъ училищѣ поставлено въ такое высокое положеніе, что обратило на себя вниманіе не только отдѣльныхъ специалистовъ—шелководовъ, но и высшихъ Правительственныхъ учрежденій, какъ напримѣръ Министерствъ Финансовъ и Земледѣлія и Государственныхъ Имуществъ.

За свои издѣлія изъ шелка училище удостоивалось благодарности Августѣйшихъ Особъ, а за работы, экспонированныя имъ на бывшихъ въ 1895 и 1896 г. въ г.г. Николаевѣ, Москвѣ и Нижнемъ-Новгородѣ техническо-ремесленныхъ, сельско-хозяйственной и всероссійской выставкахъ, училищу были присуждены двѣ серебряныя и золотыя медали и дипломъ II разряда.

Развитіе въ училищѣ шелководства дало заведенію возможность въ настоящее время принимать отъ Морскаго Мини-

стерства заказы на различные необходимыя для него издѣлія изъ чистой шелковой ткани и при томъ по цѣнѣ, не выше той, по которой поставлялись ранѣе шелковыя издѣлія фабричнаго производства не столь высокаго достоинства.

Желая привлечь къ развитію шелководства при училищѣ и другія вѣдомства и принимая во вниманіе, что, предоставленіемъ означенному училищу постоянныхъ заказовъ отъ Правительственныхъ учрежденій, дѣятельность этого заведенія по шелководству достигнетъ вполнѣ обеспеченнаго положенія, необходимаго не только въ интересахъ самого учебнаго заведенія, но и для развитія на югѣ Россіи шелководства,—имѣю честь покорнѣйше просить Ваше Высокопреосвященство не отказать въ возможномъ содѣйствіи къ предоставленію названному училищу со стороны православныхъ церквей ввѣренной Вамъ епархіи заказовъ на различнаго рода шелковыя издѣлія, необходимыя для церквей, и о сдѣланныхъ Вами по сему предмету распоряженіяхъ почтить меня увѣдомленіемъ.

Испрашивая для себя архипастырскія молитвы Ваши, имѣю честь быть Вашего Высокопреосвященства

всепокорнѣйшій слуга Графъ Протасовъ-Бахметевъ.

На семъ отношеніи послѣдовала резолюція Его Высокопреосвященства таковая: „напечатать въ журналѣ предѣ „Листкомъ“ къ свѣдѣнію духовенства Харьковской епархіи и епархіальныхъ церковно-приходскихъ школъ“.

Педагогическіе курсы для учителей второклассныхъ церковно-приходскихъ школъ въ 1898 году въ г. Харьковѣ.

Опытъ устройства прошлогоднихъ церковно-учительскихъ курсовъ въ г. Харьковѣ для учителей второклассныхъ школъ въ живой дѣйствительности доказалъ, насколько громадно педагогическое значеніе ихъ и какой опасный шагъ въ своемъ развитіи могли бы сдѣлать юныя второклассныя школы безъ учителей, не получившихъ надлежащей подготовки примѣнительно къ ихъ требованіямъ и задачамъ. Достаточно указать на однихъ Харьковскихъ курсистовъ-учителей, съ коими мы имѣли возможность лично ознакомиться при обзорѣннн школъ, чтобы судить, насколько они увѣренно дѣйствуютъ въ своей учительской дѣятельности, какъ ясно видна въ нихъ опредѣленность и устойчивость въ пріемахъ преподаванія и какъ легко овладѣваютъ они обширнымъ матеріаломъ, предлагаемымъ „Примѣрной программой“. И прочіе учителя, коимъ не нашлось мѣста во второклассныхъ школахъ, съ неменьшимъ успѣхомъ работаютъ въ двухклассныхъ и одноклассныхъ церковныхъ школахъ. У всѣхъ у нихъ замѣтны особенная энергія и любовь къ школьному дѣлу, сознаніе учительскаго достоинства и вмѣстѣ съ тѣмъ желаніе доказать, что бывшіе курсисты вполнѣ оправдываютъ возлагаемыя на нихъ надежды. Даже такія занятія, какъ переплетное ремесло и чтеніе по садоводству, нашли себѣ примѣненіе на практикѣ въ нѣкоторыхъ школахъ. Такъ, учитель Больше-Писаревской второклассной школы не только самъ занимался переплетомъ книгъ изъ школьной бібліотеки, но тому же научилъ и всѣхъ учениковъ этой школы. Учитель Бѣлолуцкой

одноклассной церковно-приходской школы на подцерковной землѣ насадилъ довольно обширный садикъ, согласно указаніямъ лектора по садоводству. Мы не станемъ перечислять этихъ фактовъ; несомнѣнно, что энергія прошлогоднихъ курсистовъ нашла себѣ обширное примѣненіе повсюду и въ другихъ епархіяхъ. За это говорить уже та крѣпкая связь, которая установилась между ними и лекторами и которая продолжалась въ теченіе круглаго года. Въ перепискѣ съ лекторами Н. Страховымъ, И. Кудревичемъ, и Н. Ковинымъ находились многіе учителя разныхъ епархій по различнымъ вопросамъ, касающимся постановки учебнаго дѣла во второклассныхъ школахъ. Въмѣстѣ съ тѣмъ усилившееся требованіе на книги „Гигіена“ Скворцова и „Методика грамоты“ Н. Страхова, представляющія собою краткое изложеніе читанныхъ на курсахъ лекцій по русскому языку и гигиенѣ, говоритъ, что интересъ къ этимъ предметамъ, возбужденный чтеніями лекторовъ, требуетъ удовлетворенія среди учителей.

Къ сожалѣнію, негласная дѣятельность скромныхъ труженниковъ мало находитъ себѣ огласки въ печати, а между тѣмъ указанія опыта учителей второклассныхъ школъ, слушавшихъ курсы, были бы весьма цѣнны въ рѣшеніи многихъ вопросовъ, касающихся постановки учебно-воспитательной стороны въ этихъ школахъ. Въ синодальномъ журналѣ „Народное Образование“ уже начинаютъ появляться иногда бѣглыя замѣтки учителей, бывшихъ на Харьковскихъ курсахъ, производящія весьма симпатичное впечатлѣніе на читателей. Въ заключеніе нельзя не указать и на то, какъ смотритъ „Народное Образование“ на значеніе учительскихъ курсовъ. Въ майской книжкѣ этого журнала за текущій годъ на страницѣ 110 читаемъ: „Отмѣченные нами недостатки не могутъ заслонить собою ту огромную пользу, какую принесли эти курсы. Масса усвоенныхъ слушателями новыхъ свѣдѣній, въ значительной части все же полезныхъ и необходимыхъ въ ихъ педагогической дѣятельности, выясненіе задачъ второклассной школы и критическое изученіе программъ этой школы, ознакомленіе съ усовершенствованными приѣмами и способами обученія въ начальной школѣ, для малоопытныхъ учителей

и для кандидатов на должности учителей крайне необходимо; наконецъ, сближеніе учителей между собою и съ руководителями курсовъ на почвѣ одинаково всѣмъ близкихъ интересовъ народной школы,—все это результаты огромнаго значенія, которые достигнуты прошлогодними курсами и которые никакимъ инымъ путемъ не могли бы быть достигнуты. Сами учителя, прослушавшіе эти курсы, единогласно свидѣтельствовали объ огромной пользѣ, которую отъ этого получили, и столь же единогласно выражали пожеланіе, чтобы такіе курсы устраивались и на будущее время“.

Въ виду такихъ выдающихся результатовъ учительскихъ курсовъ Училищный Совѣтъ при Святѣйшемъ Синодѣ и въ текущемъ году организовалъ таковыя курсы въ пяти городахъ Россійской Имперіи: Петербургѣ, Москвѣ, Киевѣ, Харьковѣ и Казани. Эти университетскіе города, какъ представляющіе наиболѣе удобствъ въ пріисканіи помѣщенія и опытныхъ преподавателей и на будущее время признаны центральными пунктами для устройства окружныхъ курсовъ.

Харьковскіе учительскіе курсы нашли себѣ помѣщеніе въ зданіи Духовной Семинаріи. Со стороны удобствъ въ гигиеническомъ и учебномъ отношеніи помѣщеніе курсистовъ можно назвать превосходнымъ. Занимая возвышенное положеніе, за городомъ, Семинарія въ лѣтнее время представляетъ изъ себя вполнѣ дачное мѣсто; окруженная паркомъ и садомъ, полемъ и лѣсами, ова представляла для курсистовъ всѣ лучшія условія для отдыха, вечернихъ прогулокъ и внѣклассныхъ занятій. Кромѣ того, курсистамъ ректоромъ семинаріи были предложены купанья въ семинарской банѣ, холодныя во всякое время, а горячія еженедѣльно.

Внутреннія помѣщенія новаго зданія семинарскаго корпуса, отведенныя въ распоряженіе курсистовъ, также были во всѣхъ отношеніяхъ удобны. Обширный актовъ залъ въ два свѣта при открытыхъ окнахъ, выходящихъ въ паркъ, всегда былъ прохладнымъ и нисколько не ослаблялъ вниманія курсистовъ даже въ жарніе дни іюля, а спальни и отдѣльныя комнаты для внѣклассныхъ занятій не были бы стѣснительны не только для наличнаго числа курсистовъ, но даже вдвое большаго.

Къ 25 іюня зданіе Духовной Семинаріи, на время успокоившеяся отъ суеты, снова оживилось массою съѣхавшихся курсистовъ.

Всѣхъ учителей, вызванныхъ на курсы, 122,—больше противъ прошлаго года на 30. Не препятствуя успѣшному ходу занятій по другимъ предметамъ курсовой программы, увеличеніе числа курсистовъ неблагопріятно отразилось на преподаваніи лишь такихъ предметовъ, которые требуютъ иллюстрацій или же практическихъ занятій; преподаваніе пчеловодства и садоводства на пасѣкѣ и въ саду дѣлаются совершенно невозможными при такой массѣ слушателей; что касается столарнаго и переплетнаго ремесла, то они становятся доступными только для избранной части ихъ. Распредѣленіе курсистовъ по епархіямъ, сдѣланное Училищнымъ Совѣтомъ при Святѣйшемъ Синодѣ соотвѣтственно дѣйствительной потребности въ учителяхъ и количеству второклассныхъ школъ, представляется въ слѣдующемъ видѣ: изъ Владикавказской—5, Воронежской—20, Донской—15, Орловской—10, Пензенской—20, Ставропольской—8, Сухумской—5, Таврической—6, Тамбовской—18 и наконецъ Харьковской—15. Въ общемъ числѣ учителей—курсистовъ изъ епархій Владикавказской, Воронежской, Донской, Пензенской, Сухумской, Таврической и Тамбовской прислано 31 учительница. Назначеніе учительницъ во второклассныя женскія школы и желательно, и необходимо; что касается ихъ опредѣленія въ мужскія второклассныя школы, какъ это предполагается въ данномъ случаѣ, намъ представляется затруднительнымъ и неудобнымъ по многимъ соображеніямъ. Нельзя не отмѣтить и того обстоятельства, что въ числѣ вызванныхъ на курсы учителей 5 человекъ уже слушали курсы, прошлогодніе, 4—и прошлогодніе Харьковскіе курсы и Нижегородскіе педагогическіе 1896 года, а одинъ является слушателемъ седьмыхъ курсовъ. Въ виду недостатка средствъ въ нашемъ вѣдомствѣ такія частныя командировки едва ли могутъ быть допускаемы, тѣмъ болѣе, что для внимательнаго слушателя достаточно прослушать учительскіе курсы и одинъ разъ. Образовательный цензъ учителей—курсистовъ въ общемъ можно признать весьма желательнымъ:

изъ Духовной Семинаріи 65, изъ Епархіального училища 28, изъ учительской Семинаріи 5, изъ приходскихъ училищъ 3, изъ женской гимназіи 4, изъ духовныхъ училищъ 4 и изъ другихъ—13. По своему происхожденію всѣ означенные учителя принадлежатъ: къ духовному сословію 85, крестьянъ 5, мѣщанъ 17, купцовъ и дворянъ 15. Такимъ образомъ и по званію своему, и по образованію въ духовно-учебныхъ заведеніяхъ будущіе и настоящіе учителя второклассныхъ школъ есть частичная сила того же духовнаго сословія, которое нынѣ безмездно трудится въ церковныхъ школахъ и которому въ будущемъ вѣрнется весь народъ. Впрочемъ, нѣкоторые Епархіальные Училищные Совѣты, какъ, напримѣръ, Харьковскій и Пензенскій, обратили вниманіе не на званіе и образовательный цензъ кандидатовъ, а на продолжительность ихъ учительской службы и ихъ педагогическую опытность. Въ числѣ слушателей курсовъ есть лица, проходившія должность учителей еще съ 1881 г. (2 учителя), другіе съ 1885 г. (2 учителя), а нѣкоторые съ 1888 г. (21 учитель). Вообще же слѣдуетъ замѣтить, что Епархіальные Училищные Совѣты, командируя лицъ, уже слушавшихъ курсы, или учительницъ, повидимому затрудняются въ выборѣ кандидатовъ на учительскія мѣста во второклассныя школы. И въ самомъ дѣлѣ, кто учитель второклассной школы? Воспитанники учительскихъ семинарій и учительскихъ институтовъ, хотя и могутъ быть признаны достаточно педагогически подготовленными. но по характеру своего воспитанія, чуждаго простоты и скромности своихъ потребностей, едва-ли могутъ внести во второклассныя школы все, что въ нихъ желательно. Кромѣ того, учителя педагогическихъ институтовъ едва-ли могутъ удовлетворяться тѣмъ содержаніемъ, какое даютъ второклассныя школы. Даже окончившіе курсъ духовныхъ Семинарій, рекомендуемые въ качествѣ прямыхъ учителей во второклассныя школы, и тѣ не могутъ быть признаны безукоризненными. Главное затрудненіе при ихъ назначеніи заключается въ томъ, что они, готовясь къ принятію священства, прямою своею цѣлію ставятъ поступленіе въ приходы и, поступая на учительскія мѣста, смотрятъ на нихъ, какъ на переходъ къ лучшему. Ихъ недолговременное пребываніе во второклассной

школъ, соединенное съ желаніемъ перейти въ приходъ, можетъ неблагопріятно отражаться на юныхъ питомцахъ, препятствуя образованію въ нихъ цѣльнаго характера подъ вліяніемъ одного воспитателя.

Но обходя всѣ вышеизложенные недостатки въ составѣ учительскаго персонала, можно сказать, что составъ педагогическихъ курсовъ былъ во многихъ отношеніяхъ блестящимъ. Собравшись подъ одною кровлею изъ дальнихъ мѣстъ, за тысячи верстъ, добровольно, ища познаній, 122 учителя представляли серьезную аудиторію, которая ставила себѣ серьезную цѣль и требовала опытныхъ руководителей.

Эта цѣль, твердо намѣченная еще на прошедшихъ курсахъ, остается тою же и въ данномъ случаѣ, и заключается въ томъ, чтобы, съ одной стороны, ознакомить учителей второклассныхъ школъ и кандидатовъ на эту должность съ цѣлями и задачами означенныхъ школъ, съ программами предметовъ для этихъ школъ и съ методикою преподаванія этихъ предметовъ, а съ другой -- посредствомъ данныхъ на курсахъ опытными спеціалистами уроковъ оживить и освѣтить въ умахъ ихъ тѣ познанія, какія ими уже приобрѣтены, а также указать имъ болѣе практическіе и цѣлесообразные способы обученія будущихъ учителей школъ грамоты. Что касается предметовъ педагогическихъ курсовъ, чтеніе коихъ признается обязательнымъ, то они слѣдующіе: Законъ Божій, педагогика и дидактика, физика, геометрическое черченіе, географія, исторія, церковное пѣніе, гигиена и ученіе о подаваніи первоначальной помощи заболѣвающимъ, сельское хозяйство (огородничество, садоводство и пчеловодство).

Сверхъ этой обязательной программы учебныхъ занятій, во внѣ урочные часы было организовано для желающихъ преподаваніе скрипичной игры, игры на фортепьяно, переплетнаго ремесла, столярнаго и токарнаго ремесла и кройки для учительницъ. Уже одно перечисленіе предметовъ педагогическихъ курсовъ невольно заставляетъ признать, что программа курсовыхъ занятій отличается серьезностью и солидностью не только со стороны предметнаго значенія, но главнымъ образомъ по своей полнотѣ и разносторонности. Въ данномъ случаѣ многопредметность, невольно останавливающая на себѣ вниманіе, едва ли можетъ быть отнесена къ недостат-

камъ учебной программы. Эта многопредметность рассчитана не только на образовательный цензъ слушателей, въ большинствѣ случаевъ окончившихъ курсъ въ Духовной Семинаріи и, слѣдовательно, систематически ознакомившихся съ предметами означенной программы, но еще и на то, что при одновременномъ чтеніи лекцій по всѣмъ предметамъ гораздо легче освѣтить общій ходъ занятій во второклассныхъ школахъ и такимъ образомъ дать будущимъ учителямъ цѣльное представленіе по всѣмъ предметамъ программы примѣнительно къ постановкѣ ихъ преподаванія въ означенныхъ школахъ. За многопредметность говорить еще и то, многими поддерживаемое, мнѣніе, что она исключаетъ утомительное однообразіе въ занятіяхъ однимъ извѣстнымъ предметомъ. Нельзя, повидимому, бояться также и того, что всѣ предложенныя курсистамъ чтенія могутъ спутаться въ массѣ разнообразныхъ представленій и свѣдѣній. До нѣкоторой степени за это можетъ ручаться и продолжительность курсовъ въ теченіи 1½ мѣсяца, и та серьезность и усердіе, съ какими въ продолженіе этого времени курсисты относились къ своимъ занятіямъ. Чтобы легче было овладѣвать содержаніемъ учебнаго матеріала, слушатели вели записи, каждый въ отдѣльности и поочередно въ общемъ журналѣ; а для того, чтобы болѣе подробно ознакомиться съ содержаніемъ прочитанныхъ лекцій, лекторы предлагали курсистамъ для прочтенія книги по предмету своихъ чтеній.

Чтобы удовлетворить любознательность слушателей и сообщить курсамъ подобающее значеніе, приглашены лучшія силы педагогическаго персонала Харьковскаго Императорскаго Университета, Харьковской Духовной Семинаріи, Земледѣльческаго Училища и лица, извѣстныя своею опытностью и продолжительностью педагогической практики. По Закону Божию—профессоръ Богословія Харьковскаго Университета, Протоіерей Тимоѳей Буткевичъ. По церковному пѣнію для занятій съ старшей группой—учитель пѣнія въ Харьковской Духовной Семинаріи, Николай Ковинъ, окончившій курсъ Московскаго Синодальнаго пѣвческаго училища, для занятій съ младшей группой—учитель пѣнія въ Харьковскомъ епархіальномъ женскомъ училищѣ, священникъ Іоаннъ Петровскій, получившій право учителя пѣнія по экза-

мену при С.-Петербургской придворной капеллѣ. По педагогикѣ и дидактикѣ—преподаватель педагогики при Харьковской Духовной Семинаріи и руководитель образцовой школы, магистръ Богословія, Николай Страховъ. Кромѣ занятій при Семинаріи онъ преподаетъ педагогику и руководитъ практическими занятіями въ образцовой школѣ при Семинаріи, въ педагогическихъ классахъ 2-хъ женскихъ гимназій и въ епархіальномъ женскомъ училищѣ.

По предмету физики и геометрическому черченію—преподаватель математики и физики въ Харьковской Духовной Семинаріи, кандидатъ университета, Иванъ Кудревичъ. По методикѣ географіи и исторіи—преподаватель исторіи въ Харьковской Духовной Семинаріи, кандидатъ Богословія, Іосифъ Кориѣнко, преподаватель исторіи и географіи въ женской гимназій. По школьной гигиенѣ и ученію о поданіи первой помощи заболѣвающимъ—завѣдующій пансіономъ для нервныхъ больныхъ, членъ Харьковской Общины сестеръ милосердія Общества Краснаго креста—докторъ медицины Яковъ Трутовскій.

По пчеловодству—преподаватель пчеловодства въ Харьковскомъ земледѣльческомъ училищѣ, Сергій Ляпидевскій.

Преподавателями необязательныхъ предметовъ состояли: по скрипичной игрѣ и обученію игрѣ на фортепiano—старшій лекторъ по церковному пѣнію Николай Ковинъ.

По обученію кройкѣ—учительница кройки Е. Рейнфельдъ.

По переплетному мастерству—переплетчикъ Шепелевъ.

По столярному и токарному—бывшій учитель столярнаго и токарнаго мастерства въ ремесленномъ училищѣ А. Енько.

Теченіе курсовъ регулировалось особой Распорядительною Коммиссіею, нарочито для сего избранной Епархіальнымъ Училищнымъ Совѣтомъ. Въ составъ этой Коммиссіи вошли: Предсѣдатель Харьковскаго Епархіальнаго Училищнаго Совѣта, ректоръ Семинаріи, протоіерей Іоаннъ Знаменскій, въ качествѣ инспектора курсовъ; Харьковскій Епархіальный Наблюдатель, кандидатъ Богословія, Василій Давыденко, въ качествѣ помощника его, членъ и дѣлопроизводитель Училищнаго Совѣта, преподаватель семинаріи, Семенъ Ооменко, въ качествѣ смотрителя курсовъ, и экономъ Семинаріи Адріанъ Енько, въ качествѣ эконома курсовъ. Первый изъ нихъ, какъ главное лицо

Распорядительной Комиссіи. имѣлъ общее попеченіе о курсахъ и надзоръ за правильнымъ теченіемъ ихъ, но преимущественно наблюденіе за чтеніями и уроками лекторовъ на педагогическихъ курсахъ и занятіями учителей. Смотрителю курсовъ принадлежала распорядительная часть и вообще наблюденіе за внѣшнимъ порядкомъ. Экономъ курсовъ слѣдилъ за хозяйственною частью на курсахъ, прислугою, столомъ учителей и проч.

Такимъ образомъ, со стороны внѣшней своей организаціи и внутренняго распорядка жизни и дѣятельности учителей, курсы представляли собою какъ-бы временное учебное заведеніе, въ которомъ курсисты-учители являлись учениками, а ихъ лекторы—учителями.

Въ этомъ заключается существенно-важное значеніе курсовъ и ихъ отличіе отъ такъ называемыхъ учительскихъ краткосрочныхъ сѣздовъ прежняго времени, равно какъ отъ тѣхъ двухнедѣльныхъ учительскихъ курсовъ, какіе въ послѣднее время стали устраиваться земствами. Въ первомъ случаѣ руководителями мѣтніа являлись сами учителя, которые рѣдко приходили къ опредѣленному соглашенію и въ большинствѣ случаевъ не только не получали полезныхъ для себя указаній по вопросамъ школы и обученія, но развѣзжались съ разбитыми надеждами и распатанными убѣжденіями, какими обладали и раньше. Въ спорахъ и словопреніяхъ погибало и все то, что они пріобрѣтали путемъ учительскаго опыта и чтенія. Въ данномъ случаѣ, наоборотъ, курсисты не болѣе какъ ученики, а лекторы—ихъ прямые учителя. Здѣсь нѣтъ споровъ и недоразумѣній—одинъ поучаетъ, а другой слушаетъ и поучается. Такая постановка учебнаго дѣла на курсахъ для учителей церковныхъ школъ вполнѣ понятна. Церковная школа-школа новая и юная, еще не выработавшая опредѣленныхъ правилъ для своего дальнѣйшаго развитія. Опытъ учителей церковныхъ школъ еще скуденъ и не настолько важенъ, чтобы полагать его въ основаніе учительскихъ сѣздовъ и отъ него ставить въ зависимость выработку тѣхъ или другихъ педагогическихъ и методическихъ положеній. Что касается второклассной школы, существующей не болѣе 2—3 лѣтъ, то ея

учители, не имѣя въ своемъ распоряженіи ни указаній практики, ни опредѣленныхъ руководствъ, тѣмъ болѣе не могли являться съ собственнымъ мнѣніемъ. Всѣ они могли явиться только съ жаждою познаній и руководственныхъ указаній.

25 іюня въ 12 ч. дня состоялось открытіе курсовъ. Это не блестящее, но въ высшей степени знаменательное по своему значенію торжество невольно оставляетъ неизгладимое впечатлѣніе. Къ началу молебна въ храмъ Духовной Семинаріи собрались члены Епархіального Училищнаго Совѣта и Харьковскаго Отдѣленія онаго, о.о. уѣздные наблюдатели, нѣкоторые изъ о.о. благочинныхъ и завѣдующихъ церковно-приходскими школами, члены Распорядительной Коммиссіи, лекторы и лица постороннія. Богослуженіе совершалъ Инспекторъ курсовъ, Ректоръ Семинаріи прот. Іоаннъ Знаменскій и съ нимъ 12 священниковъ изъ числа членовъ Совѣта и уѣздныхъ наблюдателей. Хоръ изъ 122 юныхъ учителей, не смотря на то, что эти учителя вчера только собрались изъ разныхъ епархій и разныхъ мѣстъ, пѣлъ увѣренно, плавно, стройно, могуче, превосходно.

По окончаніи молебна учителя были приглашены въ актовую залу, гдѣ Инспекторъ курсовъ обратился къ нимъ съ рѣчью слѣдующаго содержанія. „Привѣтствую Васъ, милостивые государи и государыни, съ благополучнымъ прибытіемъ въ нашъ городъ.

Цѣль Вашего собранія къ намъ изъ различныхъ мѣстностей Русскаго государства каждому изъ Васъ, конечно, извѣстна. Вы командированы сюда своимъ начальствомъ за тѣмъ, чтобы шестинедѣльнымъ усерднымъ и тяжелымъ трудомъ частію пополнить нѣкоторые пробѣлы, если у кого такіе окажутся, въ знаніяхъ, необходимыхъ для учителя второкласной ц.-пр. школы, частію воспроизвести въ своей памяти и обновить тѣ свѣдѣнія, которыя были извѣстны, но отъ времени забылись, частію ознакомиться съ задачами и цѣлями второкласной ц.-пр. школы съ одной стороны при помощи лекцій и бесѣдъ съ руководителями курсовъ и преподавателями, взявшими на себя этотъ трудъ, съ другой стороны—при помощи взаимнаго общенія и обмѣна мыслей съ сотоварищами, какъ трудящи-

мися въ одной епархіи, такъ и въ другихъ, часто довольно отдаленныхъ мѣстахъ, и такимъ образомъ установить единство цѣли и средствъ ея достиженія.

Не буду ничего Вамъ говорить объ учебной сторонѣ Вашихъ занятій какъ здѣсь, такъ и въ Вашихъ школахъ съ одной стороны потому, что объ этомъ Вамъ будутъ говорить г.г. лекторы на предстоящихъ Вамъ занятіяхъ каждый по своему предмету, а съ другой—потому, что эта сторона не представляетъ существенныхъ отличій церковной школы отъ школы всякаго другаго наименованія. Возьмите преподаваніе русскаго языка или ариѳметики. Чѣмъ оно можетъ отличаться въ церковной школѣ сравнительно со всякою другою школою? Почти ничѣмъ. Вы можете указать на содержаніе статей, избираемыхъ для чтенія; но это будетъ уже другая сторона дѣла, именно воспитательная, о ней и рѣчь должна быть отдѣльная. Что же касается собственно преподаванія русскаго языка и ариѳметики, то методы и приемы преподаванія, да и цѣли, къ которымъ будетъ стремиться при этомъ учитель церковной школы, будутъ тѣ же самыя, которыя преслѣдуетъ и которыми пользуется и учитель народной школы всякаго другаго наименованія. Даже и преподаваніе Закона Божія въ церковной школѣ по существу своему не отлично отъ преподаванія этого предмета въ другихъ школахъ. Хорошій законоучитель и въ земской школѣ будетъ преподавать то же самое и пользоваться тѣми-же приемами, какъ и въ церковной школѣ. Въ одной школѣ онъ можетъ имѣть болѣе уроковъ, и пройти съ учениками болѣе, въ другой -- меньше уроковъ и сдѣлать меньше; но это различіе количественное, а не по существу.

Но есть сторона въ церковно-школьномъ дѣлѣ, которую школа эта существенно отличается отъ народныхъ школъ всякаго другаго наименованія: это сторона воспитательная. Народныя школы, извѣстныя подъ именемъ земскихъ, министерскихъ, волостныхъ, окружныхъ и т. п., или совсѣмъ не ставятъ для себя цѣлю воспитанія своихъ учениковъ,—и это еще меньшее изъ золъ, или, стараясь воспитывать ихъ чрезъ самое содержаніе преподаваемаго имъ, даютъ своимъ питомцамъ, такъ

называемое, либеральное направленіе, которое въ своихъ послѣдствіяхъ часто ведетъ къ печальнымъ явленіямъ. Церковная школа ставитъ непремѣнною своею цѣлю воспитаніе учащихся, и эта сторона для нея даже важнѣе учебнаго дѣла. И это понятно. Если въ школѣ мальчикъ или дѣвочка не получаютъ, по краткости учебнаго времени, какихъ либо свѣдѣній, которыя будутъ нужны имъ въ жизни, то они могутъ приобрѣсти ихъ и послѣ; и съ другой стороны, если ученикъ, по выходѣ изъ школы, забудетъ что либо изъ того, что онъ узналъ въ школѣ, то бѣда не велика,—это означаетъ только, что эти знанія которыя онъ забылъ, ему не нужны въ жизни. Не то съ дѣломъ воспитательнымъ. Если въ дѣтствѣ, въ школѣ человекъ не заложитъ прочнаго фундамента добраго воспитанія, если не получитъ добраго нравственнаго направленія, то изъ него не выйдетъ честнаго благонамѣреннаго человека и добраго христіанина, любящаго добро и отвращающагося отъ зла. Поэтому задача церковной школы должна состоять въ томъ, чтобы вложить въ сердце ребенка—школьника добрыя христіанскія начала и навыки, страхъ Божій, покорность предрержащей власти какъ свѣтской, такъ и духовной, послушаніе родителямъ, почтеніе къ старшимъ, честное и доброжелательное отношеніе къ ближнимъ, готовность оказать помощь всякому нуждающемуся въ ней. Не думайте, что задача нравственнаго воспитанія учащихся въ церковной школѣ касается только законоучителя или вообще священника: она въ одинаковой мѣрѣ лежитъ и на учителѣ школы. Священникъ законоучитель, или завѣдующій школою долженъ, конечно, дать направленіе школьному дѣлу и слѣдить, чтобы это направленіе сохранялось, но онъ не можетъ такъ постоянно и неослабно слѣдить за теченіемъ школьной жизни, какъ учитель. Учитель постоянно находится съ учениками, предъ учителемъ проходитъ вся ихъ школьная жизнь, въ присутствіи учителя они откровеннѣе высказываются, чѣмъ въ присутствіи священника. Поэтому учитель церковной школы долженъ быть наравнѣ съ священникомъ созидателемъ нравственнаго воспитанія учащихся.

Какъ-же и чѣмъ учитель церковной школы можетъ воспитательно вліять на учениковъ. Конечно, и словомъ. Видя въ

ученикъ порочныя задатки, наклонности, не согласныя съ христіанскою нравственностію, учитель долженъ употребить всѣ мѣры убѣжденія къ исправленію ученика. Но гораздо больше онъ долженъ вліять на учениковъ примѣромъ собственной жизни, такъ какъ несомнѣнно, что примѣръ вліяетъ сильнѣе слова. Посему учитель церковной школы долженъ быть религіозенъ, усерденъ въ посѣщеніи храма Божія, долженъ относиться съ полнымъ уваженіемъ къ уставамъ и постановленіямъ Св. Православной Церкви. Будучи самъ таковымъ, онъ и учениковъ своихъ постарается сдѣлать таковыми-же. Онъ не позволитъ имъ уклоняться отъ богослуженія, въ церкви не допуститъ, чтобы они небрежно изображали на себѣ крестное знаменіе, зѣвали по сторонамъ и вообще вели себя разсѣянно. Способныхъ онъ приучитъ участвовать въ совершеніи богослуженія, въ пѣніи и чтеніи церковномъ и въ другихъ дѣйствіяхъ, въ которыхъ могутъ участвовать міряне. Не думайте, что это дѣло маловажное и только формальное. Приучившись участвовать въ отправленіи богослуженія мальчикомъ, онъ не оставитъ этого участія и потомъ, сдѣлавшись взрослымъ, а изъ церковныхъ пѣснопѣній и молитвословіи онъ будетъ постоянно черпать нравственныя уроки и наставленія, которыми будетъ руководствоваться въ жизни.

Учитель церковной школы долженъ безпрекословно подчиняться требованіямъ власти какъ духовной, такъ и свѣтской и въ этомъ отношеніи онъ не можетъ допускать въ своемъ поведеніи ни малѣйшаго свободомыслія, ибо какъ-бы онъ могъ разсчитывать на послушаніе своихъ учениковъ, если бы онъ самъ подавалъ имъ примѣръ неповиновенія власти? Учитель церковной школы долженъ быть скромнымъ въ своемъ поведеніи, въ немъ совершенно неумѣстны гордость, заносчивость, самомнѣніе, какъ чувства совершенно не христіанскія. Учитель церковной школы долженъ быть усерднымъ въ исполненіи своихъ обязанностей, чтобы подавать примѣръ усердія своимъ ученикамъ, долженъ быть въ отношеніи къ ученикамъ и вообще ко всѣмъ людямъ справедливымъ, доброжелательнымъ, готовымъ оказать всякую помощь нуждающемуся въ ней.

Да и нужно-ли указывать всѣ качества, которыми долженъ отличаться учитель церковной школы? Не достаточно-ли сказать, что онъ долженъ быть искреннимъ христіаниномъ, что онъ долженъ заслуженно пользоваться репутаціею хорошаго человѣка? Да, только при этихъ условіяхъ онъ можетъ надѣяться имѣть доброе вліяніе на своихъ учениковъ; если же слово его будетъ расходиться съ дѣломъ, то онъ не достигнетъ того, къ чему долженъ стремиться.

Такова задача учителя всякой церковной школы, даже самаго низшаго типа ея—школы грамоты. Но задача учителя второклассной школы, въ которой одни изъ Васъ уже трудятся, а другіе готовятъ себя къ служенію въ ней, еще шире и еще отвѣтственнѣй. Здѣсь Вы имѣете дѣло не съ дѣтьми, которыя, по выходѣ изъ школы, вступаютъ въ жизнь, гдѣ каждый изъ нихъ будетъ отвѣтственъ за свое только поведеніе, а съ юношами, которые, по окончаніи ученія, сами готовятся быть учителями. Очевидно, что они не будутъ въ состояніи дать своимъ будущимъ ученикамъ того, чего сами не получаютъ отъ Васъ. Поэтому неисправный, несоотвѣтствующій своему назначенію учитель второклассной школы беретъ на себя отвѣтственность за все то зло, которое произойдетъ отъ неподготовленности или отсутствія надлежащаго настроенія у его учениковъ. А для надлежащаго выполненія учителемъ второклассной школы возложенной на него задачи ему дается полная возможность, именно ученики его собираются къ нему въ общежитіе, гдѣ онъ, постоянно находясь съ ними, можетъ дать имъ желательное настроеніе и направленіе. Съ этой стороны общежитія, учреждаемаго при второклассныхъ школахъ, имѣютъ чрезвычайно важное значеніе.

Мы, конечно, не задаемся цѣлю Васъ воспитывать, потому что не имѣемъ къ этому ни малѣйшей возможности. Наша задача заключается въ томъ, чтобы дать Вамъ дидактическія и методическія указанія, необходимыя для Вашей учебной дѣятельности, а относительно Вашей воспитательной дѣятельности мы можемъ указать только цѣли, къ которымъ Вы должны стремиться, и средства, которыми Вы можете достигнуть этихъ цѣлей. Но смѣемъ выразить въ то-же время надежду, что Вы

проявите во время своего шестинедѣльнаго пребыванія здѣсь неослабное расположеніе къ участию въ богослуженіи, усердіе въ занятіяхъ и скромность въ своемъ поведеніи, чѣмъ, конечно, докажете, что Вы дѣйствительно способны быть воспитателями другихъ“.

Того же дня были сдѣланы всѣ необходимыя приготовленія къ открытію учебныхъ занятій, а самыя чтенія открылись на слѣдующій день. Уже на основаніи простого перечисленія предметовъ можно видѣть, что учительскіе курсы со стороны своихъ чтеній представляютъ изъ себя единое, стройное цѣлое. Въ основу чтеній полагается Законъ Божій, а именно религиозно-воспитательное значеніе церковной школы. Только въ томъ случаѣ, когда церковная школа имѣетъ такое значеніе, она охраняетъ свое званіе и имѣетъ преимущества предъ всякой другой школой. Этотъ основной принципъ церковной школы должна уяснить и раскрыть педагогика и не только безотносительно, но главнымъ образомъ въ примѣненіи къ обученію: всякое обученіе только тогда умѣстно и важно въ церковной школѣ, когда оно имѣетъ воспитательное значеніе для дѣтей. Церковное пѣніе по уставу и духу Православной Церкви есть одно изъ сильнѣйшихъ вышнихъ средствъ для воспитанія и развитія въ насъ глубокой идеи церковной школы, нераздѣльной съ Церковью и церковною жизнью. Русскій народъ нашъ, за которымъ слѣдуетъ православная церковная школа, также нераздѣленъ съ Церковью; вѣра и Церковь слились въ его сознаніи въ одно цѣлое. А посему важно выяснить, какими путями зачалась, возросла и скрѣпилась эта связь. Отсюда исторія и географія, вѣра въ Промыслъ и чувство патріотизма. Но церковная школа не односторонняя: будучи въ истинномъ смыслѣ народною, она стремится удовлетворять всѣмъ потребностямъ и законнымъ нуждамъ этого народа. Поэтому необходимо сельское хозяйство—источникъ благосостоянія нашего, по преимуществу земледѣльческаго народа, а вмѣстѣ и гигиена, какъ средство оздоровленія его, и другія практическія и полезныя въ жизни занятія.

Какова же была дана постановка преподаванія означенныхъ предметовъ?

При отсутствіи опредѣленныхъ руководственныхъ разъясненій по вопросу о постановкѣ преподаванія предметовъ на курсахъ второклассныхъ школъ, успѣхъ дѣла всецѣло зависитъ отъ такого или иного подбора лекторовъ и такихъ или иныхъ взглядовъ Распорядительной Коммиссіи. Отсюда понятно, почему такъ разнообразны оказались прошлогодніе курсы со стороны содержанія и объема, также распорядка и формы изложенія педагогическихъ и методическихъ чтеній по предметамъ курса второклассныхъ школъ. Понятна также и та разумная осторожность со стороны лекторовъ и Распорядительной Коммиссіи, съ какою они въ текущемъ году приступили къ дѣлу. Пользуясь опытомъ второклассныхъ курсовъ, устроенныхъ въ прошломъ году въ другихъ городахъ, и заимствуя отъ нихъ все, что дѣйствительно представлялось болѣе цѣлесообразнымъ, руководители курсовъ прежде всего обратились къ собственному опыту прошлогоднихъ курсовъ и въ немъ положили прочное основаніе своей дѣятельности.

Чтенія по Закону Божію, согласно программѣ, имѣли цѣлю съ одной стороны уясненіе религіозно-воспитательнаго значенія церковной школы, а съ другой ознакомленіе съ церковнымъ уставомъ. Въ 12 часовыхъ чтеніяхъ о. профессора протоіерея Буткевича та и другая тема раскрыта основательно, глубоко и всесторонне, а вмѣстѣ живо, картинно и увлекательно. Для характеристики чтенія по вопросу о религіозно-воспитательномъ значеніи церковно-приходской школы излагаемъ вкратцѣ содержаніе перваго чтенія.—Указавъ характеристическія черты церковно-приходской школы и ея отличительныя особенности въ сравненіи съ другими элементарными школами, профессоръ твердо установилъ положеніе, что только въ христіанствѣ можно найти незыблемыя основанія истиннаго просвѣщенія. Христіанскій идеаль чловѣка есть цѣль христіанскаго воспитанія и просвѣщенія.

Начертавъ далѣе Образъ Богочеловѣка Иисуса Христа, какъ Учителя чловѣчества, лекторъ перешолъ къ выясненію высокаго значенія Учителя въ христіанствѣ въ сравненіи съ языческими педагогами. Вмѣстѣ съ тѣмъ въ яркихъ чертахъ была представлена школа іудейская и наставники въ іудействѣ. Когда такимъ образомъ въ самомъ принципѣ было доказано,

что нигдѣ нѣтъ учителя выше І. Христа, профессоръ приступилъ къ детальному уясненію этого вопроса. Своею жизнью и учительною дѣятельностью Христосъ указалъ вѣчныя основы истинной педагогики. Приемы и свойства Христова ученія на столько цѣлесообразны и соотвѣтственны природѣ человѣка, что никакая новѣйшая педагогика не могла представить чего либо болѣе совершеннаго; самые талантливые педагоги лишь только повторяютъ и уясняютъ преподаваемое Христомъ. Эти приемы—вразумительность, ясность, простота, убѣдительность, наглядность. Притча, сравненіе, постепенность, приравленность—вотъ способы уясненія истины, какими пользовался Христосъ—Учитель. Далѣе слѣдовало ученіе о природѣ дѣтей и ихъ свойствахъ: смиренія дѣтей, ихъ скромности, незлобіи, непритязательной простотѣ, невинности, простодушіи, искренности, прямотѣ, воспріимчивости и любознательности. Отъ ученія о дѣтяхъ профессоръ перешелъ къ вопросу о необходимости воспитанія и къ ученію Христа о свойствахъ учителя. Живые образы для уясненія этихъ положеній онъ заимствовалъ изъ притчей о сѣятелѣ, плевелахъ, о блудномъ сынѣ, о погибшей овцѣ и пропавшей драхмѣ. Уясненіемъ цѣли воспитанія закончилось первое чтеніе, представивъ собою цѣльное и законченное очертаніе самыхъ основныхъ положеній о значеніи церковно-приходской школы. Таже тема, но еще полнѣе и шире была развита въ дальнѣйшихъ чтеніяхъ на основаніи ученія Апостоловъ, краткаго историческаго очерка домашняго, школьнаго воспитанія въ христіанствѣ и исторіи народнаго образованія въ Россіи.

Сжатый и ярко выпуклый курсъ чтенія по вопросу о значеніи церковной школы, обнимая собою всѣ эпохи ея существованія и развитія и всѣ данныя, идущія въ подтвержденіе высказанныхъ имъ положеній на основаніи Слова Божія, святоотеческихъ твореній, церковно-исторической литературы, исторіи гражданской и русской, наконецъ соображеній разума, даетъ настолько сильное освѣщеніе историческому значенію церковной школы и сообщаетъ этому факту настолько убѣдительную аргументацію, что безъ сомнѣнія слушатели—курсисты постараются основныя мысли чтенія взять себѣ въ руководство дальнѣйшей жизни. Какъ часто въ настоящее время

приходится слышать духовенству упрекъ въ клерикализмъ и политической тенденціи чрезъ посредство школы взять въ руки народъ. Чтенія профессора проливаютъ яркій свѣтъ на то, что церковная школа неразлучна съ церковію съ самыхъ первыхъ временъ христіанства, что христіанство въ собѣ есть прежде всего учительство и инымъ быть не можетъ. Если теперь духовенство взялось за школы и воспитаніе народа, то оно въ данномъ случаѣ лишь только исполняетъ свой прямой долгъ, — долгъ учительства и пастырства, по завѣту Божественнаго Учителя и Пастыря нашего Иисуса Христа. Къ сожалѣнію, лекторъ говорилъ безъ тетради и не оставилъ записей, между тѣмъ его чтенія, будучи напечатанными, могли бы дать неопровержимое основаніе противъ нападокъ на церковную школу ея противниковъ. Будемъ надѣяться, что профессоръ исполнитъ просьбу и желаніе курсистовъ о напечатаніи своихъ чтеній.

Далѣе слѣдовалъ рядъ лекцій по Церковному Уставу. Практическое ознакомленіе съ церковнымъ уставомъ, или только извѣстною частью его, въ 7 часовыхъ лекціяхъ, какъ то требовалось программой, при ограниченномъ количествѣ богослужбныхъ книгъ и массѣ слушателей изъ лицъ, стоящихъ внѣ клира, — задача трудно разрѣшимая, по мнѣнію профессора. Выполненіе этой задачи затруднительно не только потому, что церковный уставъ излагается въ 97 книгахъ и представляетъ собою безконечную лѣстницу родовъ и видовъ церковныхъ богослуженій, но еще и потому, что практическое ознакомленіе въ аудиторіи и притомъ слушателей, практически незнакомыхъ съ уставомъ, въ классѣ вообще очень затруднительно. Опытъ Духовныхъ Училищъ и Духовныхъ Семинарій показываетъ, что тамъ классное ознакомленіе съ книгами и порядками богослуженія всегда ограничивается самыми скромными успѣхами. Порядокъ богослуженій легко и скоро запечатлѣвается лишь во время богослуженія и при условіи активнаго участія въ этомъ богослуженіи.

Желая обойти это неудобство и въ то же время въ общихъ чертахъ ознакомить слушателей съ церковнымъ уставомъ, профессоръ далъ нѣсколько иную постановку своимъ чтеніямъ. Онъ задая цѣлю выяснитъ общее значеніе церковнаго устава, какъ важнѣйшаго средства религіозно-нравственнаго воспитанія въ духѣ Православной Церкви. Общее содержаніе его семи чтеній

такое: общее понятіе объ уставѣ, православный храмъ, какъ мѣсто общественныхъ богослуженій Православной Церкви, призывъ къ богослуженію, кругъ суточного богослуженія, чинъ совершенія таинствъ, кругъ седмичнаго богослуженія по Октоиху, богослуженія Цвѣтной и Постной Трїоди, богослуженія Минеи. И въ чтеніяхъ по церковному уставу профессоръ далъ широкую постановку предмету, раскрылъ его основательно, поставилъ на незыблемыхъ основаніяхъ Слова Божія и церковно-исторической литературы. Его основная мысль, проходящая, можно сказать, во всѣхъ чтеніяхъ, полагается въ томъ, что уставъ есть мѣра воспитательная, мѣра дисциплины и порядка, руководство нравственной жизни человѣка въ теченіе дня, недѣли и круглаго года. Какъ путеводные столпы стоятъ на стражѣ жизни христіанина праздники большіе и малые, посты однопдневные и многодневные; каждый день недѣли является знаменіемъ того или другого событія изъ жизни Иисуса Христа и Его святыхъ. Храмъ и его устройство, колокольный звонъ, разные виды суточныхъ богослуженій, обрядовая сторона совершенія таинствъ, чинъ погребенія и т. п.,—все въ своемъ внутреннемъ значеніи полно глубочайшаго смысла и неотразимаго вліянія на нравственную жизнь человѣка.

Чтенія профессора при своихъ внутреннихъ достоинствахъ—глубинѣ мысли, доказательности и убѣдительности, отличались въ меньшей мѣрѣ и внѣшними качествами—живостью, картинностью и плавностью стиля. Нельзя сомнѣваться въ томъ, что эти чтенія оставили въ слушателяхъ глубокое впечатлѣніе.

Теперь перейдемъ къ постановкѣ преподаванія педагогики и дидактики. Въ отличіе отъ курсовъ прошлаго года, когда педагогика преподава была курсистамъ, какъ отдѣльный и самостоятельный предметъ, въ текущемъ году чтеніе по педагогикѣ было въ связи съ чтеніемъ по дидактикѣ.

Имѣя въ виду, что ближайшимъ дѣломъ учителя является обученіе, средоточіемъ своихъ чтеній лекторъ поставилъ дидактику. Что касается содержанія самыхъ чтеній, то разница заключается въ томъ, что въ прошломъ году лекторомъ было обращено равномѣрное вниманіе на раскрытіе вопросовъ умственнаго, нравственно-практическаго и сердечнаго воспитанія, теперь же онъ все свое вниманіе посвятилъ раскрытію общихъ

важнѣйшихъ вопросовъ относительно умственнаго воспитанія и образованія, и съ другой стороны—важнѣйшихъ вопросовъ относительно спеціально школьнаго обученія. Затѣмъ была рассмотрѣна и выяснена связь обученія съ воспитаніемъ и приступлено было къ раскрытію наиболѣе важнѣйшихъ вопросовъ въ отдѣлѣ нравственнаго воспитанія въ широкомъ смыслѣ этого слова. Въ общемъ получилось систематическое раскрытіе вопросовъ обученія и воспитанія. Такимъ оно, по мнѣнію лектора, и должно быть по существу, чтобы чтеніе могло оставить въ слушателяхъ нѣчто цѣльное; излагаемое въ цѣльности и крѣпкой логической связи ученіе объ обученіи въ связи съ воспитаніемъ можетъ произвести и болѣе сильное впечатлѣніе, и лучшее уясненіе сущности дѣла. Въ такомъ же систематическомъ изложеніи желательно было прослушать курсъ педагогики въ связи съ дидактикой и самимъ курсистамъ. По крайней мѣрѣ, когда лекторъ предъ началомъ своихъ чтеній обратился къ слушателямъ съ вопросомъ: „Въ какомъ видѣ они желали бы прослушать чтенія по педагогикѣ: въ видѣ ли систематически изложеннаго курса или въ видѣ разработки какихъ либо отдѣловъ“—все они дали согласный отвѣтъ, что они желаютъ прослушать педагогику именно въ видѣ систематическаго курса. „Намъ желательно, пишутъ курсисты Владикавказской епархіи, прослушать курсъ педагогики въ систематическомъ изложеніи въ виду того, что отдѣлы ея тѣсно связаны между собой, и знакомство только съ нѣкоторыми изъ нихъ недостаточно уяснить намъ предметъ педагогики“. Въ томъ же родѣ дали письменные отвѣты и курсисты Харьковской, Таврической, Ставропольской, Пензенской, Донской, Воронежской и Полтавской епархій, исключая курсистовъ Орловской епархіи, которые уклонились отъ отвѣтовъ.

Предлагая подобный вопросъ, лекторъ имѣлъ въ виду, что учителя собрались на курсы съ живыми потребностями, съ которыми нравственно долженъ сообразоваться всякій лекторъ, чтобы удовлетворить эти потребности и дать своимъ слушателямъ то, чего они ищутъ. Слушатели сами знаютъ пробѣлы въ своихъ познаніяхъ и опредѣленнѣе могутъ указать потребности образованія, а явившись на курсы добровольно, они въ правѣ рассчитывать на то, что ихъ заявленія будутъ приняты

во вниманіе. Но помимо указанныхъ соображеній вопросъ лектора былъ вызванъ также и замѣчаніемъ отчета о прошлогоднихъ курсахъ, помѣщенномъ въ майской книжкѣ „Народнаго Образованія“ по вопросу о постановкѣ педагогики на харьковскихъ курсахъ. Найдя опору для своихъ чтеній въ самихъ слушателяхъ, лекторъ снова приступилъ къ своимъ лекціямъ въ духѣ прошлаго года, измѣнивъ лишь самый порядокъ чтеній, какъ сказано было выше. Но такъ какъ краткость курса и ограниченность лекцій не позволяютъ изложить курсъ во всѣхъ подробностяхъ, то лекторъ, имѣя въ виду тѣхъ же слушателей, предложилъ имъ дать отвѣтъ: не желаютъ ли они, чтобы какіе нибудь вопросы обученія и воспитанія были разработаны съ большею подробностью сравнительно съ другими?. Отвѣты получились разнообразны, но лекторъ все же, насколько было возможно, старался сообразоваться съ ихъ заявленіями. Согласно заявленію ставропольскаго курсиста, въ своихъ чтеніяхъ онъ обратилъ особенное вниманіе на вопросъ о развитіи религіознаго чувства и значеніе эстетическаго воспитанія для смягченія грубости нравовъ. Было принято во вниманіе заявленіе курсистовъ пензенскихъ о ихъ желаніи съ большими подробностями остановиться на вопросѣ объ умственномъ воспитаніи; воронежскихъ—о воспитаніи памяти и мыслительной способности, о нравственно-практическомъ воспитаніи, пензенскихъ—о дидактическихъ методахъ и тамбовскихъ—о религіозно-нравственной сторонѣ воспитанія.

Слѣдуетъ при этомъ замѣтить, что разъясненіе всѣхъ вопросовъ, вошедшихъ въ программу чтеній, не носило характера отвлеченнаго и сухого изложенія, какъ это могло показаться на основаніи конспекта чтеній; при раскрытіи ихъ всегда имѣлись въ виду главнымъ образомъ условія той школы, въ которой слушатели—курсисты состояли или же имѣютъ быть учителями. Мнѣніе отчета ошибочно склоняется къ такому выводу, имѣя въ виду программу чтеній. Одинъ и тотъ же вопросъ въ живомъ изложеніи можетъ быть раскрытъ совершенно иначе. Какъ въ прошломъ году, такъ и на курсахъ настоящаго года лекторъ имѣлъ въ виду не отвлеченную науку, а живое дѣло воспитанія и при томъ въ живомъ и увлекательномъ изложеніи. Въ такомъ видѣ изложенный курсъ педагогики

съ дидактикой, очевидно, не будетъ служить восполненіемъ пробѣловъ общаго образованія, къ чему склоняется мнѣніе отчета, выразившаго тотъ взглядъ, что педагогика имѣетъ мѣсто въ системѣ общаго образованія, и мало имѣетъ значенія для дѣла, о которомъ она трактуетъ. Она должна быть признана существенно необходимою и для дѣла, о которомъ она трактуетъ. Сами слушатели явились на курсы съ желаніемъ и сознаніемъ пользы отъ слушанія педагогики и для дѣла, къ которому они готовятся.

На вопросъ, предложенный лекторомъ въ этомъ именно смыслѣ, признаютъ ли они изученіе педагогики полезнымъ для живого дѣла воспитанія, всѣ, кромѣ орловцевъ, дали отвѣты въ безусловно утвердительномъ смыслѣ. Педагогика безусловно полезна для того дѣла, пишутъ куристы Владикавказской епархіи, о которомъ она трактуетъ, такъ какъ сообщаетъ воспитателю для руководства результаты воспитательной практики предшествовавшихъ временъ. Поэтому нельзя думать, чтобы педагогика имѣла мѣсто только въ системѣ общаго образованія. Педагогика—главная и основная наука въ ряду всѣхъ другихъ наукъ; предметы, подлежащіе вѣдѣнію этой науки, составляютъ основныя положенія всякой методики. Всякая методика требуетъ, чтобы при сообщеніи свѣдѣній по тому или другому предмету былъ строго соблюдаемъ постепенный переходъ отъ нагляднаго къ отвлеченному, отъ простаго къ сложному. Педагогика же даетъ основаніе для этого требованія, уясняя законъ развитія душевной жизни, восходящій отъ простѣйшихъ состояній—ощущеній и представленій, къ болѣе сложнымъ понятіямъ и сужденіямъ простымъ и общимъ. Методика географіи и исторіи требуетъ при обученіи наглядныхъ пособій, въ видѣ картъ, черченія, экскурсій и т. п. Педагогика же осмысливаетъ такое требованіе; значеніе наглядности въ обученіи она усматриваетъ въ томъ законѣ душевной жизни, что знанія запечатлѣваются въ насъ гораздо глубже, если воспринимаются различными чувствами и съ разныхъ сторонъ. Вотъ почему, въ настоящемъ году педагогикѣ отведено было видное мѣсто въ ряду другихъ предметовъ (20 лекцій).

Намѣтивши програму чтеній примѣнительно къ потребностямъ своихъ слушателей, лекторъ въ связи съ раскрытіемъ тѣхъ или другихъ вопросовъ этой программы всегда имѣлъ въ

виду заявленія своихъ слушателей и просьбы о выясненіи того или другого непонятнаго для нихъ явленія школьной жизни

Когда слушатели Таврической епархіи обратились къ нему за совѣтомъ, какимъ образомъ можно удержать воспитанниковъ второклассной школы въ крестьянской средѣ, при школѣ и землѣ, и ослабить у нихъ стремленіе къ центрамъ, городу, фабрикамъ и другимъ торговымъ мѣстамъ, лекторъ счелъ вопросъ этотъ настолько заслуживающимъ уваженія, что посвятилъ ему одно изъ ближайшихъ чтеній. Въ самомъ дѣлѣ, если задача второклассной школы воспитать народныхъ учителей, и, взявши ихъ изъ крестьянской среды, возвратить обратно народу, то второклассной школѣ предстоить ббольшая задача—воспитать этихъ дѣтей въ духѣ народа, любви къ этому народу и его земледѣльческому труду. Посильный отвѣтъ на представленный вопросъ былъ данъ лекторомъ въ связи съ вопросомъ объ условіяхъ и средствахъ развитія правильнаго нравственнаго міровоззрѣнія. При этомъ считаемъ не лишнимъ предварительно изложить самый вопросъ, формулированный слушателями Таврической епархіи. „Намъ въ своей учительской практикѣ пришлось наблюдать такого рода печальное явленіе. У крестьянскихъ дѣтей, получившихъ образованіе немного высшее, чѣмъ въ начальной народной школѣ, является горделивое самоувѣреніе, что они не такіе мужики, каковы окружающіе его односельчане, вслѣдствіе этого стыдятся заниматься тѣмъ, что называется удѣломъ крестьянина—земледѣліемъ. Отставъ отъ своихъ и не приставъ къ другимъ, они выбиваются изъ колен, что надо признать не безопаснымъ какъ для нихъ самихъ, такъ для дѣла народнаго образованія и въ частности для второклассной школы. Устраненіе столь печальнаго явленія лежитъ, конечно, на обязанности учителя второклассной школы. Но это дѣло не легкое и, какъ дѣло воспитанія, требуетъ серьезнаго вниманія и опытности, чтобы неправильнымъ пріемомъ воспитанія не повредить дѣлу; посему мы и рѣшили обратиться за разрѣшеніемъ этого вопроса къ Вамъ, досточтимый господинъ лекторъ, какъ представителю науки, имѣющей дѣло съ воспитаніемъ“.

Прежде всего, по мнѣнію лектора, необходимо внушить юношамъ важность и значеніе труда, и въ частности—труда зе-

земледѣльческаго. Неопровержимое основаніе для этого дѣла мы находимъ въ Словѣ Божіемъ; „Раститесь и множитесь, наполняйте землю и обладайте ею“. Трудъ земледѣльческій и обладаніе землею является первымъ условіемъ и основаніемъ культуры; изъ труда земледѣльческаго выродилась вся культура. Насколько сильно значеніе труда земледѣльческаго, видно изъ того, что съ этимъ трудомъ связывается все благосостояніе человѣка; при неурожаѣ падаетъ промышленность и производство, падаетъ торговля, ограничивается сбытъ и потребление. Въ виду этого улучшеніе труда земледѣльскаго является необходимымъ и безусловно полезнымъ. Но кромѣ того трудъ земледѣльческій имѣетъ и нравственно-воспитательное значеніе. Онъ нисколько не унижаетъ чѣловѣка, какъ принято думать, а, напротивъ, требуетъ отъ него напряженія всѣхъ его духовныхъ силъ и прежде всего умственнаго образованія. Земледѣльческій трудъ требуетъ приложенія рукъ человѣка просвѣщеннаго. То обстоятельство, что мы отстали отъ другихъ народовъ въ культурѣ земледѣльческой, явно говоритъ, что причина такого явленія находится въ нашемъ умственномъ невѣжествѣ.

Гдѣ же можетъ большую привнести пользу образованный учитель второклассной школы, какъ не въ деревнѣ, въ саду, огородѣ и у себя на полѣ? Здѣсь, въ деревнѣ, представляется благопріятное условіе и личнаго благосостоянія, и пользы для другихъ. Образовавъ у себя при школѣ образцовый садикъ, пасѣку или огородъ, учитель второклассной школы тѣмъ самымъ можетъ оказать добрый примѣръ своимъ поселянамъ. Но, съ другой стороны, наблюдается явленіе, что крестьянскіе дѣти, получивъ образованіе, оставляютъ деревню, бѣгутъ отъ труда земледѣльческаго къ труду фабричному, къ работамъ на фабрикахъ и заводахъ, что эти люди видятъ въ образованіи лишь средство къ наживѣ и обогащенію.

Что привлекаетъ такихъ людей? Единственно ихъ привлекаетъ матеріальное благосостояніе; но не говоря о томъ, что трудъ земледѣльческій, при хорошемъ уходѣ за землею, является достаточно обезпечивающимъ земледѣльца, сколько опасностей, опасенія и неудобствъ сопряжено съ трудомъ внѣ родной земли и на сторонѣ? Отрываясь отъ почвы, челоѣкъ отрывается и отъ родства, а иногда и отъ семьи. Не трудно сообразить, что

онъ, теряя лучшее, приобретаеъ худшее. Даже въ матеріальномъ отношеніи онъ едва ли что приобретаеъ. Живя въ городѣ или въ центрахъ торговыхъ и промышленныхъ районовъ, онъ при большихъ приобретенияхъ имѣетъ больше расходовъ. Потребности людей городскихъ гораздо шире и разностороннѣе, и удовлетвореніе этихъ потребностей требуетъ гораздо больше затратъ. Если прибавить ко всему этому, что фабричный работникъ, прикащикъ въ торговлѣ и другія занятія подобнаго рода дѣлаютъ человѣка наемникомъ, лишаютъ его званія свободного гражданина, хозяина въ домѣ и равноправнаго члена въ обществѣ, ставятъ его въ зависимость отъ частнаго лица,— то все это въ общемъ служитъ достаточнымъ доказательствомъ того, что не слѣдуетъ отрываться отъ своего народа, деревни, семьи, земли и крестьянскаго труда.

Лекціи Н. Н. Страхова сдѣлали цѣнный и основной вкладъ въ познанія слушателей. Предположенное напечатаніе ихъ желательнo въ возможно непродолжительномъ времени.

Слѣдующимъ важнѣйшимъ предметомъ преподаванія на курсахъ является церковное пѣніе. Церковное пѣніе на курсахъ составляло предметъ напряженныхъ занятій и особеннаго вниманія курсистовъ. Ему было посвящено 82 урока, на него затрачено труда и времени вдвое больше, чѣмъ сколько на всѣ остальные предметы. Такое предпочтеніе предмету церковнаго пѣнія вполнѣ понятно въ виду важности и значенія его въ религіозно-воспитательномъ отношеніи. Въ нашемъ церковно-общественномъ богослуженіи пѣніе является главнѣйшимъ условіемъ благолѣпія, искренней молитвы и религіозной настроенности молящихся. Въ немъ отсутствуютъ какія либо другія вспомогательныя музыкальныя молитвы, какъ это видимъ мы въ католическихъ храмахъ; и поэтому намъ особенно нужно заботиться о развитіи и надлежащей постановкѣ церковнаго пѣнія. Въ послѣднее время интересъ къ церковному пѣнію замѣтно усиливается и въ свѣтскомъ обществѣ, и въ свѣтскихъ учебныхъ заведеніяхъ, не исключая и начальныхъ школъ Министерства Народнаго Просвѣщенія. Мы съ радостью привѣтствуемъ, что Дирекція народныхъ училищъ Харьковской епархіи принимаетъ всѣ зависящія отъ нея мѣры къ распространенію церковнаго пѣнія въ подвѣдомственныхъ ей школахъ и

даже предполагаетъ сдѣлать его обязательнымъ предметомъ преподаванія, несмотря на то, что въ положеніи о начальныхъ народныхъ школахъ 1873 г. этотъ предметъ считается необязательнымъ. Такимъ образомъ, въ виду потребности времени и усиливающейся религіозности въ народѣ благовременно было бы измѣнить смыслъ положенія о начальныхъ народныхъ училищахъ, признавъ предметъ церковнаго пѣнія обязательнымъ. Само собою разумѣется, что для этого нужны учителя, которые сами обладали бы и знаніями по церковному пѣнію, и достаточною опытностью въ преподаваніи его. Курсы церковнаго пѣнія являются главнѣйшимъ, если не единственнымъ, средствомъ быстро и легко, по нуждамъ времени, создать такихъ учителей. Принимая во вниманіе, что и на будущее время курсы будутъ служить средствомъ для образованія учителей, мы считаемъ не лишнимъ, въ виду наилучшей постановки ихъ по предмету церковнаго пѣнія, сдѣлать нѣсколько замѣчаній.

Программа курсовъ по церковному пѣнію слишкомъ обширна для того, чтобы ее возможно было усвоить въ теченіе 1½ мѣсяца. Сами курсисты время отъ времени жалуются на скопленіе этихъ знаній въ ихъ головѣ, а между тѣмъ уроки такъ часто слѣдуютъ одинъ за другимъ, что разобраться въ этомъ матеріалѣ совершенно не представляется никакой возможности. Тоже количество уроковъ пѣнія, но распредѣленное на 3—4 мѣсяца, было бы совершенно достаточно для усвоенія программы. Не меньшимъ препятствіемъ для успѣшнаго изученія курсовъ является многопредметность. Пѣніе требуетъ практики и постоянныхъ упражненій; при многопредметности и сравнительной краткости учебнаго срока не достаетъ для этого ни времени, ни энергіи. Необходимо также, чтобы каждый, по возможности, побывалъ и въ роли регента и, если возможно, то устроилъ бы хоръ изъ приходящихъ мальчиковъ. Это опять таки невозможно по той же причинѣ. Но не смотря на указанные неудобства, успѣхи курсистовъ по предмету пѣнія, можно сказать, дали вполне удовлетворительные результаты. Съ особенною подробностью пройдены слѣдующіе отдѣлы. Тонъ и полутонъ. Гамма, ея двѣ части—тетраорды. Происхожденіе гаммы, виды гаммъ. Гамма мажорная, ея строеніе, названіе важнѣйшихъ ступеней. Общій обзоръ и сольмизація

гаммъ. Исполненіе пьесъ—динамика звука, ея обозначенія. Темпы, ихъ обозначенія. Оттѣнки. Миноръ, его происхожденіе и родство съ мажоромъ. Три вида минора. Обзоръ всѣхъ гаммъ. Церковный звукорядъ и его строеніе. Церковные лады. Басовый ключъ. Транспозиція.

Всѣ теоретическія свѣдѣнія практиковались въ цѣломъ рядѣ упражненій—пѣнія, чтенія, записыванія, сольфеджіо и нотныхъ примѣровъ, диктантовъ и рѣшенія задачъ. Пробный урокъ, разборъ его, указаніе слушателямъ руководствъ и пособій, необходимыхъ для самообразованія, приемы, облегчающіе его, закончили курсъ пѣнія. Нѣкоторые отдѣлы программы не проходились вовсе, о нѣкоторыхъ только упоминалось. Къ первымъ принадлежитъ, на примѣръ, отдѣлъ о гармонизація мелодій, о модуляціи; ко вторымъ—о соединеніи трезвучій, ученіе о каденціяхъ. Знаніе этихъ отдѣловъ необходимо лишь для гармонизатора—композитора и требуетъ полного и всесторонняго знанія всей теоріи и значительной степени общаго музыкальнаго развитія, чего, разумѣется, трудно требовать отъ учителя второклассной школы. Сообщенныхъ же свѣдѣній достаточно для вполне сознательнаго отношенія къ употребительнѣйшимъ произведеніямъ нашей духовно-музыкальной литературы.

Желающимъ давались уроки игры на скрипкѣ, фортепіано и фисгармоніи. Пройдены важнѣйшія гаммы, сдѣланы необходимыя упражненія. Игрались нетрудныя пьески. Указанъ путь для дальнѣйшаго самообученія. При обученіи игрѣ на этихъ инструментахъ постоянно имѣлась въ виду цѣль такого обученія: сдѣлать изучаемые инструменты вспомогательными средствами при изученіи теоріи, знакомствѣ съ духовно-музыкальной литературой и классномъ преподаваніи пѣнія.

При обученіи игрѣ на скрипкѣ курсисты пользовались музыкальными инструментами, предоставленными въ пользованіе курсистовъ Семинаріей.

По предмету исторіи посвящено было 6 часовыхъ лекцій „методикѣ исторіи“. Послѣ выясненія различія между исторіею, какъ наукою, и исторіею, какъ учебнымъ предметомъ, ея воспитательнаго значенія (1 лекція), краткаго очерка методовъ исторіи и ихъ критической оцѣнки (1 л.), слушатели и слушательницы курсовъ были ознакомлены съ постановкою обученія

исторіи въ одноклассныхъ, двухклассныхъ и второклассныхъ церковно-приходскихъ школахъ (2 л.), съ основными приемами обученія и учебными пособиями (2 л.).

Особенное вниманіе было обращено на постановку исторіи во второклассныхъ церковно-приходскихъ школахъ. Съ этою цѣлю была читана проэктъ—программа по русской исторіи и нѣкоторыя мѣста объяснительной къ ней записки, уяснена была задача изученія исторіи въ этихъ школахъ и рекомендованы были средства къ достиженію этой задачи. Почти 2 лекціи были посвящены уясненію того, на какія основныя явленія русской исторіи и какія историческія лица должно быть обращено вниманіе при изученіи русской исторіи во второклассныхъ церковно-приходскихъ школахъ, а также дана была характеристика этихъ явленій и лицъ въ ихъ неразрывной причинной связи въ общихъ, но существенныхъ чертахъ. Въ виду заявленнаго желанія слушатели и слушательницы курсовъ были ознакомлены не только съ необходимыми при изученіи русской исторіи пособиями—въ видѣ картъ, картинъ и учебниковъ, но и съ историческими книгами для внѣкласснаго чтенія, которыя должны входить въ составъ школьной библіотеки. При обзорѣ пособій по русской исторіи рекомендовались не только цѣнные, пріобрѣтеніе которыхъ желательно и иногда возможно и для второклассныхъ церковно-приходскихъ школъ, но и дешевыя, наиболѣе, слѣдовательно, доступныя, не лишеныя однако научно-дидактическихъ достоинствъ.

Пробные уроки по исторіи давались наиболѣе подготовленными и опытными слушателями. Всѣхъ пробныхъ уроковъ было 4, по $\frac{1}{2}$ ч. каждый (въ теченіи 2-хъ лекцій). Каждый урокъ давался въ присутствіи всѣхъ слушателей и школы и послѣ лекцій подвергался обстоятельной критической оцѣнкѣ, при участіи желающихъ изъ слушателей, и такимъ образомъ опредѣлялись пригодность и цѣлесообразность тѣхъ или другихъ приемовъ историческаго обученія и вмѣстѣ съ тѣмъ усвоенія предложенныхъ чтеній по методикѣ. Нѣкоторыя изъ этихъ уроковъ (г. Борисовъ—объ удѣльной системѣ, г. Глаголевъ—о татарскихъ нашествіяхъ) такъ мало страдали недостатками и, напротивъ, отличались такими положительными достоинствами, что были признаны *образцовыми*.

На чтение *методики по географіи* было употреблено 6 часовъ. Объяснивъ значеніе географіи въ дѣлѣ матеріальнаго и формальнаго образованія для учащихся, лекторъ перешелъ къ разсмотрѣнію вопросовъ о методѣ обученія этому предмету (исторія методовъ), о наглядныхъ пособіяхъ (коллекціи, рельефы, картины, карты, черченіе картъ, экскурсіи), объ основахъ географическаго обученія, о курсахъ элементарномъ и систематическомъ и въ частности о постановкѣ географіи во второклассныхъ церковно-приходскихъ школахъ и, наконецъ, сдѣлалъ обзоръ важнѣйшихъ учебниковъ, пособій и книгъ для чтеній географическаго содержанія. Преподаваніе географіи болѣе, чѣмъ преподаваніе другихъ предметовъ, нуждается въ наглядныхъ пособіяхъ. Пособія эти существуютъ въ большомъ количествѣ, но достоинство ихъ неодинаково, взгляды методикъ на значеніе ихъ разнообразны; необходимо поэтому дѣлать между ними выборъ и умѣть, кромѣ того, ими пользоваться. Въ виду всего этого лекторъ особенно подробно остановился на обзорѣ наглядныхъ пособій по географіи. Знакома съ существующими изданіями не только русскими, но и иностранными, дорогими и дешевыми, онъ въ то же время совѣтовалъ, какъ учитель можетъ замѣнять самыя дорогія наглядныя пособія самими дешевыми и простыми (дорогіе рельефы—рельефами изъ песка и глины собственнаго приготовленія, модели животныхъ—игрушками, дорогія картины—картинками изъ прежнихъ иллюстрированныхъ изданій, дешево продающихся въ магазинахъ большихъ городовъ, или картинками учебника по географіи). Такъ какъ карта служитъ однимъ изъ важныхъ пособій при обученіи географіи, а пониманіе карты затруднительно для учащихся, то обращено было должное вниманіе на ознакомленіе слушателей съ способами изображенія рельефа страны и другими условными картографическими знаками (чтеніе картъ). А при разсмотрѣніи вопроса о черченіи картъ рекомендовалось для учителя въ нѣкоторыхъ случаяхъ *черченіе отъ руки*,—для учениковъ при помощи *контуровъ*. Была читана проэкты—программа по географіи для второклассныхъ церковно-приходскихъ школъ и объяснительная къ ней записка и сдѣланы соотвѣтствующія указанія и разъясненія. Съ нѣкоторыми мѣстами послѣдней лекторъ

не могъ согласиться. Цѣлая лекція была посвящена разсмотрѣнію учебниковъ, пособій и книгъ для чтенія по географіи.

Въ теченіе двухъ часовыхъ лекцій дано было 4 пробныхъ урока (о шарообразности земли, объ устройствѣ поверхности Европейской Россіи, о климатѣ ея и о центрально-промышленномъ пространствѣ), кои подвергались въ живой бесѣдѣ съ слушателями критической оцѣнкѣ.

При простотѣ изложенія и полнотѣ содержанія чтенія лектора отличались точностью, опредѣленностью и научнымъ характеромъ.

Геометрическое черченіе и землемѣріе въ текущемъ году было предметомъ усерднаго изученія въ виду ихъ практическаго значенія въ жизни. Проходя курсъ черченія по программѣ, лекторъ имѣлъ въ виду главнымъ образомъ практическія цѣли. Задавая слушателямъ вычерчивать различныя линіи и геометрическія фигуры болѣе или менѣе сложныя (треугольники, четырехугольники, многоугольники, разныя фигуры, подобныя и др.), онъ старался приучить ихъ обращаться съ чертежными инструментами: циркулемъ, рейсфедеромъ, линейкой, чертежнымъ треугольникомъ, транспортиромъ и др. вмѣстѣ съ тѣмъ было обращено вниманіе и на то, чтобы слушатели приобрѣтали навыкъ чертить отъ руки, на глазъ разныя линіи: перпендикулярныя, параллельныя, симметричныя и др. Предлагая же курсистамъ для внѣклассныхъ занятій вырисовку паркетовъ, многоугольниковъ, звѣздъ и различныхъ орнаментовъ, притомъ съ растушовкою и штриховкою, лекторъ имѣлъ въ виду и то еще, что подобнаго рода занятіе, помимо практической цѣли, можетъ служить къ развитію вкуса къ изящному и разовѣетъ въ дѣтяхъ привычку всегда располагать свои работы красиво и исполнять ихъ чисто. Подобныя работы исполнялись по руководству Рябкова и возбуждали среди курсистовъ живой интересъ, насколько можно судить на основаніи множества исполненныхъ ими рисунковъ. При черченіи фигуръ и линій лекторъ всякій разъ сообщалъ и практическое примѣненіе ихъ въ жизни. Искусство черченія имѣетъ весьма важное значеніе при исполненіи разнаго рода ремесленныхъ работъ; столяръ или токарь безъ пониманія рисунка и чертежа не можетъ имѣть прогресса въ своемъ ремеслѣ; рисунки

матерій, тесьмы, кружевъ, рѣшотокъ, модели—все это основано на чертежномъ искусствѣ. Но особенное значеніе въ жизни, въ частности для воспитанниковъ второклассной школы, чертежное искусство имѣетъ при измѣреніи земли и землемѣріи. Лекторъ особенное вниманіе обратилъ на сообщеніе учащимся практическихъ приѣмовъ измѣренія площадей и наибольшаго свѣдѣній по землемѣрію. Съ цѣлью практическаго ознакомленія курсистовъ съ землемѣріемъ въ одинъ изъ лучшихъ дней курсистами во главѣ съ лекторомъ была сдѣлана прогулка на Семинарскую леваду. Здѣсь они снимали планъ съ мѣстности посредствомъ мензулы, эскера, буссоли и астролябій. Въ виду большого числа интересующихся, лекторъ сначала показалъ нѣсколькимъ курсистамъ, какъ пользоваться землемѣрными инструментами, а эти послѣдніе въ свою очередь показывали своимъ товарищамъ. На основаніи полученныхъ данныхъ, планъ мѣстности былъ представленъ курсистами на чертежахъ. Несомнѣнно, что всѣ вышеуказанныя знанія по геометрическому черченію и землемѣрію, будучи введенны въ курсъ обученія во второклассныхъ школахъ, при правильномъ усвоеніи ихъ учащимися, вмѣстѣ съ практическою цѣлію повліяютъ и на ихъ умственное развитіе.

При распредѣленіи уроковъ по предметамъ педагогическихъ курсовъ физика была опущена; тѣмъ не менѣе, принимая во вниманіе, что постановка преподаванія этого предмета во второклассной школѣ можетъ встрѣчать не мало затрудненій, лекторъ ознакомилъ съ наиболѣе необходимыми и наиболѣе трудными сторонами предмета, съ тѣми, конечно, какія представляютъ наиболѣе трудностей для передачи ученикамъ. При этомъ особенное вниманіе его было обращено на вторую половину программы въ виду того, что въ числѣ слушателей были прошлогодніе курсисты, ознакомившіеся во всѣхъ подробностяхъ съ первою частью этой программы.

При изложеніи этихъ частей предмета лекторъ особенное вниманіе останавливалъ на вопросѣ о приготовленіи приборовъ и наиболѣе необходимыхъ инструментовъ для опытовъ. Но по недостатку времени онъ не могъ, по примѣру прошлаго года, заняться вмѣстѣ съ курсистами изготовленіемъ простѣйшихъ физическихъ приборовъ. Онъ только показывалъ имъ

всѣ тѣ приборы изъ физическаго кабинета Духовной Семинаріи, которые изготовлены самими семинаристами; при этомъ подробно останавливался надъ разъясненіемъ, какъ дѣлать эти самые приборы. Принимая же во вниманіе, что на изготовленіе приборовъ тратится слишкомъ много времени, онъ попутно во время чтеній указывалъ курсистамъ не только физическіе приборы и инструменты, матеріалы и руководства, необходимыя для иллюстраціи, но ихъ цѣну, тотъ городъ и магазинъ, откуда ихъ можно приобрести. По его расчету для цѣлей второклассной школы необходимо имѣть физическій кабинетъ стоимостью въ 100 руб. При этомъ лекторъ составилъ подробный списокъ всѣхъ этихъ принадлежностей и роздалъ курсистамъ. Въ такомъ практическомъ смыслѣ были пройдены главнѣйшіе черты программы черченія и физики, и только мимоходомъ лекторъ останавливалъ вниманіе слушателей на методическихъ указаніяхъ. Имѣя въ виду, на примѣръ, что эти знанія будутъ сообщаться ученикамъ второклассной школы, онъ замѣчалъ, что такое-то слово и такой-то терминъ и выраженіе для большей ясности могутъ быть замѣнены такимъ-то и т. д.

Въ дополненіе ко всему этому и для развлеченія курсистовъ лекторъ въ вечернее время показывалъ имъ звѣзды и планеты въ телескопъ, недавно приобретенный для физическаго кабинета семинаріи. Одновременно съ этимъ онъ сообщалъ имъ свѣдѣнія по космографіи. Однимъ словомъ по справедливости слѣдуетъ сказать, что лекторъ И. Бударевичъ употребилъ съ своей стороны всѣ средства и усилія, чтобы дать слушателямъ все, что для нихъ полезно и необходимо. Видя въ своихъ слушателяхъ прежде всего учителей второклассныхъ школъ, онъ старался сообщить имъ такіе приемы обученія и дать такую постановку предмету физики и геометрическаго черченія, чтобы она вполне соответствовала потребности будущихъ учителей школъ грамоты. Съ другой стороны, принимая во вниманіе, что въ числѣ слушателей преобладающее число состоитъ изъ учителей съ семинарскимъ образованіемъ, ознакомившихся съ физикой и черченіемъ, онъ обращалъ вниманіе лишь на тѣ части системы, какія могли представлять наибольшее затрудненіе для передачи ихъ ученикамъ и которыя не вошли въ программу преподаванія этого

предмета въ Семинаріи. Слушатели отнеслись къ своему лектору съ полнымъ вниманіемъ.

Въ заключеніе было дано по два пробныхъ урока по физикѣ, и по предмету геометрическаго черченія. Чтобы имѣть представленіе о ходѣ пробныхъ уроковъ, изложимъ вкратцѣ содержаніе урока по черченію. Пробный урокъ по черченію былъ данъ учителемъ Воронежской епархіи Михаиломъ Бондаренко. Содержаніе урока слѣдующее. Точка. Линіи прямыя, кривыя и ломанныя. Понятіе о прямой линіи, какъ кратчайшемъ разстояніи между двумя точками. Проведеніе прямой линіи при помощи линейки. Повѣрка линейки. Пересѣченіе прямыхъ линій въ одной точкѣ. Обозначеніе линій буквами. Измѣреніе прямыхъ линій при помощи циркуля. Понятіе объ углахъ (вершина, стороны), обозначеніе угловъ буквами. Понятіе о смежныхъ углахъ, прямыхъ, острыхъ, тупыхъ и черченіе ихъ при помощи линейки и угольника. Урокъ продолжался 40 минутъ, остальное время было посвящено разбору его со стороны курсистовъ и въ присутствіи лектора. Учитель Харьковской епархіи Александръ Федоровъ сдѣлалъ замѣчаніе, что предъ началомъ урока необходимо было бы сдѣлать вступленіе съ выясненіемъ дѣтямъ значенія черченія. Пензенской епархіи учитель Николай Ключевъ указалъ, что практикантъ при выясненіи понятія объ углахъ не указалъ способа сравненія величины угловъ. Александръ Юшковъ, учитель Харьковской епархіи, къ числу промаховъ практиканта относитъ употребленіе вмѣстѣ съ русскими буквами иногда и буквъ латинскаго алфавита. Учитель Михаилъ Елеовскій, Тамбовской епархіи, считаетъ невозможнымъ черченіе угловъ при помощи одного угольника, неточное опредѣленіе перпендикуляра, какъ отвѣсной линіи. Сергій Пронинъ, учитель Ставропольской епархіи, признаетъ необходимымъ обращать больше вниманія на самостоятельность учениковъ и путемъ наводящихъ вопросовъ заставлятъ ихъ самихъ высказывать геометрическія истины. Иванъ Клавсуцъ, учитель Донской епархіи, указалъ какъ на достоинство пробнаго урока, что практикантъ велъ свой урокъ живо, ясно, послѣдовательно, отчего г. Клавсуцъ не сомнѣвается въ томъ, что ученики хорошо поняли преподанное имъ.

Сдѣлавъ общій итогъ на основаніи замѣчаній, сдѣланныхъ

курсистами, лекторъ съ своей стороны призналъ пробный урокъ хорошимъ, но въ то же время указалъ на то, что слѣдовало бы учениковъ познакомить со способомъ проведенія прямыхъ линій плотниками, т. е., посредствомъ шнура, и отсюда уже можно было бы нагляднѣе выяснить, что прямая линія есть кратчайшее разстоянiе между двумя точками. Кромѣ того практикантъ не указалъ главнаго свойства прямой, что между двумя точками можно провести только одну прямую. Практикантъ допустилъ погрѣшность, сказавъ, что двѣ прямы обязательно пересѣкутся въ одной точкѣ, тогда какъ напр., параллельная линія вовсе не пересѣкутся.

Уже на основанiи изложенныхъ замѣчанiй, сдѣланныхъ курсистами, можно видѣть, что пробный урокъ отличался большимъ оживленiемъ. То же слѣдуетъ сказать и о всѣхъ вообще пробныхъ урокахъ; но при этомъ слѣдуетъ замѣтить, что желающихъ давать пробные уроки среди курсистовъ второклассныхъ школъ вообще мало, явленiе обратное тому, какое наблюдалось на курсахъ школъ одноклассныхъ. Намъ кажется что это зависитъ отъ того, что на курсахъ второклассныхъ школъ мало учителей, имѣющихъ продолжительную учительскую практику и увѣренность въ своихъ педагогическихъ приемахъ, тогда какъ на курсахъ одноклассныхъ школъ всѣ курсисты безъ исключенiя состоятъ учителями и каждому желательно обнаружить свой опытъ. Пробные уроки, служа нагляднымъ уясненiемъ теорiи, имѣли большое значенiе для курсистовъ.

Въ основу своихъ чтенiй по гигиенѣ лекторъ Трутовскiй положилъ курсъ гигиены проф. И. П. Скворцова, изданный въ прошедшемъ году и читанный учителямъ Харьковскихъ второклассныхъ курсовъ. Чтобы дать возможность своимъ слушателямъ болѣе подробно ознакомиться съ предметомъ и дѣлать необходимыя справки во время чтенiй, имъ была выдана „Гигиена“ указаннаго профессора. Сопровождая чтенiя наглядными объясненiями предметовъ, лекторъ окружилъ себя множествомъ анатомическихъ картъ и иллюстрацiй; на особомъ древкѣ былъ укрѣпленъ скелетъ человѣка. Чтенiя отличались живостью и возбуждали интересъ въ слушателяхъ уже потому, что самый предметъ былъ для нихъ совершенно новый. Жаль, что крайняя ограниченность времени не представляла возможности по-

дробнѣе останавливаться надъ выясненіемъ нѣкоторыхъ отдѣловъ науки. Въ теченіе 10 часовыхъ чтеній лекторъ ознакомилъ слушателей въ общихъ чертахъ съ строеніемъ человѣческаго организма, съ наиболѣе встрѣчающимися болѣзнями этого организма во всѣхъ его частяхъ, съ заразными болѣзнями. Далѣе въ порядкѣ чтеній слѣдовало: воздухъ и его физическія свойства, жилище и его устройство, вода, одежда, дезинфекція, трудъ, больницы, пріюты и т. п. Особенное оживленіе чтеніямъ лектора сообщало то, что онъ всѣ свои теоретическія положенія старался освѣщать фактами своей врачебной практики. Такъ, напримѣръ: говоря о слабости сердца въ старческомъ возрастѣ, сварливость и брюзжаніе старухъ и стариковъ онъ приписывалъ это естественной потребности ихъ сердца, требующаго искусственнаго возбужденія. Наиболѣе полезнымъ для слушателей отдѣломъ его чтеній нужно признать послѣднія двѣ лекціи по вопросу о подаваніи первой помощи заболѣвающимъ. Травматическія поврежденія, ушибы, вывихи, переломы, наложенія повязокъ, солнечный и тепловой ударъ, обмираніе, оживленіе, искусственное дыханіе—вотъ предметы его чтеній. Недостатокъ времени былъ причиною значительнаго пробѣла въ чтеніяхъ лектора; вопросъ о школьной гигиенѣ былъ рассмотрѣнъ имъ въ связи съ чтеніями по гигиенѣ. Между тѣмъ такіе вопросы, какъ зданіе школы, классные столы и скамьи, умственные занятія учащихся, распредѣленіе учебныхъ предметовъ по днямъ и часамъ, рекреація, свободные дни, каникулы, прогулки, экскурсіи, ручной трудъ, гимнастика, школьныя болѣзни—близорукость, искривленіе позвоночнаго столба, головныя боли, умственное переутомленіе, заразныя болѣзни, оспопрививаніе и т. п. могли бы имѣть для учителей ближайшій интересъ и безспорно важное значеніе. Въ частности для учителей второклассныхъ школъ было бы весьма важно ознакомиться съ устройствомъ общежитій.

Церковная школа, будучи школою народною, идетъ на встрѣчу не только религіозно-нравственнымъ потребностямъ этого народа, но, по мѣрѣ силъ и средствъ своихъ, и его матеріальному благосостоянію. Развитіе сельскаго хозяйства, пчеловодства и садоводства, обученіе разнымъ ремесламъ признается ею не только желательнымъ, но обязательнымъ во второклас-

сныхъ школахъ. Предполагается, что воспитанники второклассныхъ школъ, сдѣлавшись учителями элементарныхъ школъ грамоты, внесутъ въ эти школы нѣкоторый свѣтъ и въ сельскохозяйственный обиходъ крестьянина, если не путемъ теоретическаго обученія, то, по крайней мѣрѣ, посредствомъ практическаго ознакомленія ихъ съ культурою сада, огорода и образцовой пасѣки при школахъ. Съ этою цѣлю въ настоящее время признается обязательнымъ, чтобы при всѣхъ второклассныхъ школахъ былъ участокъ земли въ размѣрѣ 5 дес., на которомъ долженъ быть образцовый садикъ, огородъ и пасѣка для практическихъ занятій съ ихъ питомцами. Съ тою-же цѣлю поднятія сельско-хозяйственной культуры и Государю Императору благоугодно было утвердить постановленіе Государственнаго Совѣта объ отчужденіи казенной земли въ размѣрѣ 3 д. на каждую школу, не исключая и школъ грамоты.

Самая программа второклассныхъ школъ по сельскому хозяйству отличается широтою и всесторонностью, что служить явнымъ доказательствомъ желанія дать серьезную постановку этому предмету.

Изъ всѣхъ отраслей сельскаго хозяйства на курсахъ, по недостатку времени, дано было мѣсто только пчеловодству, такого рода занятію, которое, при меньшихъ на него издержкахъ и малой тратѣ труда и времени, можетъ дать возможно большее подспорье бѣднѣйшимъ школамъ и ихъ бѣднымъ учителямъ. Курсъ пчеловодства былъ прочитанъ лекторомъ въ обстоятельныхъ, хотя и нѣсколько сокращенныхъ чертахъ. Практика лектора показываетъ, что для обстоятельнаго ознакомленія съ пчеловодствомъ неподготовленныхъ слушателей необходимо по крайней мѣрѣ 14 теоретическихъ и 10 практическихъ часовыхъ уроковъ, т. е., вдвое болѣе, чѣмъ сколько позволяла программа. Тѣмъ не менѣе можно быть увѣреннымъ, что цѣль настоящихъ чтеній заинтересовать слушателей въ данномъ предметѣ и дать имъ главнѣйшія руководственные указанія о способахъ веденія пчеловоднаго хозяйства вполне достигнута. Главнѣйшими предметами его чтеній были: обитатели улья съ ихъ особенностями и назначеніемъ, матеріалы пчелинаго производства и важнѣйшія условія для этого производства, роеніе, устройство ульевъ, уходъ за пчелами лѣтомъ.

и зимою и др. Желая сообщить своимъ чтеніямъ живой интересъ, лекторъ, при изложеніи своего курса, въ качествѣ пособия всегда имѣлъ предъ глазами слушателей комнатный улей съ пчелами, который былъ всегда доступенъ для курсистовъ. Кроме того для провѣрки теоріи и закрѣпленія въ памяти слушателей теоретическихъ свѣдѣній по пчеловодству курсистами 22 іюля была совершена экскурсія въ Харьковское Земледѣльческое училище на пчеловодную при немъ пасѣку. Эта экскурсія, помимо научнаго значенія, имѣла не малый интересъ и въ смыслѣ ознакомленія курсистовъ съ сельскохозяйственною культурою нашего юга, и какъ простая прогулка для развлеченія и отдохновенія учителей отъ ихъ утомительныхъ занятій.

По прибытіи на ферму, курсисты собрались въ храмѣ земл. училища, и стройнымъ хоромъ пѣли молебенъ по случаю тезоименитства Государыни Императрицы, при чемъ на правомъ клиросѣ пѣли воспитанники земл. училища. Послѣ молебна курсисты во главѣ съ лекторомъ отправились на пасѣку. Ставши подъ открытымъ небомъ въ тѣнистой алеѣ пирамидальныхъ тополей, посрединѣ пасѣки и вокругъ своего лектора, курсисты въ теченіи четырехъ часовъ, съ перерывами для отдыха и завтрака на свѣжемъ воздухѣ, ознакомились со всѣми деталями пчеловоднаго хозяйства: съ различными системами ульевъ и разборкою послѣднихъ, съ различными принадлежностями пасѣчнаго хозяйства, съ изготовленіемъ и установкой вощины и наващиваніемъ рамокъ, съ различными системами центробѣжекъ и съ выкачиваніемъ меду на центробѣжкахъ.

Какъ на такую особенность всѣхъ этихъ занятій, оживлявшую слушателей и заинтересовывавшую ихъ, нужно указать на то, что сами курсисты принимали дѣятельное участіе въ изготовленіи вощины, наващиваніи, выкачиваніи меду и разборкѣ ульевъ. Чтобы восполнить пробѣлы своихъ лекцій и неудобства усвоенія курса при массѣ слушателей и невозможности путемъ практическимъ сдѣлать для cadaго доступною иллюстрацію, а также и то, что среди слушателей былъ лишь незначительный процентъ лицъ, знакомыхъ съ пчеловоднымъ дѣломъ, лекторъ на будущее время, въ качествѣ необходимаго руководства, рекомендовалъ къ приобрѣтенію въ бібліотеки церков-

но-приходскихъ школъ нѣкоторыя пособія по пчеловодству. Въ составъ каталога библиотеки, наиболее доступной для бѣднѣйшихъ школъ, вошло 20 различныхъ изданій извѣстѣйшихъ русскихъ и иностранныхъ пчеловодовъ ¹⁾.

Скажемъ нѣсколько словъ и о необязательныхъ занятіяхъ курсистовъ. Еще на прошлогоднихъ курсахъ вслѣдствіе личнаго указанія Его Превосходительства д. с. с. Василія Ивановича Шемякина было введено занятіе ремеслами столярнымъ, токарнымъ и переплетнымъ и для учительницъ—кройка. Тѣ же ремесла были введены и въ текущемъ году. Не смотря на то, что для занятій означенными ремеслами было назначено послѣобѣденное время, когда учителя должны были отдыхать, явилось много курсистовъ, желающихъ обучаться ремесламъ, именно: въ столярно-токарную мастерскую 69, въ переплетную 69 и въ школу кройки 18 учительницъ. Жертвуя отдыхомъ, многіе изъ нихъ занимались и внѣ обычныхъ уроковъ.

По столярному ремеслу дано было 11 уроковъ, по 2 часа каждый. Задачею руководителя занятій служило ознакомленіе слушателей курсовъ съ инструментами, употребляющимися въ столярномъ ремеслѣ. Имъ сообщено было: названіе инструментовъ и примѣненіе ихъ къ дѣлу; о заготовкѣ и просушкѣ матеріала; приемы съ столярной пилой, шершебелемъ, рубанкомъ

¹⁾ Андриішевъ. Руководство къ разумному пчеловодству.

„ Упрощенный рамочный улей.

Бутлеровъ. Пчела и ея жизнь.

„ Какъ водить пчелъ.

„ Статьи по пчеловодству.

Доброе слово къ пчеловодамъ.

Зубаревъ. Пчеловодство.

Кованъ. Руководитель англійскаго пчеловода.

Куланда. Народная пчела.

Лангстротъ. Пчела и улей.

Левинъ. Пчеловодство.

Любенецкій. Практическое руководство для пасѣчниковъ.

Поповъ. Жизнь пчелъ и главныя правила толковаго пчеловодства.

Потѣхинъ. Учебникъ пчеловодства.

Россиановъ. Кіевскій пчеловодъ и самоучитель пчеловодства.

Самоучитель пчеловодства.

Успенскій. Пчеловодство.

Юшовъ. Малороссійское дупляное пчеловодство.

Цесельскій [Пчеловодство основанное на наукѣ и многолѣтней практикѣ.

Шимановскій. Пасѣка при народной школѣ.

одинарнымъ и двойнымъ, фуганкомъ, угольникомъ, ресмусомъ, долотомъ; показаны были приемы зашлифованія шиповъ и долбленія проушковъ, связки на зубчатые шипы въ прямомъ и косыхъ направленіяхъ.

По токарному ремеслу дано было 11 уроковъ, по 2 часа каждый. Цѣль преслѣдовалась главнымъ образомъ та же, что и при обученіи столярному ремеслу—ознакомленіе съ инструментами, употребляющимися въ токарномъ ремеслѣ, и умѣнье пользоваться ими. Изучавшимъ ремесло сообщено было: названіе инструментовъ, о приемахъ обращенія съ ними, разборкѣ станковъ, перепивкѣ ремней, установкѣ дерева и т. д. Показано было, какъ точить рееромъ (полукруглымъ долотомъ) и плоскимъ долотомъ; какъ точить цилиндръ по циркулю рееромъ и плоскимъ долотомъ, какъ вырѣзывать на цилиндрѣ закругленія и выемки и т. д.

Обученіе токарному и столярному ремесламъ производилось въ четныя числа, такъ какъ многіе изъ обучавшихся этимъ ремесламъ въ нечетныя числа занимались переплетнымъ мастерствомъ. Но тѣ слушатели курсовъ, которые переплетнаго ремесла не изучали, занимались, при участіи руководителя токарнымъ и столярнымъ ремеслами, и въ нечетныя числа. Для обученія токарному и столярному ремеслу, взяты были на прокатъ 3 токарныхъ станка и 5 верстаковъ съ достаточнымъ количествомъ инструментовъ. Хотя въ такой короткій срокъ, какъ 10 уроковъ, невозможно было сдѣлать многое, тѣмъ не менѣе курсистами сдѣлано было совершено самостоятельно нѣсколько вещей: табуреты, скамейки, вѣшалки, столы, улы, точенныя ножки для столовъ, табуретовъ и этажерокъ, колки для вѣшалокъ, фигуры геометрическихъ тѣлъ и прочія токарныя издѣлія.

Курсъ переплетнаго ремесла былъ пройденъ каждою изъ двухъ группъ въ 3 недѣли; въ этотъ періодъ курсисты, въ числѣ 69 человекъ, основательно познакомились съ главнѣйшими приемами переплетнаго ремесла на простѣйшихъ инструментахъ.

Изучавшіе это ремесло съ успѣхомъ прошли полный курсъ его. Имъ показано было: разборка книгъ старыхъ и новыхъ, вапалка корешковъ и шпивка книгъ; заклейка корешка и обрѣзка; набивка фальца, приклейка картона; наклейка сафьяннаго корешка и золоченіе его; приклейка мраморнаго листа

на наружной и благо на внутренней сторонѣ картона. Всѣ эти работы выполнялись затѣмъ самими курсистами, такъ что въ результатѣ получилось много переплетенныхъ изучавшими это мастерство книгъ, которыя потомъ имъ же самимъ и были розданы.

На ряду съ столярнымъ и переплетнымъ мастерствами для учителей въ послѣобѣденное время были преподаваемы уроки кройки для учительницъ. Изъ числа 32 учительницъ кройкой занимались 12, которыя усердно и неопустительно посѣщали уроки и 6 посѣщали уроки исподоволь. По словамъ курсистокъ и самой учительницы они довольно основательно прошли элементарный курсъ кройки и настолько усовершенствовались въ исполненіи простѣйшихъ дѣтскихъ и женскихъ костюмовъ, что могутъ продолжать свои занятія вполнѣ самостоятельно.

Въ программу кройки вошли: дѣтская кофточка, тужурка для мальчиковъ, дѣтская сорочка, дѣтское платьице, дѣтскія панталоны, лифъ для взрослыхъ и подростковъ, бѣлье для взрослыхъ, разные женскіе костюмы и т. п. Преподаваніе велось по системѣ Базаровой. Можно было бы пожелать, чтобы учительницы были ознакомлены съ кройкой простѣйшихъ костюмовъ сельскихъ людей.

Предполагается, что учительница второклассной школы должна ознакомить своихъ будущихъ питомцевъ, крестьянскихъ дѣтей, съ искусствомъ шитья, а для таковыхъ безспорно необходимо научиться изготовлять именно крестьянскіе костюмы. Во всякомъ случаѣ польза, полученная учительницами въ данномъ случаѣ, несомнѣнна. Сколько благосостоянія внесетъ она въ крестьянскую семью, если научить крестьянскихъ дѣвочекъ умѣнью шить и кроить себѣ и своимъ дѣтямъ и мужьямъ простѣйшіе костюмы! Желательно бы, чтобы во всѣхъ церковныхъ школахъ, въ конхъ обучаются дѣвочки, было бы введено преподаваніе рукодѣлій. Сѣздъ наблюдателей Харьковской епархіи, бывший одновременно съ курсами, такое предложеніе принялъ, какъ обязательное.

Училищный Совѣтъ при Св. Синодѣ предложилъ курсистамъ учителямъ второклассныхъ школъ высказаться по вопросу о проектѣ программы для означенныхъ школъ. Свои соображенія по данному предмету они подали въ концѣ курсовъ и на основаніи ихъ будетъ сдѣланъ общій сводъ разныхъ замѣчаній,

суждений, предположений для представления въ училищный Свѣтъ при Св. Синодѣ. Сводъ мнѣній 100 учителей имѣеть, конечно, громадную компетенцію и потому смѣемъ надѣяться, что сужденія учителей будутъ приняты во вниманіе Высшимъ Центральнымъ Управленіемъ. При этомъ считаемъ не лишнимъ для примѣра указать на отзывъ лектора І. Корнѣенко о цѣлесообразности проекта программы по предмету исторіи и географіи на основаніи соображеній курсистовъ и его собственнаго опыта. На основаніи ознакомленія съ отзывомъ лектора можно судить, что онъ отнесся къ предложенію Училищнаго Свѣта при Св. Синодѣ со всею внимательностью. Мы не сомнѣваемся, что во вниманіе къ отзыву І. Корнѣенко, имѣющему быть представленнымъ въ подлинникѣ, будутъ внесены въ проектъ программы тѣ измѣненія, какія имъ предлагаются.

Среди утомительныхъ, тяжелыхъ и непрерывныхъ занятій естественно ощущалась потребность отдыха и пріятныхъ развлеченій. Съ этою цѣлію администрація на протяженіи всѣхъ курсовъ предприняла цѣлый рядъ экскурсій въ разныя мѣста. Экскурсіи эти совершались большею частью въ воскресные и праздничные дни и въ часы свободные отъ учебныхъ занятій. Видно было, что курсисты во всѣхъ этихъ прогулкахъ принимали самое живое участіе и находили пріятный отдыхъ. Экскурсіи, предпринятія курсистами, имѣли двоякій характеръ и различныя цѣли: одніе предпринимались въ цѣляхъ научно-учебныхъ, другія же въ цѣляхъ религіозно-патріотическихъ. Къ первымъ относятся посѣщеніе Зоологическаго музея, музея изящныхъ искусствъ, Харьковской сельско-хозяйственной фермы и находящейся въ ней пасѣки, Харьковской Городской Обсерваторіи, бактериологической станціи при Ветеринарномъ Институтѣ и др. Нужно вообще замѣтить, что городъ нашъ обѣденъ учрежденіями и мѣстами, изобилующими разнаго рода историческими памятниками, данными науки и искусства. Тѣмъ не менѣе посѣщеніе всѣхъ означенныхъ мѣстъ могло пролить нѣкоторый свѣтъ на многія явленія древне-исторической жизни, современной медицинской науки, зоологіи и астрономіи.

Директоръ Ветеринарнаго Института д. с. с. А. А. Раевскій въ теченіи 3 часовъ теоретически, въ формѣ бесѣды и общедоступныхъ лекцій, и практическимъ путемъ ознакомилъ

курсистовъ съ приборами и основными положеніями бактериологіи. Не смотря на такой краткій промежутокъ времени, искусный лекторъ сумѣлъ въ сжатомъ и бѣгломъ очеркѣ представить столь сложный предметъ такъ ясно, что у каждаго осталось живое представленіе о бактериологіи. Морфологія бактерій, способы и условія ихъ размноженія, ихъ жизнеспособность, культивированіе бактерій сибирской язвы, сапа, холеры и др., способы борьбы съ ними, привитіе бактерій, ослабленіе ихъ силы, заслуги Пастера, — всѣ эти общія положенія были иллюстрированы наглядными примѣрами разныхъ болѣзней — дифтерита, чумы, холеры, химическихъ превращеній винограда въ алкоголь, алкоголя въ уксусъ, уксуса въ простую воду и т. д. Желая удовлетворить любознательность своихъ слушателей, г. Директоръ попросилъ ихъ предлагать вопросы по предмету бактериологіи и на всѣ предложенные вопросы далъ самые обстоятельные отвѣты. Вслѣдъ за этимъ курсисты были приглашены въ лабораторію для наблюденій подъ микроскопомъ разнаго рода бактерій, культивированныхъ въ термостатахъ Ветеринарнаго Института. Любезность г. Директора и его желаніе подѣлиться свѣдѣніями съ учителями производили въ высшей степени пріятное впечатлѣніе на слушателей.

Съ религіозною цѣлію были совершены экскурсіи въ Куряжскій монастырь на поклоненіе чудотворной Озерянской иконѣ Божіей Матери и въ Спасовъ скитъ. Поѣздка въ Куряжскій монастырь предпринята была 2 августа. Курсисты отправились заранѣе, чтобы присутствовать при совершеніи Божественной Литургіи, совершенной Преосвященнымъ Петромъ, викаріемъ Сумскимъ. Послѣ литургіи предъ чудотворнымъ образомъ Озерянской Божіей Матери о. Ректоромъ Семинаріи былъ отслуженъ молебень. Пѣлъ хоръ курсистовъ. Послѣ завтрака о. Ректоръ, собравши курсистовъ предъ Онуфриевскою церковію, прочиталъ брошюру Ковалевскаго: „сказаніе о святой чудотворной иконѣ Пресв. Богородицы Озерянской“ въ связи съ исторіей Куряжскаго монастыря. Поѣздка отличалась большимъ оживленіемъ. Особеннаго вниманія заслуживаетъ путешествіе курсистовъ въ Спасовъ скитъ. Въ этомъ путешествіи принялъ участіе и почетный гость Старшій Помощникъ Наблюдателя, д. с. с. Павелъ Аки-

мовичъ Игнатовичъ, прибывшій къ этому времени въ г. Харьковъ для ознакомленія съ ходомъ дѣла на курсахъ.

Погода вполнѣ благоприятствовала путешествію. Въ пятомъ часу утра всѣ курсисты въ полномъ составѣ были наготовѣ и въ шестомъ часу уже были въ пути по направленію К.-Х.-С. ж. дороги. Вмѣстѣ съ ними были отправлены запасы провизіи и всѣ необходимыя принадлежности стола на круглый день. Отъ г. Харькова Спасовъ скитъ отстоитъ на 48 в. въ двухъ часахъ ѣзды. Дорога прошла незамѣтно въ оживленной бесѣдѣ о чудесномъ событіи спасенія Царской Семьи. Всѣмъ были извѣстны тѣ или другія обстоятельства этого дивнаго историческаго событія, у всѣхъ воскресали такія или другія воспоминанія о немъ. Одни приводили на память то религиозно-патріотическое возбужденіе въ народѣ, какое было произведено роковою вѣстью объ ужасной катастрофѣ, другіе въ качествѣ очевидцевъ припоминали интересовавшія всѣхъ подробности крушенія; рѣчь переходила на воспоминанія о Государѣ и Императрицѣ, Ихъ Августѣйшихъ Дѣтахъ и высококихъ добродѣтеляхъ Царствующей Семьи. Въ десятомъ часу поѣздъ прибылъ въ Спасовъ скитъ и во вниманіе къ курсистамъ остановился у самой часовни, на мѣстѣ страшнаго крушенія. Въ новомъ храмѣ совершалась Божественная литургія, куда непосредственно съ поѣзда направились и налпи паломники. По окончаніи Божественной литургіи у настоятеля скита было испрошено разрѣшеніе отслужить панихиду по въ Бозѣ почившемъ Государѣ Императорѣ Александрѣ III. Богослуженіе отличалось великою торжественностью. Въ немъ принимали участіе Ректоръ Семинаріи прот. І. Знаменскій, Сухумскій Епархіальный наблюдатель, священникъ и диаконы изъ курсистовъ. Соединенный хоръ учителей церковныхъ школъ въ 122 человекъ пѣлъ плавно, стройно, могуче. Видна была искренняя молитва за Царя-Миротворца, замѣтно было сильное обаятельное дѣйствіе краткаго и задушевнаго богослуженія. Когда общимъ хоромъ могучихъ голосовъ была исполнена „Вѣчная память“ Царю—Зиждителя церковныхъ школъ, у многихъ неволью дрогнуло сердце, и разнообразныя чувства любви, благоговѣнія и благодарности къ почившему монарху переполнили сердца молящихся. Послѣ этого па-

ломники собрались въ архіерейскихъ помѣщеніяхъ монастырской гостиницы, гдѣ имъ былъ предложенъ завтракъ и чай. Настоятель обители оказалъ курсистамъ самый радушный приемъ. Къ ихъ услугамъ была предоставлена монастырская прислуга, для нихъ были отведены лучшія помѣщенія обители и всѣ условія удобнаго пребыванія въ теченіе дня. Когда закуска окончилась, курсисты отправились для подробнаго обозрѣнія храмовъ и самаго скита. Мѣстность, гдѣ въ настоящее время расположилась обитель, представляла раньше голую, волнистую равнину, безъ лѣсовъ и ключевой воды. Теперь же она значительно оживилась и украсилась величественнымъ храмомъ Преображенія, сооруженнымъ вскорѣ послѣ крушенія въ древнерусскомъ стилѣ, цѣлымъ рядомъ монастырскихъ строеній, маленькимъ поселкомъ вокругъ обители, фруктовымъ садомъ и огромнымъ паркомъ въ нѣсколько десятинъ. Съ высоты железнодорожной насыпи мѣстность имѣетъ веселый и красивый видъ среди необозримой равнины, на горизонтѣ которой всюду виднѣются лѣса.

Къ этому времени прибылъ сюда и почетный гость Павелъ Акимовичъ въ сопровожденіи Харьковскаго Епархіальнаго Наблювателя, и былъ встрѣченъ о. Ректоромъ Семинаріи и курсистами. Въ это время всѣ учителя-курсисты направились къ главному храму Преображенія и здѣсь расположились полукругомъ на ступенькахъ церковной паперти со стороны железнодорожной насыпи. Ректоръ Семинаріи приступилъ къ чтенію брошюры „Милость Божія надъ Царемъ, явленная землѣ русской 17 октября 1888 года“. Его Превосходительство слушалъ стоя. Чтеніе брошюры, живо представлявшей чудесное спасеніе Царской Семьи, производило на слушателей неизгладимое впечатлѣніе. Этому благоприятствовала самая обстановка. У подножія храма, сооруженнаго народомъ русскимъ въ благодарность Господу Богу, явившему свою милость надъ Царемъ русскимъ, въ виду высокой насыпи и часовни на мѣстѣ ужасной катастрофы, въ воображеніи слушателей легче воскресала, глубже и неотразимѣе запечатлѣвалась картина крушенія. Спокойствіе и самообладаніе Государя Императора, осѣнившаго себя крестнымъ знаменіемъ въ моментъ послѣ крушенія, и его глубокая религіозность, милосер-

де Императрица и ее уездъ за ранами, общій всероссійскій пестель перваго благодарственнаго манифеста въ Ярославль, върѣдѣ и приволи Августѣйшей семьи въ Харьковѣ и Мичурѣ, чудотворнаго свѣдѣтельнаго надписанна въ народѣ—все это невольно настоятельно бились сердца слушателей гѣми чувствами, которыми достуши однихъ русскихъ людей, беззавѣтно любившихъ Царя и родину. А этотъ геройскій гласъ ранаго при видѣ Государина: „давъ ли Государь?“ не говоритъ ли о томъ, что для русскаго человѣка его собственная жизнь ничто въ сравненіи съ жизнью Показавника? И когда Императрица отичала, что Государь остался почти совершенно невредимъ, то оны перекрестился и, подвавъ глаза къ небу, сказала: „Ну, слава Богу! Что въ вашей жизни, если Крю Величество омысень?“ Когда же были прочитаны слова манифеста: „Неоченовѣдимыми путями Промысла совершилось надъ Нами чудо Милости Божіей“,—въ это время въ виду слушателей быстро пришелъ курьерскій поѣздъ, и всѣ воочию убѣдились, насколько ужасна и разрушительна должна быть катастрофа при движеніи поѣзда вдвое быстрѣе. „Тамъ, гдѣ не оставалось надеждъ на спасеніе человѣческое, продолжалъ о. Ректоръ, обративъ вниманіе на быстро движущійся поѣздъ, Господу Богу угодно было дивнымъ образомъ сохранить жизнь Миѣ, Императрицѣ, Наслѣднику Цесаревичу и всѣмъ Нашимъ дѣтямъ.

Да соединятся молитвы всѣхъ нашихъ подданныхъ съ нашими благодарственными къ Богу молитвами о Нашемъ спасеніи“!..

Едва окончилось чтеніе, какъ курсисты полнымъ хоромъ провозгласили молитвенный гимнъ за царя. „Боже царя храни“ искренно и невольно вырвалось изъ груди 122 паломниковъ.

Вечеромъ курсисты возвратились обратно въ Харьковъ, провозжая своего гостя въ Петербургъ.

Въ заключеніи нельзя не упомянуть о томъ свѣдѣнномъ приѣмѣ, какой былъ оказавъ дѣвицамъ учительницамъ въ Имперіальномъ женскомъ училищѣ. Начальница училища, желая принять ихъ у себя, на ихъ просьбу осмотрѣть училища сдѣлала любезное приглашеніе явиться имъ въ одинъ изъ ихъ жилищныхъ двѣй. 1 Августа учительницы посетили жилище Имперіальнаго училища и много смущенную нежить при немъ. Въ заключеніе гостепріимной хозяйкой имъ была предложена ѣсть.

20 Іюля въ зданіи Духовной Семинаріи состоялось знаменательное торжество.

Еще наканунѣ этого дня было сдѣлано распоряженіе, чтобы курсисты одноклассныхъ школъ, живущіе въ зданіи Духовнаго училища, собрались въ храмъ Духовной Семинаріи для общей молитвы на литургіи виѣстѣ съ курсистами второклассныхъ школъ. Для совершенія Божественной литургіи былъ изъ Куряжскаго монастыря Преосвященный Петръ, Епископъ Сумскій, соборное духовенство и полный архіерейскій хоръ подъ управленіемъ регента М. С. Ведринскаго. Въ сослуженіи Епископу приняли участіе Ректоръ Духовной Семинаріи протоіерей Іоаннъ Знаменскій, лекторъ пѣнія свящ. І. Петровскій, Ахтырскій уѣздный наблюдатель, священникъ изъ курсистовъ, духовникъ Семинаріи и ключарь, діаконы-курсисты и чтецы изъ учителей. Особая торжественность богослуженія сообщалась пѣніемъ архіерейскаго хора, стройнымъ, мелодичнымъ, крѣпкимъ, молитвеннымъ, въ полномъ смыслѣ церковнымъ. Пѣніе вдохновляло предстоящихъ, настроивало на молитвенный тонъ и заставляло молиться. Кромѣ 200 курсистовъ и множества народа, въ числѣ молящихся было много почетныхъ гостей. По окончаніи литургіи почетные гости: вице-губернаторъ М. М. Осоргинъ, Попечитель Учебнаго Округа Иванъ Петровичъ Хрущовъ, Директоръ народныхъ училищъ Николай Григорьевичъ Жаворонковъ, Начальница Епархіальнаго училища Е. Н. Гейцыгъ, представитель прессы А. А. Іозефовичъ, представитель Земской Управы Н. Т. Храмцовъ, члены Епархіальнаго Училищнаго совѣта и Харьковскаго Уѣзднаго Отдѣленія, наблюдатели, о.о. благочинные и др. направились въ квартиру о. Ректора Семинаріи, гдѣ имъ былъ предложенъ чай.

Въ половинѣ 12 часа изволилъ прибыть Высокопреосвященный Амвросій. Курсисты во главѣ съ почетными гостями, духовенствомъ и множествомъ народа собрались въ актовомъ залѣ, куда вскорѣ вошелъ и Высокопреосвященный Владыка. Когда была пропѣта молитва „Царю Небесный“ профессоръ Университета о. Тимоѣей Буткевичъ, по благословеніи Владыки, взошелъ на кафедру и произнесъ своимъ внятнымъ и могучимъ голосомъ рѣчь Высокопреосвященнаго Амвросія: „О значеніи молитвы въ дѣлѣ вѣры“.

Будучи суровымъ и неумолимымъ въ отношеніи къ сынамъ

противленія, проповѣдникъ полонъ любви и самыхъ искреннихъ и задушевныхъ чувствъ къ сынамъ Церкви православной.

„Обращаюсь къ вамъ, почтенные труженики и труженицы церковно-приходскихъ школъ, закончилъ свою рѣчь Высокопреосвященный Владыка. Вы присные и ближайшіе наши сотрудники въ дѣлѣ духовнаго просвѣщенія нашего народа въ самыхъ зачаткахъ его жизни,—въ крестьянскихъ дѣтяхъ. Смотрите съ благоговѣніемъ на вашу священную миссію. Велика будетъ заслуга ваша предъ Богомъ и отечествомъ, если вы своими трудами и успѣхами превозможете давленіе людей вѣка сего на образованіе народа. Попомните и мое краткое вамъ наставленіе: „кто не молится никогда,—тотъ не имѣетъ вѣры, кто выражаетъ мысли, оскорбительныя для Господа нашего Иисуса Христа и святой Его Церкви, тотъ „сынъ противленія“. Торжество закончилось пѣніемъ концерта и національнымъ гимномъ.

Утромъ 25 іюля для ознакомленія съ веденіемъ курсовъ прибылъ изъ г. Кіева старшій помощникъ наблюдателя церковныхъ школъ въ Имперіи д. с. с. Павелъ Акимовичъ Игнатовичъ. Ознакомившись съ ходомъ и характеромъ курсовыхъ чтеній, сначала на основаніи тщательныхъ разспросовъ, разсмотрѣнія программъ, расписанія, записей и конспектовъ самихъ курсистовъ, Павелъ Акимовичъ посѣтилъ нѣсколько лекцій и въ томъ числѣ одно изъ чтеній профессора Богословія въ Харьковскомъ университетѣ прот. Т. Буткевича. Особенное вниманіе Павла Акимовича было обращено на предметъ церковнаго пѣнія, какъ главнѣйшій воспитательный предметъ послѣ Закона Божія. Шла общая спѣвка, пѣли прмосы очереднаго гласа. Желая ознакомиться, насколько сами курсисты могутъ руководить хоромъ и давать тоны на разныя церковныя пѣснопѣнія, Павелъ Акимовичъ предложилъ, чтобы пѣснопѣнія „Хвалите имя Господне“, догматикъ шестаго гласа и одинъ изъ прмосовъ были спѣты подъ управленіемъ курсистовъ, поочередно изъ каждой епархіи по одному. Курсисты оказались достаточно опытными регентами, а пѣніе церковнымъ и задушевнымъ. Особенную прелесть церковному пѣнію сообщала въ данномъ случаѣ полнота голосовъ при участіи учительницъ.

Послѣ этого Павелъ Акимовичъ приступилъ къ тщательному обзорѣню помѣщеній общежитія, стола, кухни и переплетной, обращая вниманіе на все, что такъ или иначе могло говорить

объ удобствахъ, благосостояніи курсистовъ и ихъ усердномъ отношеніи къ своимъ занятіямъ. Все время его пребыванія въ зданіи Духовной Семинаріи было наполнено постоянными бесѣдами, распросами, совѣтами и замѣчаніями по поводу постановки учебнаго дѣла на курсахъ матеріальнаго благосостоянія курсистовъ и ихъ удобствъ. Узнавъ, что на слѣдующій день предположена экскурсія въ Спасовъ ѣхать, мѣсто крушенія царскаго поѣзда и чудеснаго спасенія Августѣйшей Семьи, Павелъ Акимовичъ изъявилъ согласіе совершить это религиозно-патріотическое путешествіе вмѣстѣ съ курсистами.

Уже на основаніи этого общаго очерка можно судить, каково образовательное значеніе курсовъ и какую массу знаній усердные слушатели могли почерпнуть во время шестинедѣльных занятій. Но не только аудиторія и классныя занятія могли быть полезны для курсистовъ. Каждый изъ нихъ пріѣхалъ на курсы съ извѣстнымъ запасомъ педагогическихъ знаній и учительскаго опыта. Среди учителей было не мало лицъ, потрудившихся въ школьномъ дѣлѣ по пяти, десяти и болѣе лѣтъ. Обмѣнъ мыслей и сужденій между ними былъ неизбеженъ. Но на ряду съ опытными учителями было не мало лицъ, никогда не учительствовавшихъ; для этихъ послѣднихъ были особенно поучительны взаимныя бесѣды по вопросамъ педагогическимъ. Если опытные учителя путемъ взаимнаго обмѣна могли приходиться къ выводамъ о цѣлесообразности или же непригодности своихъ пріемовъ, то неопытные кандидаты могли пользоваться и усвоить себѣ уже добытыя опытомъ товарищей знанія и уроки. Въ результатѣ, на ряду съ чтеніями лекторовъ о пріемахъ обученія и цѣлесообразной постановкѣ преподаванія во второклассной школѣ, этотъ обмѣнъ богатаго учительскаго опыта могъ способствовать скорѣйшему усвоенію всего, что могло такъ или иначе содѣйствовать лучшей постановкѣ дѣла во второклассныхъ школахъ во всѣхъ отношеніяхъ.—Данная на судъ учителей программа второклассныхъ школъ также вызвала оживленныя сужденія и содѣйствовала лучшему уясненію, что нужно знать ученикамъ второклассной школы и что для нихъ бесполезно, какой долженъ быть порядокъ преподаванія въ этихъ школахъ, распредѣленіе учебнаго матеріала по годамъ и часамъ обученія и т. п.

Но не только въ области школьнаго дѣла курсисты вели

бесѣды, область полезныхъ разговоровъ, можно сказать, для нихъ была безконечна. На курсы съѣхались изъ десяти епархій сѣверной, средней и южной полосы Россіи; образовалась изъ 122 человекъ своего рода этнографическая выставка изъ малороссовъ, великороссовъ, курсистовъ Области войска Донскаго и жителей Кавказа. Если по справедливости признается, что каждый небольшой уѣздъ представляетъ изъ себя особую книгу съ своимъ заглавіемъ въ отношеніи порядковъ, нравовъ и быта его жителей, то тѣмъ болѣе это нужно сказать о разныхъ частяхъ Великой Россіи: природа, нравы, бытъ жителей, обычаи, гражданское и епархіальное управленіе—все это послужило для курсистовъ обширною темою для ихъ разговоровъ, все обогатило ихъ массою свѣдѣній географическихъ, историческихъ и бытовыхъ. Самое путешествіе безспорно освѣжило и оживило курсистовъ учителей, потрудившихся у себя въ заходустьяхъ въ теченіи круглаго года. Наконецъ, торжества, устраившіяся во время курсовъ, также имѣли для нихъ не только образовательное значеніе, но вмѣстѣ съ тѣмъ оживляли и ободряли ихъ. Здѣсь они могли видѣть и слышать, что вокругъ нихъ сосредоточено общественное вниманіе, на нихъ возлагаются надежды Россіи, отъ нихъ ожидаетъ народъ истинно-христіанскаго просвѣщенія въ духѣ вѣры и Церкви христіанской. Въ ихъ собственныхъ глазахъ поднималось значеніе учителя, и недостатки матеріальнаго обезпеченія, бѣдность церковной школы, становились для нихъ менѣе тягостными.

Такое явленіе школьной жизни, какъ устройство учительскихъ курсовъ, поставленное основательно и широко, при участіи лучшихъ педагогическихъ силъ, естественно привлекало вниманіе многихъ лицъ, имѣющихъ близкое соприкосновеніе со школьнымъ дѣломъ и дорожащихъ дѣломъ народнаго образованія. Курсы посѣтили представители всѣхъ вѣдомствъ, люди разнаго общественнаго положенія и званія. Мѣстная печать, всегда внимательная и справедливая въ вопросахъ народнаго образованія, старалась отмѣчать всѣ выдающіяся явленія внѣшней и внутренней жизни учительскихъ курсовъ.

Заканчивая общій обзоръ учительскихъ курсовъ, выражаемъ увѣренность, что учительскіе курсы, подготавливая опытныхъ учителей, кромѣ ихъ несомнѣнной пользы для самихъ учителей церковныхъ школъ, народа и Церкви Православной, вмѣстѣ съ

тѣмъ имѣютъ громадное общественное значеніе въ смыслѣ пере-
мѣны взглядовъ въ обществѣ на церковную школу и духовенство.

Не имѣя правильнаго понятія о дѣйствительномъ состояніи церковной школы, общество судило о ней неправильно и пристрастно, относилось къ ней на первыхъ порахъ недовѣрчиво и, не входя въ ея матеріальное положеніе, не общало ей будущности. Оно полагало, что духовенство инертно, къ труду школьному неспособно, педагогической подготовки не имѣетъ и, если берется за церковную школу, то по принужденію. Но сила Божія въ немощахъ совершается. Церковная школа, вызванная къ жизни, быстро распространилась, окрѣпла и настолько утвердилась, что ея существованіе можно считать неизблемымъ. Общество увидѣло, что не въ деньгахъ и матеріальномъ благосостояніи слѣдуетъ полагать прочность и благополучіе школы, а въ ея нравственной силѣ, ея соответствіи духу народа, въ ея церковности. Оно увидѣло, что сельскіе пастыри, подобно апостоламъ, надъ коими издѣвались многоученые язычники, идутъ спокойно впередъ съ проповѣдію Евангелія, не взирая на безчисленныя препятствія и затрудненія. Оно увидѣло теперь, что духовенство богато и педагогическими силами, сильно нравственною мощию, въ трудѣ прилежно, къ учительству способно. Сама земская школа служитъ лучшимъ доказательствомъ этого: будучи сильною матеріально и не имѣя подъ собою нравственной опоры, она не нашла другого пути для своего развитія, кромѣ неуклоннаго и прямого слѣдованія за школой церковною. Что осталось отъ старой земской школы? Все, что въ ней есть несущественнаго. Во всемъ остальномъ она уже слилась или еще сливается съ церковной школой. Введеніе церковнаго пѣнія, умноженіе числа уроковъ по Закону Божію, внимательное изученіе церковно-славянскаго языка, а самое главное, обращеніе особеннаго вниманія на воспитательную сторону школы, а не на обученіе,—все это есть прямое доказательство того, что Богъ избираетъ слабыхъ и немощныхъ, чтобы покорить себѣ сильныхъ міра сего.

Но такая перемѣна во взглядѣ общества на духовенство и церковную школу лишь тогда внесетъ въ жизнь добрые плоды, когда духовенство съ прежней энергіей и терпѣніемъ будетъ продолжать начатое дѣло учительства. „Да изведетъ Господь дѣлателей на жатву свою“.

В. Давыденко.

Педагогическіе курсы для учителей одноклассныхъ церковно-приходскихъ школъ въ 1898 году въ г. Харьковѣ.

Устройство курсовъ педагогическихъ и церковнаго пѣнія для учителей церковныхъ школъ Харьковской епархіи ощущалось уже давно. Такъ, еще въ 1896 году Епархіальный Училищный Совѣтъ въ видѣ предварительнаго опыта намѣренъ былъ открыть учительскіе уѣздные курсы въ г.г. Чугуевѣ и Волчанскѣ для учителей Зміевского и Волчанскаго уѣздовъ. Если такыя курсы не состоялись, то единственно потому, что Училищный Совѣтъ при Св. Синодѣ, предполагая дать этому дѣлу болѣе широкую постановку въ текущемъ году на епархіальныхъ курсахъ, не счелъ нужнымъ дѣлать затраты на курсы уѣздные. Тѣмъ не менѣе соображенія, на которыхъ основывался Епархіальный Училищный Совѣтъ при устройствѣ уѣздныхъ курсовъ, остаются въ силѣ и для курсовъ епархіальныхъ. Соображенія эти слѣдующія.

Потребность въ устройствѣ курсовъ несомнѣнна и польза ихъ учрежденія для учителей громадна. Многие изъ наличныхъ учителей не получили систематическаго образованія и спеціальной педагогической подготовки, но въ тоже время обладаютъ извѣстною учительскою практикою; ихъ педагогическій опытъ нуждается въ обоснованіи теоріей всего, чего они достигли путемъ практики, иногда весьма продолжительной. Самый педагогическій опытъ этихъ учителей нуждается въ исправленіяхъ, дополненіяхъ и направленіи сообразно съ новѣйшими и наиболѣе цѣлесообразными приѣмами обученія. Потребность въ та-

кихъ руководственныхъ указаніяхъ ощущается самими учителями. При обзорѣннн церковныхъ школъ уѣздными наблюдателями, они сами обращаются къ нимъ за разъясненіями и указаніями. Многіе изъ нихъ добровольно посѣщали ближайшія церковныя школы, чтобы познакомиться съ приемами обученія опытныхъ учителей.

Для организаціи курсовъ и ближайшаго завѣдыванія и руководства ихъ веденія была образована особая распорядительная коммиссія, въ составъ которой вошли: Предсѣдатель Епархіальнаго Училищнаго Совѣта, Ректоръ Семинаріи, магистръ Богословія, протоіерей Іоаннъ Знаменскій въ качествѣ Инспектора курсовъ, Епархіальный Наблюдатель, кандидатъ Богословія Василій Давыденко въ качествѣ Смотрителя курсовъ и экономъ Духовнаго училища діаконъ Ковалевскій въ качествѣ эконома курсовъ. Инспекторъ курсовъ совмѣстно съ Епархіальнымъ Наблюдателемъ имѣли общее попеченіе о курсахъ, надзоръ за правильнымъ теченіемъ ихъ, наблюдали за уроками преподавателей на курсахъ и руководили занятіями слушателей и слушательницъ. Что касается эконома, то его вѣдѣнію подлежала хозяйственная часть, завѣдываніе столомъ, прислугою и т. п. Кромѣ того въ виду многосложности дѣла по устройству и веденію курсовъ второклассныхъ и одноклассныхъ школъ въ разныхъ мѣстахъ и подъ наблюденіемъ однихъ и тѣхъ же лицъ, въ качествѣ ближайшихъ помощниковъ Епархіальнымъ Наблюдателемъ были приглашены уѣздные наблюдатели, которые одинъ за другимъ въ теченіи 1 недѣли каждый несли свое дежурство поочередно: Зміевскій священникъ Ѳеодоръ Юшковъ, Харьковскій священникъ Петръ Тимоѣевъ, Валковскій священникъ Александръ Вербицкій, Ахтырскій священникъ Гавріилъ Бѣлоусовъ и Старобѣльскій Иванъ Рудневъ.

Привлеченіе уѣздныхъ наблюдателей къ наблюденію за курсами имѣло еще и другую цѣль, чтобы они, присмотрѣвшись къ постановкѣ, порядку и веденію курсовъ, впоследствии, по мѣрѣ нужды, при устройствѣ мѣстныхъ уѣздныхъ курсовъ самостоятельно могли руководить курсами или быть ближайшими помощниками въ этомъ дѣлѣ Епархіальнаго Наблюдателя. Это тѣмъ болѣе вѣроятно, что устройство курсовъ епархіальныхъ

сопряжено съ большими затратами для центрального управленія и съ большими неудобствами для самихъ слушателей. Отправляясь въ отдаленный губернский городъ на продолжительное время и оставляя свое хозяйство, свои семьи и свои служебныя обязанности, они много теряютъ лично въ материальномъ отношеніи. Между тѣмъ, собравшись въ небольшомъ количествѣ въ уѣздномъ городѣ, они въ дни воскресные и праздничные свободно могли бы навѣщать свой домъ. Конечно, такіе курсы не должны быть и столь продолжительны, но за то должны преслѣдовать опредѣленную цѣль, напр. обученіе церковному пѣнію. Число вызванныхъ на курсы учителей 81. Разчисленіе ихъ по уѣздамъ соотвѣтственно количеству школъ и другимъ мѣстнымъ условіямъ представляется въ слѣдующемъ видѣ: Изъ Ахтырскаго уѣзда явилось 7 учителей, изъ Богодуховскаго—6, изъ Валковскаго—5, Волчанскаго—4, Изюмскаго—8, Зміевскаго—8, Купянскаго—9, Лебединскаго—7, Старобѣльскаго—10, Сумскаго—8, Харьковскаго—9. Всего 81. Число вызванныхъ на курсы учителей слишкомъ незначительно въ сравненіи съ общимъ числомъ учителей церковныхъ школъ Харьковской епархіи (около 800); оно незначительно даже съ общимъ числомъ желающихъ и нуждающихся въ педагогической подготовкѣ учителей.

По своему образованію вызванные на курсы учителя распределяются такимъ образомъ: изъ Духовной Семинаріи—14, изъ Духовнаго Училища—40, изъ народнаго училища—9, изъ начальной школы—12, изъ другихъ заведеній—3, безъ образованія—3. Имѣющихъ званіе учителя—38, не имѣющихъ—43, но и эти послѣдніе не мало уже поработали въ церковныхъ школахъ и не мало приобрѣли педагогическаго опыта. Такъ, учительствуютъ отъ 1 года до 3-хъ—26, отъ 3 до 5 лѣтъ—39, отъ 5 до 10—12, отъ 10 и далѣе—4. Не безынтересно знать также и возрастъ учителей. До 20 лѣтъ—7, отъ 20 до 25—41, отъ 25 и далѣе—33.

Изъ такихъ лицъ составила семья курсистовъ. И дѣйствительно, это была настоящая семья родныхъ и близкихъ другъ другу лицъ, товарищей по дѣлу и образованію, земляковъ по епархіи, учителей церковныхъ школъ родной для всѣхъ епархіи. Здѣсь встрѣтились и одноклассники по училищу, и родствен-

ники, и добрые товарищи. Вызванные на курсы учителя помѣстились въ зданіи Харьковскаго Духовнаго училища, любезно предложенномъ для этой цѣли смотрителемъ училища А. А. Снегиревымъ. Для большого удобства курсистовъ и болѣе правильныхъ курсовыхъ занятій имъ были отведены лучшія и наиболѣе просторныя части зданія: громадная аудиторія, залъ для пѣнія, двѣ спальни, столовая, залъ для посѣтителей и приемная. Всѣ означенныя помѣщенія къ началу курсовъ были отремонтированы и представляли всѣ удобства для классной и внѣклассной жизни курсистовъ.

Въ четвергъ 25 іюня въ 11-мъ часу утра состоялось скромное торжество открытія курсовъ. Къ этому времени въ храмѣ Духовнаго училища вмѣстѣ съ курсистами собрались помолиться члены Епархіальнаго Училищнаго Совѣта, члены Харьковскаго уѣзднаго отдѣленія, уѣздные наблюдатели, нѣкоторые оо. благочинные, священники, члены Распорядительной Комиссіи, лектора и др. Торжественное Господу Богу молебствіе предъ началомъ ученія было совершено Инспекторовъ курсовъ, ректоромъ Семинаріи протоіереемъ Іоанномъ Знаменскимъ, въ сослуженіи 10 священниковъ и двухъ діаконовъ—изъ курсистовъ. Стройное пѣніе учителей, еще наканунѣ образовавшихъ ядро своего хора, необычность собранія и торжественность богослуженія производили на душу сильное впечатлѣніе и заставляли искренно молиться о дарованіи собравшимся силъ на предстоящій нелегкій трудъ. По окончаніи молебствія учителя курсисты отправились въ аудиторію, гдѣ ожидали слова назиданія и руководственныхъ указаній отъ руководителей курсовъ. Инспекторъ курсовъ обратился къ нимъ съ краткимъ словомъ приблизительно слѣдующаго содержанія: „Поздравляю Васъ съ открытіемъ курсовъ для учителей одноклассныхъ церковно-приходскихъ школъ. Вамъ, конечно, извѣстно, что съ 1884 г. Высочайше утвержденнымъ положеніемъ о церковно-приходскихъ школахъ духовенство призвано къ участію въ народномъ образованіи и потому съ означеннаго времени стало быстро увеличиваться число церковно-приходскихъ школъ. Увеличеніе церковно-приходскихъ школъ требовало соотвѣтственнаго количества учителей, а такъ какъ число

церковныхъ школъ возросло чрезвычайно быстро, то оказалось весьма трудно найти достаточное количество вполне подготовленныхъ учителей и пришлось замѣщать учительскія должности лицами, не имѣющими учительскихъ правъ и подготовки. Чтобы дать возможность этимъ послѣднимъ ознакомиться съ приемами школьнаго обученія и веденіемъ школьнаго дѣла, въ послѣднее время стали устраивать краткосрочные лѣтніе учительскіе курсы. Вотъ и у насъ, по благословенію Св. Синода, открываются курсы, и вы получаете возможность пополнить свои знанія и ознакомиться съ правильными приемами школьнаго обученія. Вамъ будутъ преподаваться уроки по церковному пѣнію, методикѣ русскаго языка, славянскаго языка, чистописанія и ариѳметики. Будутъ предъ Вами даваться образцовые уроки школьникамъ опытнымъ учителемъ и затѣмъ болѣе опытными изъ Васъ самихъ. Съ Вашей стороны требуется вниманіе къ преподаваемому и усердіе въ занятіяхъ. Прошу Васъ обратить особое вниманіе на уроки церковнаго пѣнія, такъ какъ предметъ этотъ имѣетъ чрезвычайно важное значеніе для церковно-приходской школы“.

Вслѣдъ за нимъ Смотритель курсовъ, Епархіальный наблюдатель В. Давыденко, желая далѣе представить цѣль собранія учителей на курсы, обратился къ нимъ съ словами приблизительно слѣдующаго содержанія.

„Вамъ изъ опыта, гг. учителя, извѣстно, чему должна научить дѣтей церковная школа. Она должна научить ихъ прежде всего Богу молиться и воспѣвать Его въ церковныхъ пѣснопѣніяхъ; должна научить ихъ, далѣе, читать, считать и писать. На первый взглядъ представляется, что для сообщенія столь несложныхъ знаній и умѣній не требуется особеннаго труда и специальной подготовки. Вѣдь не мало встрѣчается въ деревняхъ и отдаленныхъ отъ центровъ хуторкахъ такихъ учителей, которые не только нигдѣ не получали систематическаго образованія и специальной учительской подготовки, но и нигдѣ не учились: грамотные крестьяне—самоучки, писаря и грамотѣи-солдаты. И повидимому, они имѣютъ успѣхъ въ своемъ дѣлѣ и даже пользуются любовью народа.

Правда, не трудно выучить дѣтей бессознательно читать мо-

литвы и механически креститься, не трудно заучить съ ними по книжкѣ, дословно, событія Священной исторіи Вѣтхаго и Новаго Завѣта, Заповѣди, Символь Вѣры—все, что полагается по программѣ, но выучить Закону Божию такъ, чтобы онъ божественною своею силою проникъ въ глубину дѣтскаго сердца и сдѣлался руководственнымъ началомъ въ ихъ дальнѣйшей жизни, чтобы дѣти, читая молитвы, чувствовали потребность молиться, испытывали на себѣ силу благодатнаго вліянія этой молитвы и молились-бы сознательно и искренно, чтобы вѣра въ Бога, преподанная въ Символь Вѣры, сдѣлалась основой ихъ религіозной души, глубоко вѣрующей и любящей Бога и ближняго, чтобы, наконецъ, вся система Закона Божія уложилась въ умы и сердца дѣтей такъ глубоко основательно, ясно и спокойно, что на всякій вопросъ вѣры и жизни, ребенокъ могъ отвѣтить тою или другою добродѣтелію, тѣмъ или инымъ словомъ сомнѣнія и увѣренности, выучить дѣтей Закону Божию такимъ образомъ—задача весьма не легкая. Равнымъ образомъ также не представляетъ особой трудности научить дѣтей и церковному пѣнію. Но какое значеніе для души ребенка можетъ имѣть пѣніе крикливое и грубое, чуждое молитвеннаго настроенія и церковнаго характера. Научить же дѣтей такъ, чтобы они вмѣстѣ пѣли и молились; пѣли тѣ церковныя пѣснопѣнія и пѣли такъ, какъ научила насъ Святая церковь, пѣли съ умиленіемъ и благоговѣніемъ, чувствуя, что они поютъ не простыя пѣсни, а пѣснопѣнія священныя, такъ научить дѣло трудное. Точно также не составитъ особаго труда выучить дѣтей читать по Евангелію и Часослову или по книгамъ гражданскимъ читать механически, барабана языкомъ безъ смысла и представленія о содержаніи прочитаннаго. Но что пользы въ такой грамотѣ? Необходимо научить чтенію сознательному и выразительному, бѣглому и внятному, научить такъ, чтобы дѣти съ каждымъ словомъ могли соединять соответствующій ему смыслъ, могли улавливать связь между отдѣльными словами и цѣлыми предложеніями, понимать внутренній смыслъ и содержаніе всего прочитаннаго и притомъ настолько ясно и положительно, чтобы и въ памяти ихъ оставалось то, что они читаютъ, къ руководству ихъ дальнѣйшей жизни. Такъ на-

учить не легко. Тоже самое скажемъ и о счисленіи. Не трудное дѣло выучить дѣтей производить разнообразныя вычисленія надъ милліонными числами мѣломъ и карандашемъ и производить эти вычисленія быстро, безъ затрудненія и запинки. Но велика ли польза этого умѣнья и есть ли въ немъ практической смыслъ, если эти самыя дѣти не въ состояніи рѣшить умственно простую задачу на самыя малыя числа? Счисленіе должно служить жизни и имѣть практическое приложеніе къ ней. Поэтому дѣти по выходѣ изъ школы не должны затрудняться въ умственныхъ вычисленіяхъ по крайней мѣрѣ въ предѣлахъ тысячи, чтобы всякую жизнію предъявляемую задачу они могли рѣшать скоро и безъ труда на счетахъ и въ умѣ; а выучить такимъ образомъ задача совсѣмъ не легкая. Тоже самое и въ письмѣ. Не велика заслуга учителя и не большой трудъ его, если онъ научить дѣтей выводить разныя каракули, похожія на буквы, и если ученики его будутъ писать нетвердо, некрасиво, неразборчиво, медленно и неправильно. Такой трудъ затраченъ понапрасну: едва дѣти войдутъ въ жизнь съ установившимся почеркомъ, они тотчасъ же потеряютъ и этотъ слабый навыкъ, потеряютъ любовь къ письму, и если будутъ пользоваться пріобрѣтенною грамотою, то лишь для приложенія руки. Нужно научить дѣтей письму четкому, красивому, бѣглому и твердому, научить ихъ писать правильно не только грамматически, но и логически, чтобы они въ состояніи были излагать на бумагѣ свои мысли, научить такъ, чтобы по выходѣ въ жизнь, они могли записать все для нихъ необходимое по хозяйству, въ отношеніяхъ общественныхъ и частныхъ; а это опять таки задача въ высшей степени трудная.

А такую-то именно задачу и предъявляетъ церковная школа ея учителямъ. Само собою разумѣется, что выполненіе этой задачи представляетъ большія затрудненія не только для лицъ неподготовленныхъ къ учительству и не имѣющихъ педагогическаго образованія, но даже и такихъ учителей, которые уже достаточно умудрены учительскимъ опытомъ. Всѣ вы, господа учителя, нуждаетесь въ данномъ случаѣ въ постоянномъ руководствѣ и надлежащихъ указаніяхъ. Правда, вы имѣете у себя постоянныхъ руководителей въ лицѣ о. о. за-

вѣдующихъ и о. о. уѣздныхъ наблюдателей. Но эти послѣдніе при своихъ многосложныхъ обязанностяхъ и большихъ разъѣздахъ не располагаютъ достаточнымъ временемъ для того, чтобы останавливаться долго своимъ вниманіемъ надъ каждой школой въ отдѣльности и на каждомъ учителѣ въ частности. Ихъ указанія мимолетны. Единственное средство, чтобы поучиться вамъ наилучшимъ приемамъ воспитанія и обученія— это вызовъ на курсы. Здѣсь вы подъ руководствомъ учителей изъ числа опытныхъ специалистовъ и лицъ, обладающихъ продолжительною педагогическою практикою, въ теченіи 1½ мѣсяцевъ можете усвоить все необходимое для Васъ въ учительствѣ. Поэтому вы должны считать себя наиболѣе счастливыми; на вашу долю выпалъ счастливый случай быть вызванными на курсы. Имѣйте въ виду, что подобные вызовы сопряжены съ немалыми хлопотами для Начальства и большими затратами для казны и потому часто повторяться не могутъ. Надѣюсь, къ своимъ занятіямъ на курсахъ вы отнесетесь съ полнымъ усердіемъ и ревностію; съ перомъ и бумагою въ рукахъ будете ловить каждое слово своихъ учителей, дабы, возвратившись къ къ себѣ въ школы и вспоминая все вамъ преподаваемое, примѣнить въ своей учительской дѣятельности².

Судя по настроенію учителей, ихъ живымъ и любопытнымъ глазамъ, можно было дѣйствительно ожидать и надѣяться, что они положатъ всѣ свои силы на предстоящій трудъ. Надежды наши вполнѣ оправдались. Съ 26 іюня были открыты учебныя занятія, которыя продолжались непрерывно до 6 августа по надлежащему росписанію.

Предметами учебныхъ занятій были: Законъ Божій: способъ и приемы обученія молитвамъ, Священной Исторіи, практическое ознакомленіе съ церковнымъ уставомъ по богослужебнымъ книгамъ; диктовка и методика обученія славянской грамотѣ, русскому языку, счисленію и чистописанію, съ образцовыми уроками по всѣмъ симъ предметамъ; церковное пѣніе; игра на скрипкѣ. По всѣмъ указаннымъ предметамъ были приглашены опытные лекторы изъ лицъ, обладающихъ своею опытностію.

По закону Божію—законоучитель церковно-приходской школы въ г. Харьковѣ, членъ Харьковскаго Общества Грамотности,

св. Василій Ветуховъ. **По церковному уставу**—Ректоръ Семинаріи Протоіерей Іоаннъ Знаменской; **по дидактикѣ и методикѣ** обученія славянской грамотѣ, русскому языку и чистописанію—преподаватель педагогики при Харьковской Духовной Семинаріи и руководитель образцовой школы. магистръ Богословія, Николай Страховъ; **по методикѣ обученія счисленію**—преподаватель математики въ Харьковской Духовной Семинаріи кандидатъ университета, Иванъ Будревичъ, онъ же руководилъ практическими занятіями въ педагогическихъ классахъ женской гимназіи. Въ качествѣ образцоваго учителя для занятій въ организованной при курсахъ школѣ былъ приглашенъ учитель образцовой школы при Харьковской Духовной Семинаріи, воспитанникъ Волчанской учительской Семинаріи, діаконъ Юрій Олейниковъ. **По церковному пѣнію** съ старшей группой курсистовъ велъ занятія учитель пѣнія при Харьковской Духовной Семинаріи Николай Ковинъ, окончившій курсъ Московскаго Синодальнаго училища, онъ же обучалъ и игрѣ на скрипкѣ. Съ младшей группой занимался учитель пѣнія при Харьковской Епархіальномъ женскомъ училищѣ священникъ Іоаннъ Петровскій, получившій право учителя пѣнія по экзамену при С.-Петербургской придворной капеллѣ; онъ же преподавалъ и хоровое пѣніе.

Но кромѣ этихъ, указанныхъ программю, предметовъ на курсахъ было введено еще преподаваніе **переплетнаго ремесла** подъ руководствомъ переплетчика Шепелева.

Составъ преподавателей обѣщаль, такимъ образомъ, полный успѣхъ при условіяхъ вниманія и усердія со стороны курсистовъ учителей. Къ общему удовольствію, недостатка въ томъ не было. Въ теченіи 1½ мѣсяцевъ—съ 26 Іюня по 6 Августа во всѣ будніе дни безъ усталы и неудовольствія, съ радостными лицами, постоянно бодрыми и веселыми, курсисты занимались ежедневно по 6 и болѣе часовъ. Только наканунѣ Воскресныхъ и праздничныхъ дней вечернія лекціи отсутствовали; даже въ воскресные и праздничные дни они неутомимо обозрѣвали выдающіяся мѣстности и учрежденія города Харькова, дорожа временемъ, торопясь обогатиться познаніями. Всякій сознавалъ, что едва ли скоро придется быть въ такихъ

счастливыхъ условіяхъ самообразованія, какъ теперь. Особенную ревность и усердіе курсисты обнаруживали въ изученіи церковнаго пѣнія. Не только по любви къ этому предмету, но еще изъ боязни не выдержать экзаменъ и лишиться правъ по этому экзамену, они работали по нѣсколько часовъ въ день не только въ урочные часы, но и во внѣклассное время, посвящая ему половину всего времени. Права же предоставляемыя курсистамъ по экзамену таковы. Получившіе на экзаменѣ удовлетворительныя отмѣтки по всѣмъ отдѣламъ церковнаго пѣнія—по теоріи, осмогласію и хоровому пѣнію—получаютъ отъ Распорядительной Коммисіи удостовѣреніе: въ старшей группѣ о томъ, что они могутъ обучать пѣнію въ школѣ, образовать хоръ и управлять имъ, въ младшей группѣ,—что они знакомы съ одnogлоснымъ церковнымъ пѣніемъ и могутъ обучать оному.

Всѣхъ уроковъ въ теченіи курсовъ было 180 и каждый изъ нихъ продолжался не менѣе одного часу. По нѣкоторымъ предметамъ, напр. по церковному пѣнію, количество уроковъ равняется количеству ихъ въ учебномъ заведеніи за круглый годъ. Усердіе слушателей обнаруживалось не только въ томъ, что они внимательно выслушивали чтенія лекторовъ, но они сверхъ того записывали все преподаваемое имъ, исполняли всѣ письменныя работы, давали пробные уроки и т. п.

Первымъ по важности и воспитательному значенію предметовъ чтеній на курсахъ является Законъ Божій.

Казалось бы на первыхъ порахъ, что этотъ предметъ преподаванія, относясь къ обязанностямъ законоучителя, имѣетъ лишь косвенное отношеніе къ учителямъ, но на самомъ дѣлѣ должно быть иначе. Въ церковной школѣ Законъ Божій составляетъ центральный предметъ преподаванія, вокругъ котораго сосредоточивается вся система обученія. Въ книгѣ для чтенія по русскому языку самое выдающееся мѣсто занимаютъ статьи религіозно-нравственнаго содержанія, служащія къ уясненію событій Священной Исторіи и истинъ Закона Божія. Церковно-славянскій языкъ изучается единственно съ тою цѣлью, чтобы дать дѣтямъ доступъ къ чтенію евангелія, часослова и псалтыри и пониманію церковныхъ богослуженій. Пѣніе въ

школъ должно быть также исключительно церковное. Чтобы учитель могъ цѣлесообразно восполнять и освѣжать знанія дѣтей по Закону Божію, ему для успѣховъ обученія необходимо знать и Законъ Божій. Далѣе, учитель церковной школы наравнѣ съ законоучителемъ является воспитателемъ дѣтей и народа по уставу и въ духѣ вѣры христіанской и Церкви православной. Въ данномъ случаѣ онъ является его непосредственнымъ помощникомъ; законоучитель насаждаетъ въ сердцахъ дѣтей истины вѣры, а учитель, какъ всегда находящійся съ дѣтьми, наблюдаетъ, насколько они прививаются въ дѣтяхъ, осуществляются въ дѣйствительности. *Павелъ насади, а Аполосъ возрасти.* Какимъ же онъ можетъ быть воспитателемъ, не будучи знакомъ съ основными истинами Закона Божія? Кромѣ того, изученіе Закона Божія учителями вызывается и практическими соображеніями. Въ жизни церковныхъ школъ возможны случаи, когда законоучитель по обязанностямъ отлучается въ приходъ; чтобы школа не осталась безъ наученія Закону Божію, его въ данномъ случаѣ долженъ замѣнить учитель. Изъ опроса курсистовъ-учителей оказалось, что на практикѣ такъ и бываетъ: около 5 діаконѣ ведутъ преподаваніе Закона Божія вмѣсто священниковъ, остальные весьма нерѣдко замѣняютъ ихъ по разнымъ причинамъ.

Въ качествѣ руководителя по Закону Божію былъ приглашенъ законоучитель священникъ В. Ветуховъ, обладающій продолжительною законоучительскою практикой. Отъ него не требовалось знакомить курсистовъ съ теоріей преподаванія Закона Божія, насколько эта послѣдняя установилась въ наукѣ; онъ долженъ былъ показать, къ какимъ приѣмамъ и выводамъ въ преподаваніи Закона Божія пришелъ онъ на основаніи собственнаго опыта. Поэтому и въ своихъ чтеніяхъ онъ не старался слѣдовать какой нибудь опредѣленной методикѣ, а излагалъ дѣло такъ, какъ это ему представлялось наиболѣе удобнымъ и привычнымъ. При этомъ слѣдуетъ замѣтить, что живой опытъ законоучителя во многихъ отношеніяхъ заслуживаетъ вниманія. Правда, какъ личный опытъ законоучителя, онъ не свободенъ отъ нѣкоторыхъ оригинальностей въ приѣмахъ, но эти особенности незамѣтно сглаживаются любовью,

религіознымъ воодушевленіемъ и живостью, которые сопровождаютъ всѣ чтенія искреннаго законоучителя. Главною задачею своихъ чтеній лекторъ поставилъ распредѣленіе учебнаго матеріала по годамъ и днямъ обученія, составляющее предметъ особенной трудности въ нашихъ школахъ. Но ограниченность уроковъ не позволила ему сдѣлать это распредѣленіе на весь курсъ Закона Божія. При распредѣленіи уроковъ лекторъ оставилъ свое вниманіе на болѣе характерныхъ, по его мнѣнію, предметахъ и здѣсь старался выяснитъ, какъ нужно вести преподаваніе въ данномъ случаѣ. Рѣчь его иногда затягивалась и переходила въ бесѣду, принимая характеръ правоученія. Когда, такимъ образомъ, до нѣкоторой степени былъ намѣченъ ходъ учебнаго преподаванія, лекторомъ были даны образцовые уроки съ двумя группами, гдѣ было показано, каково, по его мнѣнію, должно быть распредѣленіе занятій между двумя группами. Пробными уроками закончился рядъ чтеній по предмету Закона Божія.

Въ дополненіе къ Закону Божію въ качествѣ самостоятельнаго предмета на курсахъ было введено практическое ознакомленіе съ церковнымъ уставомъ по богослужебнымъ книгамъ. Введеніе этого предмета объясняется тѣмъ, что учитель церковной школы есть въ то же время и учитель пѣнія и регентъ хора; для него необходимо знаніе устава при богослуженіяхъ. Если же въ данномъ случаѣ ему отведено особое мѣсто, то въ виду того, что въ составѣ слушателей около $\frac{3}{4}$ всѣхъ учителей, принадлежащихъ къ лицамъ, находящимся въ составѣ клира и нуждающимся въ провѣркѣ своихъ практическихъ знаній по церковному уставу опытнымъ знатокомъ этого предмета.

Практическое ознакомленіе съ церковнымъ уставомъ принялъ на себя о. Ректоръ Семинаріи. Въ шесть часовыхъ лекцій онъ обстоятельно, на основаніи богослужебныхъ книгъ, ознакомилъ курсистовъ со всѣми главнѣйшими видами церковныхъ богослуженій со стороны порядка ихъ совершенія и внутренняго значенія главнѣйшихъ сторонъ литургическихъ дѣйствій. За это время имъ было преподано: о необходимости церковнаго Богослуженія, о книгахъ, употребляемыхъ при Богослуженіи и ихъ содержаніи, о содержаніи типикона, о порядкѣ совершенія

лись неудобными для омшаника, другіе для кочеваго пчеловодства, третья—для весенняго осмотра и очистки, четвертые скудны вентиляціей, пятые имѣютъ неправильную рамку и т. д. Чтобы придти къ наглядному для учителей выводу о преимуществахъ какого либо опредѣленнаго улья, опытный пчеловодъ, на основаніи собственныхъ наблюденій, раскрылъ на имѣющихся у него образцахъ достоинства и недостатки 11 ульевъ разнообразныхъ системъ, а именно: Дадана, Рута, Радуана, Андрияшева, Левницкаго, Кириллова, Лангстрота, Англо-Американской системы, принятой Русскимъ обществомъ пчеловодства, Галиційской, Малороссійской и, наконецъ, Толмачева. Особенное вниманіе профессора было обращено на улей Толмачева, который по его личному убѣжденію, оправданному пчеловодною практикой, наиболѣе соотвѣтствуетъ мѣстнымъ условіямъ жизни пчелы. Улей о. Толмачева лежакъ; вслѣдствіе этого онъ очень удобенъ для кочеваго пчеловодства и мало требуетъ мѣста въ омшаникѣ. Его длина одинъ аршинъ, ширина 7 вершковъ, высота $8\frac{1}{2}$ вершковъ; сверху на передней и задней сторонѣ прибиты планки (передняя съ откосомъ); внутри стѣнокъ, на него опираются плечки рамокъ. Особеннаго вниманія заслуживаютъ устройство верхней и нижней досокъ: длина верхней доски— $14\frac{1}{2}$ вершковъ, ширина 7 вершковъ, толщина какъ и толщина стѣнокъ улья— $\frac{3}{4}$ вершка; длина нижней доски 1 аршинъ, ширина— $6\frac{1}{2}$ вершковъ, толщина $\frac{3}{4}$ вершка, къ ея переднему концу набивается поперечная пластинка (квадратная), толщиной въ $\frac{1}{2}$ вершка; спереди нижней доски, съ внутренней ея стороны дѣлается выемка глубиною $\frac{1}{4}$ вершка, шириною—5 вершковъ, длиною—4 вершка (въ эту выемку вставляется кормушка). Нижняя доска скорѣе можетъ быть названа выдвижною, чѣмъ отъемною. Устройство верхней доски почти тождественно съ устройствомъ нижней. Вырѣзки какъ въ верхней, такъ и въ нижней доскахъ должны быть задѣланы проволочною рѣшеткою. Крышка улья о. Толмачева обыкновенная, съ двумя спусками. При устройствѣ улья о. Толмачева особенное вниманіе нужно обращать на точность размѣра поперечныхъ пластинокъ и точное распредѣленіе вентилирующихъ вырѣзокъ, равно какъ и на расположеніе пластинокъ. Только это условіе дѣлаетъ улей о. Толмачева удобнымъ.

Далѣ протоіерей Буткевичъ показаль свою мастерскую, гдѣ изготовляются у него ульи, рамки разныхъ системъ для этихъ ульевъ, искусственная вощина и ознакомилъ съ центробѣжкой, выкачавъ въ присутствіи курсистовъ до 10 фунтовъ меду для ихъ же угощенія. Профессоръ особенно настаивалъ на томъ, что пасѣчникъ долженъ быть и столяромъ по изготовленію ульевъ, иначе пчеловодное хозяйство будетъ слишкомъ дорого и неисправно. Для вѣрнѣйшаго обезпеченія взятка необходимо засѣвать нѣкоторый участокъ медоносными травами. Необходимость медоноснаго травосѣянія въ наше время ощущается вслѣдствіе того, что всѣ полевые пространства засѣваются хлѣбами, не дающими взятка, тогда какъ раньше, когда было много пустырей, взяткокъ этотъ получался главнымъ образомъ съ сорныхъ травъ. Чтобы дать въ руки учителей нѣкоторое руководство или же справочную книгу, профессоръ рекомендовалъ книгу „Пчела“ Бутлерова, а для желающихъ научнымъ образомъ ознакомиться съ пчеловодствомъ—„Пчела и Улей“ Лангстрота. Въ заключеніе курсистамъ былъ предложенъ завтракъ, чай и медъ въ изобиліи.

Вотъ та сумма знаній и умѣній, которыми могли обогатиться и дѣйствительно обогатились учителя—курсисты въ теченіе своего шестинедѣльнаго пребыванія на курсахъ. Но независимо отъ всѣхъ этихъ знаній ихъ пребываніе въ общезитіи съ извѣстнымъ установившимся порядкомъ теченія жизни, совмѣстная жизнь и постоянный обмѣвъ мыслей и впечатлѣній по вопросамъ жизни и обученія, при постоянномъ руководствѣ со стороны администраціи и лекторовъ, несомнѣнно должно было ихъ оживить и освѣжить, кругозоръ ихъ сдѣлать шире, взгляды болѣе опредѣленными, знанія устойчивыми и разносторонними. Каждая сторона жизни въ общезитіи могла быть для нихъ поучительной и назидательною. Возьмемъ для примѣра обычное совершеніе богослуженія.

Въ праздничные и воскресные дни и наканунѣ ихъ курсисты присутствовали при богослуженіи въ храмѣ Духовнаго училища. Богослуженія совершали очередные дежурные изъ о.о. уѣздныхъ наблюдателей въ сослуженіи съ діакономъ изъ числа учителей—курсистовъ по назначенію. Клиросное чтеніе, чтеніе апостола и прислуживаніе въ алтарѣ исполняли также кур-

систы поочередно. Во время богослуженій учителя для болѣе удобнаго исполненія церковныхъ пѣснопѣній обыкновенно раздѣлялись на два хора. Важнѣйшія поснопѣнія оба хора исполняли совмѣстно. Кромѣ неизмѣннаго значенія, какое оказываетъ на всякаго вѣрующаго церковное богослуженіе, эти богослуженія имѣли еще свое особенное благотворное вліяніе. Собравшись изъ разныхъ концовъ епархіи учителя церковныхъ школъ, въ большинствѣ священно—и церковно-служители, во время богослуженій въ храмѣ Духовнаго училища могли научиться и поучались, какъ должно совершать богослуженіе, чтобы оно было дѣйствительно церковнымъ. Видя совершающими богослуженія о. о. уѣздныхъ наблюдателей, своихъ товарищей—діаконовъ и псаломщиковъ, чтецовъ—учителей, они не могли не замѣчать достоинствъ и недостатковъ того или другого. Они могли понять, что чтеніе церковное должно быть громкимъ, внятнымъ, выразительнымъ, благоговѣйнымъ, умилительнымъ, что не слѣдуетъ во время чтенія торопиться и зачитывать слова, или выкрикивать чрезмерно; самое пѣніе должно быть также простымъ, ровнымъ, раздѣльнымъ подъ управленіемъ спокойнаго регента и по возможности безъ него, чтобы безпокойныя движенія рукъ регента не препятствовали присутствующимъ молиться. Внѣшніе приемы священнослужителей тоже имѣютъ громадное значеніе для молящихся. Походка и движеніе, обращеніе съ священными предметами, кажденіе, выходы, крестное знаменіе—все это лишь тогда носитъ истинно церковный характеръ, когда оно бываетъ благоговѣйнымъ и неспѣшнымъ. Внутренность благолѣпнаго храма, его чистота и опрятность каждому изъ курсистовъ не могла не напомнить храмовъ, гдѣ они состоятъ церковно и священно-служителями и гдѣ, быть можетъ, не всегда соблюдаются эти необходимыя для храмовъ Божіихъ требованія. Съ большимъ усердіемъ по окончаніи богослуженія въ храмѣ своемъ курсисты стремились и въ храмы городскіе, интересуясь, какъ совершается церковная служба и какъ должна совершаться она по чину церковному и по образцу городскихъ священнослужителей.

День 20 іюля для слушателей одноклассныхъ и второклассныхъ школъ былъ днемъ выдающимся по своей торжественности.

Курсисты принимали у себя Высокопреосвященнѣйшаго Владыку, а Милостивый Архипастырѣ прїѣхалъ къ нимъ съ словомъ ободренія и съ благословеніемъ архипастырскимъ. Торжество началось Божественной литургіей, которую совершалъ Преосвященный Петръ, викарій Сумскій, въ сослуженіи съ о. Ректоромъ Семинаріи, о. Ключаремъ кафедральнаго собора, Ахтырскимъ уѣзднымъ Наблюдателемъ, священникомъ изъ курсистовъ и о.о. діаконами изъ слушателей. Богослуженіе было торжественное по своему характеру и внѣшней обстановкѣ. Литургію пѣлъ архіерейскій хоръ въ полномъ составѣ подъ управленіемъ М. С. Ведринскаго. Церковь была переполнена молящимися; въ числѣ предстоящихъ было много почетныхъ гостей. Строго церковное, мелодическое, рѣдкое по своему воодушевленію, пѣніе хора, при огромномъ стеченіи молящихся, сообщало особый характеръ богослуженію и производило сильное впечатлѣніе на предстоящихъ. По окончаніи Божественной Литургіи почетнымъ гостямъ былъ предложенъ чай. Затѣмъ всѣ собрались въ актовомъ залѣ для выслушанія рѣчи Высокопреосвященнѣйшаго Владыки. Въ числѣ слушателей здѣсь были: вице-губернаторъ Осоргинъ, Попечитель учебнаго округа И. П. Хрущовъ, Представитель прессы А. А. Іозефовичъ, Директоръ народныхъ училищъ Н. Г. Жаворонокъ, Начальница Епархіальнаго училища Е. Н. Гейдигъ, представитель Земства Н. Т. Храмцовъ, Члены Епархіальнаго Училищнаго Совѣта, секретарь и Члены Консисторіи, о.о. уѣздные Наблюдатели, члены уѣздныхъ отдѣленій, о.о. благочинные, духовенство городское и сельское, учителя городскихъ и земскихъ школъ и не мало посторонней публики.

Профессоръ Университета прот. Тимоѣей Буткевичъ послѣ пѣнія „Царю Небесный“ вступилъ на кафедру и приступилъ къ чтенію рѣчи: „О значеніи молитвы въ дѣлѣ вѣры“. Эта рѣчь, посвященная учителямъ церковныхъ школъ, исполнена глубокой любви къ безкорыстнымъ труженникамъ и носителямъ идеи церковности. „Обращаюсь къ вамъ, почтенные труженники и труженницы церковно-приходскихъ школъ, заканчиваетъ свою рѣчь Высокопреосвященный Владыка. Вы присные и ближайшіе наши сотрудники въ дѣлѣ духовнаго просвѣщенія нашего народа въ самыхъ зачаткахъ его жизни,—крестьянскихъ дѣ-

тахъ. Смотрите съ благоговѣніемъ на вашу священную миссію. Велика будетъ заслуга ваша предъ Богомъ и отечествомъ, если вы своими трудами и успѣхами превозможете давленіе людей вѣка сего на образованіе народное. Попомните и мое краткое вамъ наставленіе: „кто не молится никогда,—тотъ не имѣетъ вѣры; кто выражаетъ мысли, оскорбительныя для Господа нашего Иисуса Христа и святой Его церкви, тотъ „Сынъ противленія“.

Пѣніемъ концерта и національнаго гимна закончилось торжество курсистовъ. По желанію Высокопреосвященнѣйшаго Владыки рѣчь его была роздана учителямъ на память объ ихъ пребываніи на курсахъ и въ руководство дальнѣйшей жизни.

25 іюля учительскіе курсы одноклассныхъ школъ изволили посѣтить Его Превосходительство, старшій помощникъ Наблюдателя церковныхъ школъ въ Имперіи, д. с. с. П. А. Игнатовичъ. Въ зданіи Духовнаго Училища онъ былъ встрѣченъ членами Распорядительной комиссіи, Инспекторомъ Духовнаго Училища и уѣздными наблюдателями, съѣхавшимися на съѣздъ. Послѣ предварительнаго общаго ознакомленія съ внѣшними удобствами курсистовъ и ходомъ учебнаго преподаванія на курсахъ, П. А. Игнатовичъ особенное вниманіе обратилъ на церковное пѣніе. Войдя въ аудиторію, гдѣ въ это время шель урокъ пѣнія, онъ обратился къ курсистамъ съ привѣтствіемъ, въ которомъ съ особеннымъ вниманіемъ отмѣтилъ мысль, что предметъ церковнаго пѣнія есть главнѣйшій предметъ воспитанія послѣ Закона Божія и что ему пріятно видѣть усердіе, съ какимъ учителя относятся къ данному предмету; курсисты подъ управленіемъ лектора И. В. Петровскаго приступили къ пѣнію догматиковъ, ирмосовъ и другихъ церковныхъ пѣснопѣній. Послѣ этого онъ предложилъ спѣть „Херувимскую пѣснь“, догматикъ 8 гласа и тропари на Богъ Господь 5 гласа. Признавая, что всѣ знанія по церковному пѣнію могутъ быть сообщены дѣтямъ лишь тогда, когда сами учителя могутъ образовывать и руководить хоромъ, Павелъ Акимовичъ предложилъ регентуру поочередно тремъ учителямъ курсистамъ, которые дали тонъ и исполнили пѣснопѣнія съ полнымъ успѣхомъ.

Когда урокъ пѣнія окончился, онъ снова обратился къ учи-

телямъ курсистамъ съ словомъ приблизительно слѣдующаго содержания: „Теперь я вижу, честные труженники, что вы отнесли къ своимъ обязанностямъ съ полнымъ усердіемъ. Пѣніе ваше стройное, плавное, твердое, молитвенное, церковное. Программа усвоена вами основательно. Мнѣ пріятно думать и надѣяться, что вы постараетесь установить такое же пѣніе и у себя дома, въ своихъ церковныхъ школахъ и въ вашихъ церквахъ. Желаю вамъ здоровья и бодрости духа на успѣхъ въ вашихъ трудахъ и заботахъ по народному образованію.“

По выходѣ изъ аудиторіи, направляясь въ столовую въ сопровожденіи о. о. Наблюдателей, онъ обратился къ нимъ съ разнаго рода практическими совѣтами. „Миръ въ отношеніяхъ съ отдѣленіями есть залогъ вашихъ успѣховъ въ дѣлахъ школьныхъ. Гдѣ нѣтъ такого мира, тамъ разладъ и неурядицы. Коль скоро добрыя отношенія нарушились, живое дѣло уступаетъ канцелярской безплодной работѣ, отражающейся неблагопріятно на дѣйствіяхъ Совѣта и успѣхѣ школьнаго дѣла. Стремитесь къ миролюбію въ своихъ отношеніяхъ и ко всѣмъ людямъ, имѣющимъ соприкосновеніе къ школьной жизни“. Послѣ этого Павелъ Акимовичъ началъ спрашивать вообще о дѣятельности наблюдателей, удобствахъ и неудобствахъ ихъ службы.

Отсюда прійдя въ столовую, почетный гость принялъ участіе въ трапезѣ вмѣстѣ съ курсистами. Освѣдомляясь со всею внимательностью о занятіяхъ курсистовъ, онъ обратилъ вниманіе и на успѣхи преподаванія переплетнаго ремесла, при этомъ высказалъ нѣсколько руководственныхъ указаній по поводу этого предмета.

Вечеромъ Его Превосходительство посѣтилъ храмъ Духовнаго Училища и стоялъ вмѣстѣ съ курсистами всенощное бдѣніе. Богослуженіе было совершено очереднымъ уѣзднымъ наблюдателемъ въ сослуженіи діаконовъ курсистовъ.

Вслѣдъ затѣмъ Павелъ Акимовичъ перепелъ къ обзорѣннѣю зданій церковныхъ школъ г. Харькова, но за недостаткомъ времени имъ было осмотрѣно только вновь строящееся зданіе Александро-Невскаго двухкласснаго училища. На другой день Его Превосходительству угодно было вмѣстѣ съ курсистами и учителями второклассныхъ церковныхъ школъ совершить путешествіе въ Спасовъ Скитъ, мѣсто чудеснаго спасенія Цар-

ской семьи во время крушенія Царскаго поѣзда въ 1888 г. на ст. Борки. Отсюда онъ отбылъ въ Петербургъ.

Другимъ почетнымъ посѣтителемъ былъ Директоръ Народныхъ Училищъ д. с. с. Н. Г. Жаворонковъ, который неоднократно посѣщалъ курсы въ разные дни и присутствовалъ на урокахъ. Кромѣ того курсы посѣтили: Смотритель Харьковскаго Духовнаго Училища А. А. Снегиревъ, Смотритель Купянскаго Духовнаго Училища И. И. Григоровичъ, Сухумскій Епархіальный Наблюдатель о. Василій Ястребовъ, члены Епархіальнаго Училищнаго Совѣта, члены Уѣздныхъ отдѣленій, о.о. уѣздные наблюдатели, городское и сельское духовенство и много свѣтскихъ лицъ. Сверхъ того, Сухумскій уѣздный наблюдатель присутствовалъ на курсахъ одноклассныхъ школъ въ теченіи трехъ недѣль.

Нельзя при этомъ не выразить удовольствія по поводу того добросовѣстнаго и усерднаго отношенія къ обязанностямъ по дежурству, какое было обнаружено со стороны уѣздныхъ наблюдателей во время ихъ пребыванія на курсахъ: Зміевскаго, Харьковскаго, Валковскаго, Ахтырскаго и Старобѣльскаго, который пробылъ на курсахъ съ 20 іюля и до конца ихъ.

Послѣ краткой характеристики одноклассныхъ учительскихъ курсовъ мы не можемъ не высказать нѣкоторыхъ соображеній, какія невольно въ насъ возникаютъ при первомъ вызовѣ учителей церковныхъ школъ Харьковской епархіи. Намъ нерѣдко приходилось слышать упреки въ томъ, что народное образованіе въ церковныхъ школахъ ввѣряется лицамъ, педагогически неподготовленнымъ, недоучкамъ, неудачникамъ, лицамъ не окончившимъ курса учебныхъ заведеній по малоуспѣшности или же изгнаннымъ изъ нихъ за поведеніе. Справедливая статистика удостовѣряетъ всякаго, что дѣйствительно низшіе члены клира и значительная часть учителей церковныхъ школъ лица, не имѣющія полнаго образованія. Но въ чемъ сила упрека, въ чемъ пятно на церковной школѣ, почему такъ часто нападаютъ на недостаточное педагогическое образованіе? Потому, скажемъ мы, что всю силу и значеніе школы полагаютъ въ обученіи, а не воспитаніи. Церковная школа, ставя своею цѣлію воспитаніе, свободно мирится съ невысокимъ образовательнымъ цензомъ своихъ учителей, но съ другой стороны она строго преслѣдуетъ, чтобы эти учителя были люди неза-

носчивые, скромные въ своихъ потребностяхъ, понимающіе значеніе власти и повиновенія, чтобы они были по природѣ набожныя, трудолюбивыя, усердныя. И вотъ настоящій сѣздъ въ 80 учителей удостовѣряетъ насъ по всей справедливости, что съ этой стороны учителя производятъ весьма пріятное впечатлѣніе. Живя неотступно въ обществѣ вмѣстѣ съ ними, мы убѣдились, что у нихъ во всей силѣ живутъ задатки доброй души. Что касается недостатковъ педагогическаго образованія, то это и составляетъ цѣль курсовъ, чтобы восполнить эти недостатки.

Несомнѣнно, что церковная школа въ значительной степени содѣйствовала выработкѣ въ нихъ указанныхъ особенностей. Всякій трудъ, а школьный въ особенности, дѣйствуетъ облагораживающимъ образомъ. Трудясь съ дѣтьми, учитель наглядно видитъ и результаты своихъ трудовъ. Плоды трудовъ легко воодушевляютъ труженика и подвигаютъ его къ дальнѣйшей дѣятельности. Вмѣстѣ съ тѣмъ постоянное обращеніе съ дѣтьми, этими невинными созданіями, которыхъ самъ Иисусъ Христосъ поставилъ въ образецъ нравственнаго совершенства, невольно смягчаетъ въ учителѣ грубыя черты его нрава.

Такъ или иначе, но духовное сословіе, благодаря церковной школѣ, значительно подвинулось впередъ въ своей пастырской и просвѣтительной дѣятельности, а вмѣстѣ съ тѣмъ приобрѣло себѣ въ своемъ составѣ сотни и тысячи энергичныхъ помощниковъ въ лицѣ учителей церковныхъ школъ.

Голосъ печати невольно смолкаетъ, видя какъ быстро спорится дѣло въ духовномъ вѣдомствѣ. Общественное мнѣніе болѣе и болѣе переходитъ на сторону духовенства, проникаясь уваженіемъ къ безкорыстному труду на поприщѣ народнаго образованія. Само духовенство ободрилось въ трудѣ и терпѣніи, замѣчая, что его труды не только не остаются бесполезными, а привлекаютъ къ себѣ всеобщее вниманіе и всяческое содѣйствіе. Всюду возбуждается вопросъ, какъ помочь духовенству въ его школьныхъ дѣлахъ и оказать ему дѣйствительную поддержку. Да поможетъ Господь духовенству въ его дальнѣйшихъ трудахъ по народному образованію.

В. Давыденко.

Пятидесятилѣтній юбилей Высокопреосвященнаго Амвросія, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго, въ священномъ санѣ.

I.

Біографическія свѣдѣнія изъ жизни Пресвященнаго Амвросія.

(17 ноября 1848—17 ноября 1898).

Высокопреосвященный Амвросій имѣеть весьма важное значеніе въ исторіи русской церкви, и только будущій историкъ на основаніи всѣхъ фактовъ его жизни будетъ имѣть возможность вѣрно и всесторонне оцѣнить его архипастырскую дѣятельность и ея значеніе. Мы же, на основаніи печатныхъ извѣстій, отмѣтимъ лишь главные и выдающіеся моменты жизни и плодотворной дѣятельности Харьковскаго архипастыря.

Высокопреосвященный Амвросій Ключаревъ, сынъ протоіерея Владимірской епархіи о. Іосифа Ключарева, родился 17-го марта 1820 года. Первоначальное образованіе онъ получилъ въ Виѣанской духовной Семинаріи, откуда, какъ одинъ изъ лучшихъ воспитанниковъ, „способностей отличныхъ, прилежанія неутомимаго и поведенія примѣрно-добраго“, на казенный счетъ былъ отправленъ начальствомъ въ московскую духовную академію для полученія высшаго богословскаго образованія. Въ это время въ нашихъ духовныхъ школахъ въ особенности серьезно было поставлено преподаваніе философскихъ наукъ,—при чемъ съ особеннымъ уваженіемъ какъ профессора, такъ и студенты относились тогда къ философу Шеллингу, который, будучи самымъ непримиримымъ противникомъ легкомысленнаго атеизма и грубаго матеріализма, иногда возвышался въ своемъ міровоззрѣніи до истинно поэтическаго воодушевленія.

нія. Въ московской академіи въ то время занималъ кафедру философскихъ наукъ знаменитый православный мыслитель, протоіерей Голубинскій, имя котораго было извѣстно далеко за предѣлами Россіи и къ которому съ уваженіемъ относился самъ Шеллингъ. Лекціи Голубинскаго отличались рѣдкою глубиною мысли и самымъ живымъ и увлекательнымъ изложеніемъ. По общему отзыву всѣхъ лицъ, слушавшихъ эти лекціи, профессоръ Голубинскій умѣлъ возбудить въ студентахъ любовь къ своему предмету. Неизвѣстный авторъ изданной въ 1859 году въ Берлинѣ книги „Русское духовенство“ такъ описываетъ преподаваніе философіи въ то время въ нашихъ духовныхъ училищахъ: „Профессоръ философіи былъ отличный наставникъ. Четырнадцать лѣтъ я началъ слушать курсъ философіи и въ шестнадцать уже знакомъ былъ съ философіею Платона, Аристотеля, Декарта, Бэкона, Локка, Малебранша, Лейбница, Канта, Фихте и Шеллинга. Въ наше время еще читали исторію философіи во всея ея объемѣ. Живой, энергичный нашъ наставникъ живымъ словомъ возбудилъ любовь къ наукѣ, угадывалъ проблески вѣрованія въ каждомъ слушателѣ и поощрялъ его своимъ вниманіемъ. И теперь, почти черезъ двадцать пять лѣтъ, ученики съ любовью и благодарностью вспоминаютъ о немъ. Его классъ былъ праздникомъ для насъ; а этотъ праздникъ былъ каждый день. Любовь къ философіи такъ была пробуждена въ насъ, что очень многіе своею рукою списывали уроки по философіи Голубинскаго, переписывали выходявшіе тогда сочиненія и переводы и, просиживая ночи за этими трудами, съ одушевленіемъ слѣдили за всѣми явленіями въ области философскихъ наукъ, не пропуская безъ вниманія не только замѣчательной книги, но и дѣльной журнальной статьи. И все это ученіе философіи строго покорялось святой вѣрѣ, какъ ступень къ ней, какъ руководство“. „Теперь, говорилъ намъ наставникъ философіи, при переходѣ нашемъ на курсъ богословскій, теперь поручаю васъ, друзья, говоря словами Апостола Павла, Богу и слову Его благодати, могущему навѣдать васъ болѣе и дать вамъ наслѣдіе со всѣми святыми. Вы знаете, что моя единственная забота была пробудить въ васъ любовь къ Истинѣ Вѣчной, добру присносущему, красотѣ несозданной. Могу и я съ Апостоломъ сказать, что любовь къ Вамъ, любовь къ истинѣ ру-

ководила мною. „Мы всё плакали, прощаясь съ нимъ“. Такъ разсказываетъ почти современникъ Высокопреосвященнаго Амвросія о преподаваніи философіи въ то время и о вліяніи Голубинскаго на учащуюся молодежь. Обстоятельство это весьма важно и его необходимо имѣть въ виду, кто желаетъ понять характеръ просвѣтительной и, въ частности, проповѣднической дѣятельности Преосвященнаго Амвросія.

Преосвященный Амвросій принадлежалъ къ четырнадцатому курсу студентовъ московской духовной академіи (1840—1844). Его товарищами были лица, выдающіяся по своимъ способностямъ, дарованіямъ и трудолюбію. Достаточно сказать, что изъ 58 студентовъ этого курса было выпущено магистровъ 27; всѣ остальные вышли кандидатами и ни одинъ не былъ выпущенъ дѣйствительнымъ студентомъ. Высокопреосвященный Амвросій окончилъ курсъ четвертымъ магистромъ. Изъ его товарищей лучшими были Ипполитъ Богословскій-Платоновъ, Стефанъ Зерновъ, Сергій Смирновъ, Сергій Ляпидевскій, Димитрій Кастальскій и др. Сергій Ляпидевскій, занимавшій въ спискахъ мѣсто ниже преосвященнаго Амвросія, былъ московскимъ митрополитомъ, Сергій Смирновъ—долгое время былъ профессоромъ, а потомъ и ректоромъ московской духовной академіи.

Высокопреосвященный Амвросій, по окончаніи курса въ академіи, былъ назначенъ профессоромъ наукъ философскихъ въ ту самую Виѣанскую духовную семинарію, въ которой онъ получилъ свое первоначальное образованіе. Профессоръ Московской духовной академіи И. Н. Корсунскій, имѣвшій возможность пользоваться архивами своей академіи и Виѣанской семинаріи, такъ характеризуетъ дѣятельность Высокопреосвященнаго Амвросія, какъ профессора философскихъ наукъ въ семинаріи: „въ непродолжительный періодъ своего профессорства въ Виѣанской семинаріи онъ оставилъ по себѣ память, какъ отличный преподаватель своихъ предметовъ, серьезно и въ то же время современно ставившій дѣло преподаванія, съ живымъ, увлекательнымъ изложеніемъ уроковъ, гуманно и въ то же время съ достоинствомъ обращающійся съ учениками, такъ что нужно было сожалѣть, что его преподаваніе было непродолжительно“.

17-го ноября 1848 года, профессоръ Виѣанской духовной

семинаріи, А. О. Ключаревъ митрополитомъ Филаретомъ былъ рукоположенъ во священника въ Московскій Рождественскій дѣвичій монастырь, а въ мартѣ слѣдующаго года былъ переведенъ на мѣсто своего тестя къ Казанской у Калужскихъ воротъ церкви. Предъ преосвященнымъ Амвросіемъ открылся теперь болѣе широкій кругъ дѣятельности.

Какъ священникъ, о. А. Ключаревъ, благодаря своему всестороннему образованію, стройному истинно-философскому направленію своего ума, благоговѣнію къ ученію Православной церкви, какъ единой истинной церкви Христовой, преданности тѣмъ началамъ самодержавія, на которыхъ возросла и окрѣпла Россія, сразу занялъ выдающееся положеніе среди Московскаго столичнаго духовенства. Въ лучшихъ дворянскихъ и купеческихъ домахъ тогдашней Москвы,—у Долгоруковыхъ, Самаринныхъ, Аксаковыхъ, Бутурлиныхъ, Шереметьевыхъ и др., онъ пользовался рѣдкимъ уваженіемъ, какъ даровитый и глубокомысленный церковный проповѣдникъ, какъ опытный духовникъ, законоучитель, совѣтникъ и духовный наставникъ. М. Н. Катковъ радушно предложилъ ему страницы „Московскихъ Вѣдомостей“ для печатанія его проповѣдей, которыя читала тогда вся Россія. Имя о. Алексѣя Ключарева стало извѣстно далеко за предѣлами Москвы. Онъ пользовался довѣріемъ и расположеніемъ извѣстной своею щедрю благотворительностію Великой Княгини Елены Павловны; онъ удостоился получить Высочайшую благодарность отъ Самой Государыни Императрицы Маріи Александровны. Какъ приходской священникъ, онъ оставилъ по себѣ память среди бывшихъ своихъ прихожанъ устроеніемъ величественнаго храма Божія; другой храмъ имъ былъ устроенъ въ Пушкино и имъ же были найдены средства, чтобы имѣть въ этомъ храмѣ самостоятельный причтъ. Богослуженіе онъ совершалъ всегда съ рѣдкимъ благоговѣніемъ и истинною церковною сановитостію. Безъ всякой искусственности, напротивъ, со смиреніемъ и благоговѣніемъ онъ умѣлъ показать, какую красоту и благолѣпіемъ отличаются наши православныя богослуженія. Кромѣ того, прихожане съ любовію стекались въ свой храмъ, чтобы послушать живое слово церковнаго учительства, безъ котораго

о. Алексѣй не оставлялъ ни одного изъ воскресныхъ и праздничныхъ богослуженій. Но обязанностями приходского священника онъ не могъ ограничить своей дѣятельности. Какъ истинно просвѣщенный и образованный человѣкъ, онъ совершенно справедливо приписывалъ важное значеніе христіанскому просвѣщенію въ дѣлѣ развитія религіозно-нравственной жизни общества. Вотъ почему о. Алексѣй Ключаревъ рѣшился издавать въ Москвѣ духовный журналъ „Душеполезное Чтеніе“. Въ теченіе шести лѣтъ (1860—1866 г.) онъ былъ не только редакторомъ, но и главнымъ работникомъ по изданію этого журнала. Статьи, помѣщавшіяся въ то время въ „Душеполезномъ Чтеніи“, отличались живостью, современностью, прекраснымъ и увлекательнымъ изложеніемъ, и журналъ пользовался популярностью среди любителей религіозно-нравственнаго чтенія.

Труды о. Алексѣя Ключарева не были оставляемы безъ вниманія епархіальнымъ начальствомъ. Филаретъ, высоко цѣнившій ораторскія дарованія его, лично ходатайствовалъ предъ товарищемъ оберъ-прокурора Св. Синода, княземъ С. Н. Урусовымъ въ 1864 году, о возведеніи его въ санъ протоіерея даже не въ порядкѣ слѣдовавшихъ наградъ; такое ходатайство, необычное для митрополита Филарета, поразило и самого князя Урусова. Но еще большимъ расположеніемъ пользовался о. А. Ключаревъ у преемника Филарета, митрополита Московскаго Иннокентія. По его настойчивому убѣжденію, въ концѣ 1877 г. онъ принялъ монашество съ именемъ Амвросія, а 15 января 1878 года рукоположенъ въ санъ Епископа Можайскаго, викарія Московской епархіи. Съ этого времени для Преосвященнаго Амвросія открылось болѣе еще широкое поле дѣятельности: онъ часто замѣнялъ въ торжественныхъ богослуженіяхъ самого митрополита, принималъ дѣятельное участіе въ епархіальномъ управленіи и съ болѣею свободою посвящалъ свое время и труды церковному проповѣдничеству.

Въ сентябрѣ 1882 года Преосвященный Амвросій былъ переведенъ въ Харьковъ на самостоятельную кафедру. Сюда онъ явился уже съ широкою извѣстностію выдающагося церковнаго оратора, съ именемъ всесторонне образованнаго и эвер-

гичнаго общественнаго дѣателя. Проповѣди Пресвященнаго Амвросія уже и нынѣ стали классическими въ собственномъ смыслѣ, какъ образцы церковнаго ораторскаго искусства, на которое преподаватели въ духовныхъ школахъ указываютъ своимъ ученикамъ для подраженія. Трудно въ краткихъ словахъ вѣрно очертить характеръ проповѣднической дѣятельности Пресвященнаго Амвросія; но меньше всего ее понимаютъ тѣ, которые признаютъ за нею только публицистическое значеніе, а самыя проповѣди называютъ разсужденіями. Кромѣ живого, картиннаго, увлекательнаго изложенія, стройности и цѣльности плана, строго логической послѣдовательности мыслей, особенностью проповѣдей Пресвященнаго Амвросія необходимо признать выборъ темы и способъ ея раскрытія. Знаменитый проповѣдникъ всегда останавливаетъ свое вниманіе на вопросахъ жизни, волнующихъ и интересующихъ *всѣхъ* и ни для кого не чуждыхъ. Такъ, еще будучи викаріемъ Московскимъ, онъ говорилъ: о назначеніи и истинномъ достоинствѣ женщины, о нравственныхъ средствахъ сохраненія жизни, о начальныхъ приемахъ христіанскаго воспитанія, о свободѣ совѣсти, объ ея правахъ, о нравственныхъ плодахъ посѣщенія храмовъ Божіихъ, о павперизмѣ, о значеніе для врача христіанскихъ убѣжденій, о степеняхъ любви христіанской, объ истинномъ значеніи войны, о неравенствѣ состояній, о православной вѣрѣ, какъ главнѣйшей нравственной силѣ русскаго воина, о союзѣ государства съ церковью, о внутреннемъ опытѣ, о чувствѣ собственнаго достоинства. Такимъ же жизненнымъ и общеприятнымъ характеромъ отличаются и всѣ проповѣди, произнесенныя Пресвященнымъ Амвросіемъ въ Харьковѣ. Онъ говорилъ здѣсь о любви, объ особенныхъ нравственныхъ свойствахъ дѣтей, о молитвѣ за отечество, о вѣрности въ маломъ, о средствахъ къ возвращенію утраченной вѣры, объ удовольствіяхъ, о семейномъ счастьи, объ общественномъ мнѣніи, о самоизвиненіи, о нашихъ обязанностяхъ въ отношеніи къ потомству, о повиновеніи властямъ, о томъ, что исправленіе общественной нравственности каждый долженъ начинать съ самого себя, о самодержавной власти, о религіи, какъ основаніи народнаго благосостоянія, о знаменіяхъ времени, о силѣ

слова Христова, о христіанскомъ единомысліи, объ общемъ благѣ, объ опасностяхъ для современныхъ христіанъ со стороны философіи, о христіанскомъ направленіи естествознанія, о нравственной связи Русскаго Царя съ Его народомъ, о правѣ собственности по ученію христіанскому, о родительскомъ благословеніи, о честности, о долгѣ и обязанностяхъ вѣрно-подданныхъ и т. д., и т. д. А кто не знаетъ рѣчей Преосвященнаго Амвросія о значеніи искусства въ дѣлѣ воспитанія юношества, о современномъ сектанствѣ и причинахъ удаленія отъ церкви современнаго интеллигентнаго общества, о благотворительности? Къ поставленному вопросу проповѣдникъ приступаетъ прямо, безъ натяжекъ, и разрѣшаетъ его „какъ власть имѣющій“. Каждый разъ онъ указываетъ ложь современнаго философскаго ученія о томъ или другомъ предметѣ, затѣмъ освѣщаетъ его лучемъ Христовой истины, но христіанское ученіе у него всегда идетъ рука объ руку съ доводами здравой и разумной философіи. Мы не можемъ указать ни одной проповѣди Преосвященнаго Амвросія, которая прошла бы незамѣченною, не вызвала бы толковъ и споровъ, не возбудила бы въ обществѣ живого интереса. Проповѣди Преосвященнаго Амвросія были читаемы всѣми, и друзьями и недругами Православной церкви и православнаго русскаго народа. Даже эмигранты русскіе не оставались къ нимъ равнодушными. Но тотъ не составитъ себѣ вѣрнаго представленія о проповѣднической дѣятельности Преосвященнаго Амвросія, кто будетъ судить о ней только по печатнымъ проповѣдямъ и забудетъ о тѣхъ импровизаціяхъ, которыя были произносимы при каждомъ священнослуженіи и при обозрѣніи епархіи.

О преосвященномъ Амвросіи должно сказать то, что онъ сказалъ самъ о русскомъ человѣкѣ при прощаніи съ Москвою. „Русскій умъ легко и свободно движется отъ началъ къ выводамъ и отъ причинъ къ послѣдствіямъ, съ постояннымъ требованіемъ приложенія отвлеченной мысли къ дѣлу, или теоріи къ опыту. „Выведи ты это мнѣ, говоритъ онъ, на свѣжую воду“, т. е. покажи мнѣ отношеніе мысли къ жизни такъ ясно, какъ на перекатѣ рѣчки изъ темнаго омута на мелкое мѣсто видны на днѣ и рыбки, и камешки, и песчинки. Если мѣ-

слитель этого сдѣлать не можетъ, русскій человѣкъ смотритъ на него съ улыбкой, подозрѣвая запутанность понятій. Поэтому особенность русскаго ума, состоитъ въ томъ, что называется *здравымъ смысломъ*, т. е. вѣрнымъ пониманіемъ отношеній отвлеченной мысли къ дѣйствительной жизни. Нашъ народъ всегда вѣрилъ, что ученье—свѣтъ, неученье—тьма, но онъ возненавидѣлъ современную науку за смуты, произведенныя учащимися молодыми людьми; онъ не вѣритъ въ благотворность космополитическихъ проектовъ общественнаго благоустройства, когда не видитъ ближайшаго приложенія ихъ ко благу своего отечества: онъ негодуетъ, когда осложняютъ и запутываютъ учеными приемами практическіе вопросы о народныхъ нуждахъ, легко разрѣшаемые простымъ соображеніемъ; онъ оскорбляется, когда во имя отвлеченной любви ко всему человѣчеству жертвуютъ благомъ народовъ, близкихъ къ нему по племени и вѣрѣ; онъ сомнѣвается въ искренности вѣры и благочестія образованныхъ людей, когда не видитъ въ нихъ склонности къ благочестивымъ упражненіямъ и трудамъ, предписаннымъ церковью; онъ не вѣритъ и въ благотворность современной цивилизаціи, питающей роскошь, праздность и легкомысліе.—Чтобы понять все значеніе проповѣднической дѣятельности Преосвященнаго Амвросія, не нужно забывать, что онъ неустанно трудился на этомъ поприщѣ въ 60-ые и 70-ые годы, когда враги Россіи были готовы поколебать вѣковѣчные устои русской жизни—православіе и самодержавіе и когда истинно русскимъ людямъ приходилось вести энергичную борьбу съ вредными социалистичеткими ученіями, разоблачать ихъ ложь и „выводить ихъ на свѣжую воду“.

Но проповѣдническою дѣятельностію не ограничивается архипастырское служеніе Преосвященнаго Амвросія въ Харьковской епархіи. Вступивъ въ управленіе Харьковскою епархією, Высокопреосвященный Амвросій, ради поднятія въ народѣ религіознаго духа, въ особомъ архипастырскомъ посланіи прежде всего настойчиво потребовалъ отъ духовенства возможно частаго совершенія богослуженій и усиленія церковнаго проповѣдничества, равно какъ и установленія надлежащихъ отношеній между духовенствомъ и прихожанами. Въ этомъ

отношеніи своимъ примѣромъ и настойчивостію онъ достигъ по крайней мѣрѣ того, что среди духовенства Харьковской епархіи пробуждено усердіе къ совершенію богослуженій и значительно усилилось живое слово въ церковной проповѣди такъ, что много явилось священниковъ, которые почти каждый разъ, по совѣршеніи литургіи, стали произносить импровизированныя проповѣди. Къ числу мѣръ къ поднятію въ народѣ религіознаго духа должно отнести и заботы Высокопреосвященнаго Амвросія по установленію въ Харьковской епархіи единообразнаго церковнаго пѣнія. До назначенія Высокопреосвященнаго Амвросія на Харьковскую кафедру, въ Харьковской епархіи, собственно говоря, не было никакого опредѣленнаго напѣва; каждый псаломщикъ пѣлъ, какъ умѣлъ и какъ хотѣлъ, иногда даже заимствуя напѣвы малороссійскихъ пѣсенъ. Высокопреосвященнымъ Амвросіемъ введенъ въ епархію одинъ напѣвъ, издавна употребляемый на всемъ сѣверѣ Россіи. Ради этого при архіерейскомъ хорѣ имъ открыта была даже особая школа пѣнія, въ которой бесплатно изучали церковный напѣвъ всѣ желавшіе получить мѣсто псаломщика; съ этой же цѣлью учреждена имъ и особая испытательная коммиссія для испытанія въ знаніи церковнаго пѣнія всѣхъ лицъ, не бывшихъ въ этой школѣ, а подготовлявшихся къ должности псаломщика гдѣ либо частнымъ образомъ. Съ тою же цѣлью поднятія среди народа религіознаго духа и церковности Высокопреосвященнымъ Амвросіемъ были вновь открыты Казанскій высочинскій монастырь—мужской и богодуховскій Свято-Троицкій монастырь—женскій, а также учреждены крестные ходы съ чудотворными иконами—изъ с. Бобрика въ Раснянскій монастырь, изъ высочинскаго монастыря—въ г. Зміевъ и изъ кафедральнаго Успенскаго собора—въ Александровскую часовню на Сергіевской площади. Въ память чудеснаго спасенія Государя Императора и всей Августѣйшей семьи Его отъ смертной опасности при крушеніи царскаго поѣзда близъ станціи „Борки“ Курско-Харьково-Азовской желѣзной дороги 17 октября 1888 года Высокопреосвященнымъ Амвросіемъ устроенъ серебряный Царскій колоколь, находящійся на колокольномъ харьковскаго кафедральнаго Успенскаго собора, а на самомъ мѣстѣ

крушенія Царскаго поѣзда имъ учрежденъ Спасовъ скитъ. Сколько при этомъ было выказано энергіи, объ этомъ достаточно говоритъ уже то, что главная деревянная церковь скита, выстроенная въ Москвѣ въ теченіе трехъ мѣсяцевъ, была привезена на мѣсто крушенія Царскаго поѣзда по желѣзной дорогѣ и 20 августа 1889 г. торжественно освящена.—Важное значеніе для церковно-религіозной жизни епархіи слѣдуетъ приписать трудамъ и заботамъ Высокопреосвященнаго Амвросія о возстановленіи церквей и приходоѡ, бывшихъ въ теченіе многихъ лѣтъ закрытыми и приписанными къ другимъ приходскимъ церквамъ, по недостаточности средствъ для содержанія особыхъ причтоѡ. Такихъ закрытыхъ церквей до назначенія Высокопреосвященнаго Амвросія на Харьковскую кафедру, въ Харьковской епархіи было 62. Возстановленіе ихъ было затруднено почти непреодолимыми препятствіями. По закону 16 апрѣля 1869 г., для открытія приписной церкви требовался отъ прихожанъ взносъ въ размѣрѣ 3000 рублей, проценты съ котораго вмѣсто казеннаго жалованья выдавались бы на содержаніе причта. Въ виду этого требованія Высокопреосвященный Амвросій, зная бѣдность крестьянъ и сочувствуя ихъ религіознымъ потребностямъ, рѣшился обратиться къ благотворительности добрыхъ русскихъ людей своей епархіи, за личною своею подписью разославъ около 7000 просительныхъ писемъ, и, собравъ такимъ путемъ капиталъ въ 44359 руб. 82 коп., нашель возможность открыть 52 приписныхъ церкви и возстановить въ нихъ постоянное богослуженіе, и выдавать сверхъ того пособія при сооруженіи новыхъ и исправленіи существующихъ церквей; для 11-ти же причтоѡ вновь открытыхъ церквей было назначено жалованье изъ государственнаго казначейства.

Какъ человекъ просвѣщенный и высокообразованный, Высокопреосвященный Амвросій всегда цѣнилъ высоко значеніе духовной литературы и ея вліяніе на общественную жизнь.

Принявъ въ свое управленіе харьковскую епархію, онъ сначала преобразоваль мѣстныя „Епархіальныя Вѣдомости“, носившія прежде почти одинъ канцелярскій характеръ и не дававшія никакой пищи для ума читателей, а въ 1884 году

основалъ при семинаріи ученый богословско-философскій журналъ „Вѣра и Разумъ“. Изданіе журнала находится подъ его непосредственнымъ руководствомъ и направлениемъ. Цѣны труды и заслуги Высокопреосвященнаго Амвросія для духовной науки и литературы, всѣ наши духовныя академіи одна за другою избрали харьковскаго архипастыря своимъ почетнымъ членомъ.

Съ особенною любовію Высокопреосвященный Амвросій относился всегда и ко всѣмъ духовно-учебнымъ заведеніямъ своей епархіи. До его поступленія въ харьковскую епархію эти заведенія, за исключеніемъ развѣ харьковскаго духовнаго училища, по своему бѣдственному состоянію далеко не удовлетворяли своему назначенію; но, благодаря его заботамъ, они стали благоустроенными настолько, что могутъ поспорить съ лучшими учебно-воспитательными заведеніями министерскими. Духовная семинарія послѣ пожара была обновлена такъ, что не оставалось желать ничего лучшаго, а потому при ней устроено еще и новое трехъ-этажное зданіе для общежитія учениковъ. Въмѣсто рухнувшаго зданія духовнаго училища въ Ахтыркѣ, устроено просторное и даже роскошное зданіе въ Сумахъ. Въ Купянскѣ также вновь выстроено прекрасное зданіе для духовнаго училища съ общежитіемъ для учениковъ, чего прежде не было, и что было признаваемо только желательнымъ и необходимымъ, но почти невозможнымъ для осуществленія. Грозившія паденіемъ зданія мѣстнаго епархіальнаго женскаго училища капитальнымъ образомъ отремонтированы, а потомъ было устроено два новыхъ корпуса, открывшіе доступъ въ это училище не только дѣтямъ епархіальнаго духовенства, но и многимъ дочерямъ лицъ свѣтскихъ; кромѣ того, благодаря покровительству Высокопреосвященнаго Амвросія, явилась возможность учредить въ училищѣ даже пенсіи для служащихъ, чего нѣтъ ни въ одномъ изъ епархіальныхъ женскихъ училищъ.

Весьма сочувственно относился Высокопреосвященный Амвросій и къ церковно-приходскимъ школамъ, ревностно заботясь о ихъ развитіи и матеріальномъ обезпеченіи. Благодаря его заботамъ, число церковно-приходскихъ школъ возрасло почти до цифры школъ земскихъ. Въ самомъ Харьковѣ, по распо-

ряженію Высокопреосвященнаго Амвросія, открыты церковно-приходскія школы: при семинаріи и епархіальномъ училищѣ (образцовыя), при архіерейскомъ хорѣ, Александро-Невской Свято-Духовской и Всесвятской церквахъ. Для усиленія средствъ на церковно-приходскія школы, по приказанію Высокопреосвященнаго Амвросія между прочимъ, открыта при кафедральномъ соборѣ продажа книгъ духовно—нравственнаго содержания. На устройство зданія для образцовой при семинаріи церковно-приходской школы израсходовано 15-ть тысячъ рублей; деньги эти, по ходатайству Высокопреосвященнаго Амвросія, были пожертвованы И. Г. Харитоненко.

Ради поднятія матеріальнаго благосостоянія епархіи Высокопреосвященный Амвросій съ особенною внимательностію слѣдилъ за дѣятельностію епархіальнаго свѣчнаго завода и ревностно содѣйствовалъ его развитію. Заводъ съ своей стороны усердно помогаль Владыкѣ въ дѣлахъ епархіальнаго просвѣщенія и благотворительности.

Для борьбы съ расколomъ и сектантствомъ имъ учрежденъ съ разрѣшенія Св. Синода, особый миссіонерскій совѣтъ со спеціальнымъ миссіонеромъ, на что изысканы особыя, вполне достаточныя, средства.

Устроение во дворѣ архіерейскаго дома прекрасной церкви, въ честь св. чудотворной иконы Божіей Матери, имеуемой Озерянскія, благоукрашенный кафедральный соборъ, построеніе въ Харьковѣ двухъ величественныхъ церквей—Николаевской и Благовѣщенской, а также сооруженіе многихъ прекрасныхъ по своей архитектурѣ церквей въ епархіи,—все это свидѣтельства архипастьрской мудрости, заботы и попеченія Высокопреосвященнаго Амвросія.

Кромѣ того, Высокопреосвященный Амвросій исходатайствовалъ у Св. Синода 78 тысячъ рублей на построеніе новаго зданія для духовной консисторіи, которое и было устроено при его всегдашнемъ и непосредственномъ руководствѣ и наблюденіи, съ учрежденіемъ въ немъ особыхъ помѣщеній для попечительства о бѣдныхъ духовнаго званія, харьковскаго епархіальнаго училищнаго совѣта, миссіонерскаго совѣта, многихъ комитетовъ и залы для съѣздовъ духовенства.

Архіерейскій домъ имъ приведенъ въ надлежащій порядокъ; вмѣсто ветхихъ и безобразныхъ небольшихъ построекъ, окружавшихъ архіерейскій домъ, при немъ выстроены вновь: св. ворота и два большихъ каменныхъ дома на Университетской улицѣ, большой трехъ-этажный домъ на углу Ключковской двухъ-этажный домъ для пѣвчихъ архіерейскаго хора и церковно-приходской школы, возобновлены два флигеля на Бурсацкомъ спускѣ, построена просфорня на Ключковской улицѣ, а рядомъ съ нею часовня съ желѣзными воротами и новою оградой.

Въ послѣднее время Преосвященный Амвросій озабоченъ мыслью объ обеспеченіи вдовъ и сиротъ духовенства харьковской епархіи. Съ этою цѣлью Попечительствомъ о бѣдныхъ духовнаго званія приобрѣтено прекрасное помѣстье и уже открытъ епархіальный сиротскій пріютъ, равно какъ изысканы и изыскиваются средства для болѣе широкой и прочной постановки этого благотворительнаго заведенія для вдовъ и сиротъ духовенства харьковской епархіи.

Повторяемъ, мы не задавались да и не могли задаваться цѣлію изложить полную біографію преосвященнаго Амвросія; это дѣло будущаго историка. Мы представили лишь перечень важнѣйшихъ фактовъ изъ благотворной и многоплодной дѣятельности высокочтимаго харьковскаго Архипастыря. Полагаемъ однакоже, что и этого совершенно достаточно для правильнаго пониманія тѣхъ многочисленныхъ привѣтствій, благопожеланій и сердечной благодарности, которыми привѣтствованъ былъ Высокопреосвященный юбиляръ не только корпораціями и словесными представителями города Харькова и Харьковской епархіи, но и многими лицами со всѣхъ концовъ нашего обширнаго отечества.

II.

Юбилейный день пятидесяти-лѣтняго служенія въ священномъ санѣ Архіепископа Амвросія, 17-го ноября 1898 года въ г. Харьковѣ.

Заблаговременно до наступленія 17-го ноября, Харьковская Духовная Консисторія, по распоряженію Преосвященнѣйшаго Петра, объявила, чтобы во всѣхъ церквахъ Харьковской епархіи совершенно было благодарственное Бого-

служеніе по поводу юбилейнаго дня Высокопреосвященнаго Амвросія. Соотвѣтственно съ этимъ распоряженіемъ, юбилейное богослуженіе началось еще наканунѣ 17-го числа: именно вечеромъ 16-го ноября во всѣхъ церквахъ Харьковской епархіи совершенно было всенощное бдѣніе, а на другой день божественная литургія съ благодарственнымъ молебнымъ пѣніемъ. Въ городѣ же Харьковѣ съ особенною торжественностью совершалось вечернее богослуженіе въ архіерейскомъ Покровскомъ монастырѣ въ Озерянскомъ храмѣ, устроенномъ заботами и трудами преосвященнаго Амвросія. Всенощное бдѣніе здѣсь, при множествѣ молящихся, совершалъ преосвященный Петръ, соборне съ архимандритами: Вассіаномъ и Іосифомъ и четырьмя іеромонахами, а въ харьковскомъ соборѣ богослуженіе совершалъ кафедральный протоіерей съ 8 протоіереями, изъ числа съѣхавшихся къ торжеству изъ епархіи. Какъ въ соборѣ, такъ преимущественно въ монастырскомъ храмѣ на всенощномъ бдѣніи присутствовало множество протоіереевъ и священниковъ, съѣхавшихся со всей епархіи поздравить маститаго юбиляра съ торжественнымъ днемъ въ его жизнь. Въ самый же день юбилея, т. е. 17 ноября, самъ маститый Архипастыръ совершалъ раннюю божественную литургію въ Озерянскомъ храмѣ, въ сослуженіи двухъ архимандритовъ, профессора богословія протоіерея о. Буткевича, протоіерея о. Никольскаго, ключара собора священника о. Виноградова и очереднаго іеромонаха.

Позднюю же литургію въ харьковскомъ соборѣ совершалъ уже преосвященный Петръ въ сослуженіи двухъ протоіереевъ городскихъ и шести—пріѣхавшихъ изъ епархіи въ качествѣ представителей отъ духовенства. По окончаніи литургіи, преосвященный Петръ со всѣмъ городскимъ и пріѣхавшимъ изъ епархіи духовенствомъ (около 80 чел.) совершилъ благодарственный молебенъ о здравіи преосвященнаго Амвросія. Умилительно и трогательно было это богослуженіе. Архіерейское служеніе, множество священнослужителей, ихъ бѣлая облаченія, прекрасное пѣніе—все это производило на молящихся, собравшихся въ большомъ количествѣ въ храмъ помолиться о здравіи своего Архипастыря, глубокое и сильное впечатлѣніе. Многие со слезами молились о здравіи и благоденствіи своего любимаго

Архипастыря. Въ числѣ присутствующихъ на молебнѣ были: корпусный командиръ генераль-отъ-кавалеріи В. Ѳ. Винбергъ, начальникъ кавалерійской дивизіи г.-л. В. А. Сухомлиновъ, вице-губернаторъ М. М. Осоргинъ, (г. начальникъ губерніи не могъ прибыть по случаю болѣзни), генералитетъ, городской голова И. Т. Голенищевъ-Кутузовъ, представители харьковскаго купечества во главѣ со старостою И. К. Велитченко, всѣ старосты харьковскихъ церквей во главѣ со старостой кафедральнаго собора К. П. Уткинымъ и масса молящихся. На молебнѣ присутствовали также и многія почетныя городскія дамы, во главѣ съ супругою начальника губерніи Зинаидою Семеновною Тобизенъ. Молебствіе закончилось провозглашеніемъ многолѣтія преосвященному юбиляру. Съ 11 ч. утра покои архіерейскаго дома стали наполняться лицами, прибывшими принести свои поздравленія маститому юбиляру.

Въ числѣ прибывшихъ находились: командиръ 10-го армейскаго корпуса, ген. отъ кав. В. Ф. Винбергъ, и другіе генералы, супруга г. начальника губерніи Зинаида Семеновна Тобизенъ, попечитель харьковскаго учебнаго округа т. с. И. П. Хрущовъ, губ. предв. двор. графъ В. А. Капнистъ съ супругою, г. вице-губернаторъ М. М. Осоргинъ, ректоръ университета М. М. Алексѣенко, профессоръ университета И. Н. Оболенскій съ супругою, профессоръ М. А. Остроумовъ, предсѣдатель окружнаго суда В. В. Ненарочкинъ, городской голова И. Т. Голенищевъ-Кутузовъ и многіе другіе представители правительственныхъ, общественныхъ и сословныхъ учреждений, а также многочисленныя депутаціи отъ духовенства Харьковской епархіи.

И отъ духовныхъ, и отъ свѣтскихъ лицъ маститому юбиляру принесено было множество самыхъ горячихъ и исполненныхъ глубокаго къ нему уваженія привѣтствій и адресовъ. Послѣднихъ было болѣе 40. Въ 11^{1/2} час. въ пріемныхъ покояхъ его Высокопреосвященства начались поздравленія маститаго юбиляра. Сначала проф. о. Т. Буткевичемъ прочитано было нѣсколько привѣтственныхъ телеграммъ, полученныхъ въ этотъ день со всѣхъ концовъ Россіи; такъ прочитаны были поздравительныя телеграммы отъ первоприсутствующаго члена Св.

Синода митрополита Палладія, оберъ-прокурора • Св. Синода К. П. Побѣдоносцева, привѣтственное письмо отъ московскаго митрополита Владимира, адресъ отъ московской духовной академіи и др. Потомъ лично были принесены поздравленія генераломъ Винбергомъ, вице-губернаторомъ, супругою г. начальника губерніи, попечителемъ учебнаго округа, городскимъ головою, редакторомъ „Южнаго Края“ и др. Всѣ эти лица въ теплыхъ выраженіяхъ поздравляли Владыку съ юбилейнымъ днемъ, благодарили его за истинно архипастырское отношеніе къ нимъ и выражали ему сердечное пожеланіе долгоденствія и благоденствія. Послѣ этого началось чтеніе привѣтственныхъ адресовъ: отъ епархіальнаго женскаго училища (предсѣдателемъ совѣта протоіереемъ о. Т. Буткевичемъ), отъ духовно-учебныхъ заведеній епархіи (о. ректоромъ семинаріи), отъ епархіальнаго и уѣздныхъ наблюдателей (В. Θ. Давыденко), отъ харьковскаго духовенства (благочиннымъ прот. о. П. Полтавцевымъ), отъ церковныхъ старостъ г. Харькова (К. П. Уткинымъ), отъ харьковскаго купечества (И. К. Велитченко), отъ комитета епарх. сиротскаго приюта (прот. о. Д. Регішевскимъ): кромѣ того поднесены были адреса: отъ епарх. попечительства (свящ. Н. Любарскимъ), отъ кафедральнаго собора (прот. о. С. Любичкимъ), отъ 35-ти благочинныхъ епархіи и отъ епархіальнаго миссіонерскаго совѣта, предсѣдателемъ котораго состоитъ преосвященный Амвросій, и др. При поднесеніи адресовъ многіе, желая ознаменовать торжественный день, внесли свои посильныя лепты на учрежденіе стипендій имени его Высочайшаго преосвященства въ епархіальномъ сиротскомъ приютѣ.

По жертвованія на Стипендіи въ пользу Сиротскаго Приюта поступили:

- | | |
|---|---------|
| 1. Отъ Кафедральнаго Протоіерея Стефана Любичкаго | 1600 р. |
| 2. Отъ духовенства уѣздныхъ церквей Харьковской епархіи три стипендіи | 4800 „ |
| 3. Отъ харьковскаго городского духовенства | 1500 „ |
| 4. Отъ церковныхъ старостъ Харьковскихъ городскихъ церквей | 1600 „ |
| 5. Отъ монастырей Харьковской епархіи | 1500 „ |

6. Отъ Харьковскаго купечества 1800 „
7. Отъ Благочиннаго 1-го Округа Сумскаго уѣзда съ нѣкоторыми гражданами (П. И. Харитоненко, Н. И. Скубенко и др.) 1500 „
8. *Заявлены стипендіи*: отъ Потомственнаго Почетнаго Гражданина Николая Іосифовича Лещинскаго 1600 „
9. Отъ Потомственнаго Почетнаго Гражданина Авксентія Васильевича Шнуркова 1600 „
10. Отъ редактора „Южнаго Края“ на учрежденіе стипендіи имени высокопреосвященнѣйшаго Амвросія въ реальномъ училищѣ г. Вологды 1000 „

и довольно значительныя суммы на сиротскій пріютъ отъ другихъ жертвователей. Кромѣ того, отъ харьковской духовной семинаріи и нѣкоторыхъ другихъ лицъ были приподнесены иконы съ адресами и отъ городского духовенства альбомъ съ карточками членовъ присутствія консисторіи и всего духовенства г. Харькова. Всѣ адреса и телеграммы, за ихъ многочисленностію, не могли быть прочитаны и были выслушаны только нѣкоторыя. Замѣчательно, что всѣ эти привѣтствія, адреса и телеграммы Владыка выслушалъ стоя и, не смотря на просьбу нѣкоторыхъ близкихъ къ нему лицъ слушать ихъ сидя, остался на ногахъ до конца.

Глубокопроникнутый чувствомъ сердечной благодарности, Высокопреосвященный юбиляръ искренно благодарилъ всѣхъ за поздравленія его въ этотъ многознаменательный день въ его жизни и произнесъ многосодержательную рѣчь. Въ своей рѣчи Преосвященный юбиляръ высказалъ свою радость, что милосердный Господь сподобилъ его дожить до такого знаменательнаго дня и далъ ему возможность употребить свои силы на благо пасомыхъ и на пользу св. Православной Церкви. Владыка говорилъ еще, что онъ счастливъ и благодарить Бога, приведшаго его служить въ харьковской епархіи, гдѣ общество такъ отзывчиво на всякое доброе дѣло и гдѣ въ духовенствѣ онъ встрѣтилъ не только послушныхъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ способныхъ и сочувствующихъ помощниковъ въ его пастырскихъ трудахъ. Въ этой же рѣчи Владыка между прочимъ сказалъ, что слабостію его, какъ и другіе это знаютъ, всегда была особенная склонность къ постройкѣ храмовъ и другихъ нужныхъ для епархіи зданій, для

чего „Я часто, сказалъ Владыка, обращался къ богатымъ людямъ. И, благодареніе Богу, у всѣхъ, къ кому я обращался, всегда находилъ сочувствіе, за которое приношу сердечную благодарность. Благодарю всѣхъ и за тѣ сердечныя поздравленія, которыя вы принесли мнѣ въ нынѣшній знаменательный въ моей жизни день“. Въ заключеніе своей рѣчи, Владыка сказалъ: „Я ставленикъ блаженнаго памяти Иннокентія, митрополита московскаго, и послѣдую его примѣру. Одинъ разъ, продолжалъ онъ: собрались мы провожать покойнаго митрополита, отъѣзжавшаго въ Петербургъ. Онъ, повидимому, хотѣлъ было отвѣчать на обращенныя къ нему привѣтствія, но, растроганный, могъ только произнести: „Благодарю васъ за сочувствіе... и поклонился намъ въ ноги“. Съ этими словами Высокопреосвященный Амвросій тоже земно поклонился всѣмъ присутствовавшимъ. Это было до такой степени неожиданно, трогательно, и умирительно, что у нѣкоторыхъ показались на глазахъ слезы, а другіе въ глубокомъ волненіи бросились поднимать его; всѣ же остальные присутствовавшіе отвѣтили ему глубокимъ поклономъ. Этимъ же глубокотрогательнымъ заявленіемъ христіанскаго смиренія, искренней признательности и благодарной любви Владыки и окончился юбилейный актъ. Послѣ этого почетные гости приглашены были въ гостинную, гдѣ былъ приготовленъ чай. Поздравленія юбиляра продолжались до часу дня.

Во второмъ часу профессоръ богословія протоіерей о. Буткевичъ пригласилъ въ свою квартиру представителей городского и сельскаго духовенства, гдѣ всѣмъ предложена была братская трапеза. Во время трапезы произнесено было много тостовъ и сказано много рѣчей въ честь маститаго юбиляра; изъ этихъ рѣчей особенною сердечностью и многосодержательностью отличались рѣчи преосвященнаго Петра и профессора о. Т. Буткевича. Въ рѣчахъ преосвященнаго Петра яркими красками обрисована была симпатичная личность маститаго юбиляра, начиная со времени его студенчества въ московской духовной академіи, и оканчивая мудрымъ управленіемъ ввѣренной ему Харьковской паствы. Были провозглашены затѣмъ тосты за здоровье преосвященнаго Петра, какъ ближайшаго сотрудника и помощника маститаго юбиляра, а также за здоровье присут-

ствующихъ, представителей духовно-учебныхъ заведеній епархіи и харьковскаго духовенства. Трапеза и закончилась прекрасною и одушевленною рѣчью преосвященнаго Петра, въ которой онъ пригласилъ всѣхъ присутствующихъ пожелать маститому юбиляру много и много лѣтъ еще здравствовать. Отвѣтомъ на это приглашеніе было троекратное пѣніе „Многая лѣта!“ Трапеза окончилась около 5 часовъ.

Въ этотъ же день въ квартиру харьковскаго уѣзднаго наблюдателя церковныхъ школъ священника о. П. Тимофеева приглашены были всѣ уѣздные наблюдатели школъ, во главѣ съ епархіальнымъ наблюдателемъ В. Θ. Давыденко, на товарищескую трапезу. Во время трапезы тоже произнесено было нѣсколько задушевныхъ тостовъ по адресу Высокопреосвященнаго юбиляра—виновника торжества и высказано ему много сердечныхъ благопожеланій.

Такъ закончился въ Харьковѣ юбилейный день Высокопреосвященнаго Амвросія. Молитвенныя благопожеланія, выраженіе глубокой благодарности и свѣтлая надежда на будущее были послѣднимъ словомъ всѣхъ искреннихъ почитателей Высокопочтимаго юбиляра.

Приводимъ нѣкоторыя привѣтствія и адреса, а также телеграммы, полученные Высокопреосвященнымъ Амвросіемъ.

III.

Письмо Высокопреосвященнаго Владиміра, Митрополита Московскаго, къ Высокопреосвященному Амвросію ко дню его юбилея.

*Ваше Высокопреосвященство,
Высокопреосвященнѣйшій Владыко,
Милостивый Архипастырѣ!*

Въ радостный день празднованія Вашего пятидесятилѣтняго пастырскаго служенія и я, какъ одинъ изъ искреннихъ почитателей Вашего Высокопреосвященства, чувствую неотразимую сердечную потребность привѣтствовать Васъ, и изъяснить предъ Вами мои искреннія и всестороннія благожеланія.

Не перечисляя впрочемъ этихъ благожеланій, скажу кратко: да даруетъ Вамъ Господь все, чего желаетъ и чего ищетъ благородная душа Ваша.

Одного только не могу не высказать: Вы, Владыко,—прошу извиненія,—древо благосѣнно-лиственное, многоплодное. благоплодное и разноплодное, совершенно готовое къ пересажденію въ рай Божій. Но взывать ли по этому: буди, буди! Нѣтъ. Владыко; напротивъ, это самое еще болѣе усиливаетъ всегдашнее мое желаніе сколь можно далѣе наслаждаться и созерцаніемъ красоты сего древа и ввухеніемъ плодовъ отъ него. Вотъ почему ничто не можетъ мнѣ быть нынѣ болѣе по сердцу, какъ пѣть отъ всей души Вамъ: „многая лѣта“.

Изъявляя предъ Вами такія благожеланія, смѣю быть увѣреннѣмъ, что они вполне согласны съ чувствами и благожеланіями и всей, глубоко почитающей Васъ (говорю это по опытному наблюденію), Московской паствы, которая имѣла счастье долгое время наслаждаться и созерцаніемъ красоты Вашихъ духовныхъ дарованій и вкушать обильные плоды ихъ и у которой и доселѣ непрерывается ощущеніе духовнаго съ Вами общенія.

Примите, благостный Владыко, такія ея Вамъ благожеланія и благословите ее вмѣстѣ съ новымъ ея архипастыремъ. Съ глубокимъ почтеніемъ и безпредѣльною преданностію имѣю честь быть Вашего Высокопреосвященства покорнѣйшимъ послушникомъ *Владиміръ, Митрополитъ Московскій*.

Юбилейное привѣтствіе профессора Харьковского Университета, М. А. Остроумова.

Ваше Высокопреосвященство,

Высокопреосвященнѣйшій Владыко!

Апостолъ Павелъ къ Тимоѳею пишетъ: „Прилежати же добръ пресвитеры сугубыя чести да сподобляются: паче же труждающіися въ словѣ и ученіи (1 Тим. V, 17)*. Эта сугубая честь принадлежитъ Вамъ по праву, потому что полвѣка провели Вы въ подвигѣ слова и ученія.

Во свидѣтельство этой чести, руководствуясь примѣрами древнихъ, дерзаю принести Вамъ нынѣ съ горячею признательностію сердца своего:

Хлѣбъ, потому что Вы питали насъ хлѣбомъ истины, уча насъ религіозному и національному самосознанію,

соль, потому что Вы солили наши язвы цѣлебною солюю своего обличенія и прещенія,

и эти *соты* отъ пчель, потому что—наставляли ли Вы насъ, или обличали—Ваша рѣчь была сладка паче меда и сота.

Господь Вседержитель, носящій всяческая глаголомъ силы Своя, да сохранитъ Васъ на многія лѣта и намъ да подастъ еще долго и долго отъ медоточивыхъ устъ Вашихъ глаголы живота вѣчнаго слышати. *Слѣдуетъ подпись.*

А Д Р Е С Ы:

Отъ Харьковскаго Епархіальнаго женскаго училища.

Ваше Высокопреосвященство,

Милостивый Архипастырь и Отецъ!

Въ нынѣшній знаменательный для Васъ день 50-ти лѣтняго служенія въ священномъ санѣ, Харьковское Епархіальное женское училище усердно молитъ Господа, чтобы Онъ Милосердый продлилъ дни Вашей драгоценной и многоплодной жизни на многіе и многіе годы!

Съ глубочайшимъ благоговѣніемъ училище приноситъ Вашему Высокопреосвященству свое поздравленіе и при этомъ не можетъ не выразить одушевляющихъ его чувствъ сердечной признательности и искренней благодарности за тѣ отеческія заботы и попеченія, какими оно пользовалось во все время Вашего Архипастырскаго управленія Харьковскою епархією.

Время Вашего управленія нашимъ училищемъ безспорно было и есть счастливѣйшимъ временемъ въ его жизни. Вы всегда были для него не только попечительнымъ начальникомъ и руководителемъ, но и любвеобильнымъ отцомъ и покровителемъ. Вы постоянно входили во всѣ подробности управленія и благосостоянія нашего училища, Вы всегда внимательно слѣдили за ходомъ обученія и воспитанія нашихъ воспитанницъ. Къ начальствующимъ и учащимъ Вы относились просто, участливо, съ полнымъ довѣріемъ и со всегдашнею готовностію не только дать необходимый совѣтъ и наставленіе, но и подѣлиться своею мудрою опытностію; къ учащимся всегда питали особенную отеческую любовь и проявляли о нихъ свое

попеченіе. Мало этого: Ваша заботливость о служащихъ въ училищѣ простиралась на нихъ и по выходѣ ихъ изъ училища; такъ, благодаря только Вашимъ заботамъ, каждый, прослужившій 25 лѣтъ, по выходѣ со службы, получаетъ вполне обеспечивающую его пенсію. Что же касается воспитанницъ, окончившихъ курсъ въ училищѣ, то всѣ онѣ всегда пользовались полнымъ доступомъ къ Вашему Высокопреосвященству. И мы знаемъ, что всѣ тѣ изъ нихъ, которыя обращались къ Вамъ съ своими просьбами, искали у Васъ помощи, защиты и совѣта, всегда выходили отъ Васъ обрадованными, утѣшенными и успокоенными. А сколько сиротъ и бѣдныхъ бывшихъ воспитанницъ нашего училища устроено Вами и на всю жизнь обеспечено! Намъ извѣстно, съ какимъ благоговѣніемъ, съ какою сердечною благодарностію онѣ всегда вспоминаютъ дорогое для нихъ Ваше имя и какія горячія молитвы возносятъ Господу за своего милостиваго Архипастыря, отца и благодѣтеля.

О внѣшнемъ благоустройствѣ училища Вы заботились столько же, сколько и о внутреннемъ; объ этомъ краснорѣчиво говорятъ тѣ величественныя училищныя зданія съ благолѣпнымъ храмомъ, съ свѣтлыми и вполне приспособленными классными и спальными помѣщеніями, съ удобными квартирами для служащихъ, которыя устроены не только съ Вашего разрѣшенія и благословенія, но и при ближайшемъ Вашемъ участіи. Въ этихъ зданіяхъ безъ Вашего совѣта и указанія не положено было почти ни одной балки, не забито ни одного гвоздя.

Но не время и мѣсто здѣсь исчислять подробно заботы и милости, оказанныя нашему училищу за шестнадцатилѣтнее Ваше управленіе Харьковскою епархіею; скажемъ кратко: благодаря исключительно Вашему отеческому попеченію, наше училище поставлено въ настоящее время на должную высоту во всѣхъ отношеніяхъ и занимаетъ выдающееся положеніе среди другихъ епархіальныхъ женскихъ училищъ. Такое лестное мнѣніе неоднократно высказывали и высказываютъ высокопоставленные лица, которыя удостоивали своимъ посѣщеніемъ наше училище или въ качествѣ почетныхъ гостей, или по служебнымъ своимъ обязанностямъ.

Въ настоящій торжественный день, въ который невольно припоминается Ваше милосердіе ко всѣмъ бѣднымъ, сирымъ и безпомощнымъ, Харьковское Епархіальное женское училище движимое искреннимъ желаніемъ почтить столь высокое христіанское качество своего Архипастыря и отца, почтительнѣйше просить Ваше Высокопреосвященство принять отъ него посильное пожертвованіе на нужды открытаго Вами Епархіальнаго Сиротскаго пріюта, окончательнымъ устройствомъ котораго Вы въ настоящее время особенно озабочены и въ которомъ уже призраются малолѣтнія сироты, будущія воспитанницы нашего училища.

Вашего Высокопреосвященства, Милостивѣйшаго Архипастыря и Отца нижайшіе послушники. *Слѣдуютъ подписи.*

Отъ Харьковской Духовной Семинаріи и мужскихъ духовныхъ училищъ Харьковской епархіи.

*Ваше Высокопреосвященство,
Милостивѣйшій Архипастырь!*

Среди неустанныхъ заботъ и попеченій о ввѣренной Вамъ Промысломъ Божиимъ паствѣ интересы духовнаго образованія и духовной школы всегда составляли предметъ особеннаго вниманія Вашего высокопросвѣщеннаго ума, всегда были особенно дороги Вашему благопопечительному сердцу. Ваша возвышенная любовь къ богословско-философской наукѣ и рѣдкій даръ истолкованія Христовой истины въ живомъ художественномъ словѣ вносили яркій лучъ свѣта въ учебно-воспитательную среду ввѣренныхъ Вашему мудрому руководительству духовно-учебныхъ заведеній. Восоко держа знамя духовнаго просвѣщенія, Вы своимъ святительскимъ назиданіемъ и богатыми архипастырскими милостями утверждали и насъ въ посильныхъ трудахъ на поприщѣ науки и образованія духовнаго юношества. Харьковская Семинарія и тѣсно связанная съ ней Духовныя Училища постоянно пользовались Вашимъ высокимъ довѣріемъ, что, несомнѣнно, должно было оказывать возвышающее и облагораживающее воздѣйствіе на нашу духовно-учебную среду. Наконецъ, Вашему неусыпному отеческому попеченію и, поистинѣ достойному удивленія, зиждительному талан-

ту духовныя школы Харьковской епархіи всецѣло обязаны и своимъ рѣдкимъ внѣшнимъ благоустройствомъ. Глубоко убѣждены, что исторія духовнаго образованія отмѣтитъ время Вашего здѣсь архипастырства какъ самый свѣтлый, благотворный и счастливый періодъ въ жизни Харьковскихъ духовно-учебныхъ заведеній.

Сегодня исполнилось пятьдесятъ лѣтъ Вашего священства. Преклоняясь предъ величіемъ и трудами полувѣковаго священнослуженія Вашего, почтительнѣйше просимъ Ваше Высокопреосвященство, въ память этого знаменательнаго дня, принять отъ насъ, какъ выраженіе глубочайшей къ Вамъ признательности, сію святую икону Апостола и Евангелиста Іоанна Богослова. Будемъ молить возлюбленнаго Ученика Хрестова, ему же Господь даровалъ на землѣ дни многи, да сохранитъ онъ подъ своимъ покровомъ въ здравіи и долгоденствіи жизнь Вашу на благо Церкви православной. Твердо уповаемъ, что Вы не оставите своими святительскими молитвами предъ священнымъ ликомъ небесаго Покровителя богословской науки близкихъ Вашему сердцу школъ духовныхъ. Дай Богъ, чтобы эти школы еще многіе годы были озаряемы свѣтомъ Вашего мудраго разума и освѣняемы Вашею отеческою любовію.

Вашего Высокопреосвященства нижайшіе послушники. *Слѣдуютъ подписи.*

Отъ Харьковской Духовной Консисторіи.

*Ваше Высокопреосвященство,
Высокопреосвященнѣйшій Владыко,
Милостивѣйшій Архипастырь и Отецъ!*

Харьковская Духовная Консисторія поставляетъ своимъ существеннымъ долгомъ благопочтительнѣйше привѣтствовать Ваше Высокопреосвященство, въ настоящій многознаменательный день, съ пятидесятилѣтіемъ служенія Вашего въ священномъ санѣ.

Небесному Пастыревачальнику, Господу Іисусу Христу, все направляющему ко благу Своей Церкви, благоугодно было призвать Васъ, Высокопреосвященнѣйшій Владыко, послѣ доблестнаго служенія въ столичномъ градѣ Москвѣ, къ самостоятель-

ному управленію Харьковскою епархіей. Свыше пятнадцатилѣтнее управленіе сей, Богомъ врученной Вамъ, паствою вполнѣ выяснило благотворность Вашихъ благопопечительныхъ заботъ о ней. Въ лицѣ Вашемъ мы видимъ Архипастыря, право правящаго слово истины; Ваше вѣское, учительское слово утверждаетъ въ православіи колеблющихся, обличаетъ и низлагаетъ неправомыслящихъ, сугубо назидаетъ ревнующихъ о православной вѣрѣ; благочинное и благоговѣйное совершеніе Вами священнодѣйствій церковныхъ поддерживаетъ усердіе молящихся, возвышаетъ въ нихъ молитвенныя благоговѣйныя чувства; для всѣхъ очевидны Ваши заботы о распространеніи истиннаго образованія въ духѣ православної церкви; многоцѣнны Ваши цѣлесообразныя мѣры, направленныя къ возвышенію и благосостоянію Св. Божіихъ церквей и истинно христіанской жизни чадъ Харьковской епархіи.

Харьковская Духовная Консисто́рія, какъ ближайшая свидѣтельница Вашихъ дѣйствій и исполнительница Вашихъ распоряженій по епархіи, въ особенности не можетъ не сознавать благихъ ихъ послѣдствій для нея и не цѣнить Вашихъ заботъ объ удовлетвореніи существенныхъ нуждъ епархіальнаго духовенства, возвышеніи и процвѣтаніи Харьковскихъ духовноучебныхъ заведеній и обезпеченіи заштатныхъ, вдовъ и сиротъ священно-церковнослужителей.

Харьковская Духовная Консисто́рія не можетъ, наконецъ, не сознавать, что и она взыскана благостными попеченіями Вашего Высокопреосвященства. Благодаря Вашему милостивому ходатайству, устроено для нея великолѣпное помѣщеніе; Ваши заботы всегда направлялись къ наиболѣе цѣлесообразному теченію дѣлъ ея; Вашею Архипастырскою милостію и благоснисхожденіемъ въ сугубой степени пользовались многократно всѣ служащіе въ ней; Ваши особенныя заботы простирались и на улучшеніе матеріальнаго быта бѣдныхъ чиновниковъ Консисто́рии.

Въ сознаніи такихъ благихъ дѣйствій и благодѣяній Вашихъ, Консисто́рія позволяетъ себѣ принести Вашему Высокопреосвященству, Милостивѣйшій Архипастырь, свою искреннюю, глубочайшую благодарность и виѣсть пожелать Вамъ,

Высокопреосвященнѣйшій Владыко, еще долго, долго трудиться для церкви Божіей въ крѣпости силъ и полномъ спокойствіи духа и съ утѣшеніемъ видѣть благотворныя послѣдствія Вашихъ Архипастырскихъ трудовъ, предпріятіи и распоряженій.

Въ ознаменованіе же празднуемаго нынѣ 50-ти-лѣтняго юбилея Вашего Высокопреосвященства, благословите, Высокопреосвященнѣйшій Владыко, изъ консисторскихъ экономическихъ суммъ 100 рублей присоединить къ капиталу, собираемому духовенствомъ на учрежденіе при Епархіальномъ сиротскомъ пріютѣ стипендіи имени Вашего Высокопреосвященства.

Вашего Высокопреосвященства, Милостивѣйшаго Архипастыря и Отца, покорнѣйшіе послушники. *Слѣдуютъ подписи.*

Отъ духовенства церковей города Харькова.

Ваше Высокопреосвященство,

Высокопреосвященнѣйшій Владыко,

Милостивѣйшій Архипастырь и Отецъ!

Въ день полугѣковаго достославнаго служенія Вашего Православной Церкви въ священномъ санѣ, Харьковское городское духовенство, возблагодаривъ Великаго Архіерея и Пастыреначальника нашего единого и истиннаго Главу святой вселенской церкви и помолившись Ему о здравіи и долгоденствіи Вашемъ, приноситъ Вашему Высокопреосвященству свое сыновнее поздравленіе и привѣтствіе.

Мы ближайшіе и непосредственные свидѣтели всѣхъ Вашихъ Архипастырскихъ трудовъ, заботъ и попеченій о врученной Вамъ Господомъ Харьковской паствѣ, къ сожалѣнію, безсильны достойно оцѣнить все великое значеніе Вашего служенія Церкви Христовой. Знаемъ, что Вы никогда не одобряли и похвалъ, произносимыхъ въ лицо заслуживающему восхваленія. Но благодареніе не то же, что восхваленіе, и мы не можемъ въ этотъ торжественный день не высказать, по крайней мѣрѣ, тѣхъ чувствъ сыновней призывательности и благодарности, которыя мы питаемъ къ святительской Особѣ Вашего Высокопреосвященства за Ваши тяжелые, и многоплодные труды на пользу нашей епархіи.

Вступивъ въ управленіе Харьковскою епархіею, Вы со скор-

бію узнали прежде всего о томъ, что въ ней 63 церкви закрыты по недостатку матеріальныхъ средствъ; Вы лично отыскали эти средства,—и нынѣ, къ радости и утѣшенію бѣднѣйшихъ поселянъ, возносятся теплыя молитвы въ тѣхъ церквахъ, въ которыхъ долгое время не было совершаемо никакихъ богослуженій. Благолѣпіе св. храмовъ и благочиніе священнослуженій всегда были первымъ и главнымъ предметомъ Вашихъ Архипастырскихъ заботъ и попеченій: болѣе 80-ти величественныхъ церквей въ русскомъ и византійскомъ стиляхъ устроено въ нашей епархіи по совѣту, наставленію и руководственному указанію Вашего Высокопреосвященства; въ числѣ ихъ особенно дорогъ для русскихъ православныхъ людей небольшой деревянный храмъ, устроенный Вами въ Москвѣ и привезенный къ намъ въ готовомъ видѣ по желѣзной дорогѣ; имъ Вы наилучшимъ способомъ увѣковѣчили для русскаго народа мѣсто чудеснаго явленія милости Божіей къ богохранимой Царской Семѣ. Во всей епархіи Вами введено однообразное древнецерковное пѣніе, и теперь насчитывается около 400 хоровъ, составленныхъ изъ учениковъ церковно-приходскихъ школъ, которые твердо усвоили указанный Вами напѣвъ. Обладая обильно даннымъ Вамъ отъ Бога даромъ церковнаго учительства, Вы возбудили любовь къ этому важному виду пастырскаго служенія и среди подвѣдомственнаго Вамъ духовенства,—и нынѣ въ Харьковской епархіи церковная проповѣдь составляетъ существенную часть богослуженія. При вступленіи Вашемъ на Харьковскую кафедру, православное населеніе нашей епархіи было угнетено и подавлено гордо воинствовавшимъ сектантствомъ, подрывавшимъ вѣковыя основы семейной и общественной жизни народа. Своими энергичными Архипастырскими трудами Вы подняли духъ православныхъ и смирили неистовство сектантовъ. Высоко цѣня просвѣщеніе народа въ духѣ Христовой Церкви, Вы всемѣрно заботились объ учрежденіи и усовершенствованіи церковно-школьнаго дѣла въ своей епархіи,—и нынѣ нѣтъ у насъ почти ни одного селенія, въ которомъ бы не было церковно-приходской школы, или школы грамоты. Учрежденіе серьезнаго, научнаго богословско-философскаго журнала „Вѣра и Разумъ“, въ которомъ безъ Вашего вѣдѣнія не напечатана

ни одна строка, вызвало на служеніе Православной Церкви. подъ Вашимъ опытнымъ и непосредственнымъ руководствомъ много молодыхъ силъ и дарованій. Но для того, чтобы эти силы не оскудѣвали и въ будущемъ, Вы съ особенною любовію непрестано заботились объ улучшеніи условій воспитанія и обученія духовнаго юношества. Въ нашихъ духовно-учебныхъ заведеніяхъ—семинаріи, мужскихъ и епархіальномъ женскомъ училищѣ—Вашими попеченіями и заботами устроены такіа прекрасныя обширныя и удобныя зданія, о которыхъ само духовенство епархіи не могло и думать. Въ своихъ заботахъ Вы не забыли и объ обезпеченіи вдовъ и сиротъ духовнаго званія: мы знаемъ, какъ близко къ своему сердцу Вы принимаете благоустроеніе основаннаго Вами епархіальнаго сиротскаго пріюта, которому навсегда должно быть усвоено Ваше имя. Какъ скромный знакъ благодарности нашей, мы усерднѣе просимъ Ваше Высокопреосвященство принять отъ насъ представляемые при семь 1500 рублей для учрежденія стипендіи Вашего имени въ этомъ пріютѣ, а въ воспоминаніе о нынѣшнемъ днѣ мы испрашиваемъ Вашего разрѣшенія на устроеніе въ пріютской церкви св. иконы преподобныхъ игуменовъ Радонежскихъ Сергія и Никона.

Сознавая себя безсильными принести Вашему Высокопреосвященству достойное благодареніе за всѣ Ваши труды и заботы о родной намъ Харьковской епархіи, мы однако же непоколебимо вѣруемъ, что они не останутся тщетными предъ общимъ нашимъ Пастыреначальникомъ, Господомъ Иисусомъ Христомъ, который скажетъ нѣкогда и Вамъ, какъ повелѣлъ Онъ Новозавѣтному Тайнозрителю написать Ангелу церкви Ефесской: „Знаю дѣла твои и трудъ твой, и терпѣніе твое и то, что ты не можешь сносить развратныхъ, и испытать тѣхъ, которыя называютъ себя апостолами, а они не таковы, и нашель, что они лжецы, ты много переносилъ и имѣешь терпѣніе, и для имени Моего много трудился и не изнемогалъ“. (Апок. II, 23).

Вашего Высокопреосвященства, Милостиваго Архипастыря и Отца низайшіе послушники. *Слѣдуютъ подписи.*

Отъ Харьковскаго Каѳедрального Собора.

Ваше Высокопреосвященство,

Милостивѣйшій нашъ Архипастырь и Отецъ!

Нынѣ исполнилось пятьдесятъ лѣтъ съ того времени, какъ по изволенію Божію, Вы, принявъ благодать священства, восполняющую естественныя человѣческія силы и дарованія, вступили на поприще служенія нашей отечественной церкви. Пятьдесятъ лѣтъ жизни и то представляютъ значительный періодъ, но пятьдесятъ лѣтъ дѣятельности, и особенно такой, какая необходима была для Вашего многотруднаго служенія, представляютъ собою несомнѣнно путь длинный и весьма трудный для обыкновенныхъ силъ человѣческихъ, по этому немногіе оказываются въ силахъ пройти такой путь, а только тѣ, кому Господь дастъ это. И благодареніе Господу Богу за то, что удостоилъ Онъ Васъ этого дара долголѣтнаго служенія, ибо Вы этотъ даръ употребили въ благо, посвятили служенію своему всѣ свои тѣлесныя силы и духовныя дарованія для пользы не только ближайшихъ, Вамъ ввѣренныхъ, но и всѣхъ чадъ отечественной церкви. Мы не признаемъ за собою ни способности, ни даже права оцѣнивать достоинства и заслуги Ваши и взвѣшивать значеніе совершенныхъ и совершаемыхъ Вами дѣлъ; но въ то же время мы не можемъ не исполнить нашего нравственнаго долга выразить Вамъ въ настоящій знаменательный день, благодарность за все, что доставлено намъ благопопечительностью и заботами Вашими о насъ.

Шестнадцать лѣтъ управленія Вашего Харьковскою паствою протекли въ непрерывавшихся заботахъ и попеченіи о самыхъ насущныхъ и неотложныхъ потребностяхъ пасомыхъ, свидѣтелями чему служатъ и всегда будутъ служить многіе живые памятники. Духовная половина паствы особенно близка была сердцу Вашему и нужды ея были особымъ предметомъ заботъ Вашихъ. Духовно-учебныя заведенія—разсадники пастырства и надежда паствы до Васъ ютились въ старыхъ тѣсныхъ и не приспособленныхъ зданіяхъ; дѣла воспитанія затруднялись, многіе не находили себѣ въ нихъ мѣста. Но вотъ Вашими попеченіемъ и руководствомъ изысканы были обильныя не

только собственные, но и постороннія средства, и одно за другимъ выросли величественныя, просторныя и удобныя зданія мѣстныхъ духовныхъ училищъ, которыя по благоустройству своему нынѣ стоятъ въ числѣ лучшихъ заведеній во всей Россіи. Въ послѣдніе дни Вы завершаете новое благое дѣло, которымъ такъ долго были озабочены. Вы основали и теперь благоустроете Епархіальный сиротскій пріютъ. Долгъ требуетъ сказать, что устройствомъ этого учрежденія Вы пошли на встрѣчу самой вопіющей нуждѣ духовенства и вопросу объ улучшеніи положенія немущихъ въ нашей средѣ дали наилучшее рѣшеніе, а именно: Вы на первомъ планѣ поставили обезпеченіе не тѣхъ, которые такъ или иначе заканчиваютъ свой скорбный жизненный путь, но тѣхъ, конмъ впереди предстоитъ цѣлая жизнь,—юныхъ сиротъ духовенства. Въ Вашемъ пріютѣ они получаютъ не только кровь, пищу и одежду, но и болѣе существенное—доброе воспитаніе и благовременное обученіе, и если доселѣ очень многіе изъ нихъ не достигали положенія, приличествующаго ихъ званію, вслѣдствіе тяжелаго условія воспитанія среди крайней нужды, то отнынѣ они получаютъ возможность выходить каждый на свою дорогу, соотвѣтственно его способностямъ и склонностямъ.

Мы, члены причта кафедральнаго собора, составляя одно со всѣмъ Харьковскимъ духовенствомъ, во едино сливаемся съ нимъ и въ чувствахъ благодарности и признательности Вашему Высокопреосвященству за все, что сдѣлано Вами для блага паствы Вашей. Но въ то же время мы имѣемъ и свои особыя побужденія выразить одушевляющія насъ въ настоящій день чувства по отношенію къ Вамъ, Владыко. Плачевный видъ представлялъ Харьковскій кафедральный соборъ, когда Вамъ суждено было вступить на Харьковскую кафедру: тѣснота, мракъ и запущенность,—вотъ чѣмъ только могъ онъ показать себя Вамъ. Тяжелое впечатлѣніе произвелъ онъ на Васъ, и Вы рѣшили переустроить его. Правда и до Васъ тяготились такимъ состояніемъ главнаго въ городѣ храма, предвидѣлись и средства къ перестройкѣ его, но способъ исполненія ея представлялъ серіозное затрудненіе. Проекты, обѣщавшіе лучшіе результаты, не представлялись возможными, другіе же не много

общали лучшаго. И вотъ при такомъ положеніи дѣла Ваша опытность и знаніе дали намъ рѣшительныя указанія, имъ послѣдовали и не ошиблись: въ нашемъ соборѣ теперь свѣтъ, удобство, благодѣіе и сравнительный просторъ.—Вступивъ на Харьковскую кафедру, Вы объявили кафедральный соборъ своимъ и почли своею обязанностію постоянное служеніе въ немъ. Съ этого времени, вопреки установившемуся ранѣе обыкновенію, каждый праздникъ и воскресенье въ кафедральномъ соборѣ стало совершаться архіерейское служеніе; а это сдѣлало кафедральный соборъ главнымъ храмомъ не только по имени, но и въ дѣйствительности, а соборному духовенству послужило къ нравственному утѣшенію и возвышенію.—Благодаря весьма частному служенію Вашему въ кафедральномъ соборѣ, высокоталантливое слово Ваше охотно распространяемое не только духовною, но и свѣтскою печатью во всѣ концы государства, мы имѣли возможность слышать первыми и непосредственно изъ устъ Вашихъ. И въ то время, какъ для другихъ доступно было лишь печатное слово Ваше, мы назидались и услаждались живою проповѣдію Вашною, которая сопровождала каждое служеніе Ваше.—Совершая богослуженіе преимущественно въ соборѣ, Вы насъ дѣлали сослужителями Вашими, и это для насъ всегда служило источникомъ высшихъ духовныхъ ощущеній, ибо въ сослуженіи съ Вами молитва всегда кажется не только болѣе торжественной, но и болѣе возвышенной и дѣйствительной. Неизгладимыми впечатлѣніями останутся въ насъ торжественность и вмѣстѣ простота и благоговѣйность Вашего богослуженія, а особенно то благостное расположеніе духа, которое проявлялось въ Васъ по совершеніи Божественной литургіи.—Наконецъ въ настоящій день и въ эти минуты мы не можемъ забыть и не упомянуть съ благодарностію о томъ милостивомъ вниманіи и благорасположеніи, коими всегда пользовались отъ Васъ члены соборнаго причта. Это особенно дорого для насъ, такъ какъ мы, можно сказать, всегда у Васъ на глазахъ, а при такомъ условіи намъ трудно, чѣмъ кому другому, скрывать свои недостатки, слабости и упущенія.

Примите же Ваше Высокопреосвященство, Милостивѣйшій

нашъ Владыко, эти мысли и чувства, одушевляющія насъ въ настоящій знаменательный для Васъ день, какъ выраженіе нашей сыновней любви и благодарности къ Вамъ, запечатлѣнныхъ усерднѣйшею молитвою нашею ко Господу о Вашемъ здоровіи и спасеніи.

Вашего Высокопреосвященства покорнѣйшіе послушники Харьковскаго Каѳедральнаго собора. *Слѣдуютъ подписи.*

Отъ Старостъ Харьковскихъ городскихъ церквей.

Ваше Высокопреосвященство,

Высокопреосвященнѣйшій Владыко!

Въ день исполнившагося пятидесятилѣтія служенія Вашего православной церкви и семнадцатилѣтія служенія нашему родному городу, мы, старосты городскихъ церквей, просимъ принять отъ насъ искреннее поздравленіе и пожеланіе добраго здоровья на многія лѣта.

Торжественность богослуженія, совершаемаго Вашимъ Высокопреосвященствомъ въ Каѳедральномъ Соборѣ, служащая высокимъ примѣромъ приходскимъ священникамъ и удовлетворяющая религіознымъ потребностямъ молящихся, живая проповѣдь Вашего Высокопреосвященства, касающаяся всегда вопросовъ жизни и нравственнаго преуспѣянія Вашей паствы; Ваши истинно отеческія заботы о благѣ духовенства епархіи, нечуждаго каждому христіанину—привели насъ къ мысли ознаменовать день 17 Ноября сего года благотворительнымъ дѣломъ. Почему, собравъ въ своей средѣ нѣкоторую сумму, старосты городскихъ церквей просятъ милостиво принять ее и дать назначеніе на учрежденіе стипендіи имени Вашего Высокопреосвященства въ епархіальномъ сиротскомъ пріютѣ, къ благотворительнымъ дѣламъ котораго, по Вашему любвеобильному къ сиротамъ сердцу, Вы такъ много прилагаете заботъ и попеченій.

Вашего Высокопреосвященства, Милостиваго Архипастыря и Отца покорнѣйшіе слуги и почитатели, церковные старосты Харьковскихъ городскихъ церквей. *Слѣдуютъ подписи.*

Отъ Харьковскаго купечества.

Ваше Высокопреосвященство,

Высокопреосвященнѣйшій Владыко!

Сегодня исполнилось пятьдесятъ лѣтъ съ тѣхъ поръ, какъ вы впервые, по окончаніи курса Духовной Академіи, были призваны на служеніе храму Господню.

Вступленіе Вашего Высокопреосвященства въ Управление Харьковскою Епархіею ознаменовалось весьма крупнымъ и отраднымъ фактомъ. Сознывая, какъ дорогъ храмъ для вѣрующаго человѣка на Руси и какую скорбь причинило православнымъ напрасное закрытіе приходоѡ, Вы съ особенною любовью потрудились надъ возстановленіемъ шестидесяти закрытыхъ приходоѡ и увеличеніемъ личнаго состава причтоѡ. Заботы Ваши о благоустроеніи Епархіальнаго Управленія выразились въ созданіи цѣлой сѣри новыхъ прекрасныхъ зданій. Строительство церквей въ періодъ Вашего Управленія достигло небывалой цифри—шестидесяти.

Своимъ просвященнымъ вниманіемъ Вы не оставляли и Харьковское купечество. Вы первый благословили начало созданія Харьковскаго Коммерческаго училища Императора Александра III; Вы однимъ изъ первыхъ внесли Вашъ цѣнный кладъ, который и послужилъ краеугольнымъ камнемъ при учрежденіи стипендіи недостаточнымъ ученикамъ училища.

Все это, вмѣстѣ взятое, давно озабочивало Харьковское купечество возможно реальнѣе выразить Вашему Высокопреосвященству признательность, и настоящій праздникъ какъ нельзя болѣе даетъ ему возможность осуществить давно завѣтную мечту.

Привѣтствуя Васъ, Ваше Высокопреосвященство, въ знаменательный день Вашего пятидесятилѣтняго священнослуженія, Харьковское купечество проситъ принять скромную лепту для учрежденія стипендіи имени Вашего Высокопреосвященства въ новосозданномъ и патронируемомъ Вами Епархіальномъ Сиротскомъ приютѣ. *Слѣдуютъ подписи.*

Отъ прихожанъ Московской Казанской церкви.

Высокопреосвященнѣйшій Владыко,

Милостивѣйшій Архипастырь и Отецъ!

Мы, прихожане Московской Казанской, у Калужскихъ воротъ церкви, приносимъ наше усерднѣйшее поздравленіе съ исполненнымъ пятидесятилѣтіемъ Вашего священнослуженія.

Изъ сихъ пятидесяти лѣтъ наибольшая часть, именно около 30 лѣтъ, проведены Вами въ скромной долѣ приходскаго пастыря при нашемъ храмѣ. Вы посвятили нашему приходу лучшіе годы Вашей жизни и отдали на служеніе духовному благу Вашихъ прихожанъ цѣлующія силы Ваши. Вы постоянно заботились о преуспѣяніи Вашихъ духовныхъ дѣтей въ жизни и дѣятельности христіанской; Вы неослабно поучали ихъ съ церковной кафедрѣ живымъ словомъ одушевленной проповѣди, привлекавшей къ слушанію не только прихожанъ, но и постороннихъ просвѣщенныхъ цѣнителей такой проповѣди; Вы изыскивали и указывали лучшіе способы благотворенія бѣднымъ; Вы прилагали неуспынная заботы къ расширенію и благоустроенію приходскаго нашего храма, который за время Вашего служенія въ немъ заново перестроенъ и сдѣлался изъ малаго и тѣснаго однимъ изъ обширнѣйшихъ и величественныхъ храмовъ Москвы.

Вашего попеченія о любимомъ храмѣ Вы не оставили и тогда, когда призваны были къ высшему служенію въ санѣ епископскомъ не только въ Москвѣ, но и въ Харьковѣ: и оттуда Ваше Высокопреосвященство простирали руку помощи на это дѣло, и тамъ не забывали Вашихъ бывшихъ духовныхъ дѣтей и оттуда поддерживали живую связь и общеніе съ ними.

Примите же, Высокопреосвященнѣйшій Владыко, нашу глубокую благодарность за всѣ Ваши попеченія о насъ и ваши сердечныя поздравленія и искреннія пожеланія Вамъ еще много лѣтъ, въ крѣпости силъ духовныхъ и тѣлесныхъ, подвигомъ добрымъ подвизаться на нивѣ Господней, на пользу Церкви и Отечества. *Слѣдуютъ подписи.*

Отъ наблюдателей церковныхъ школъ Харьковской епархіи.

*Ваше Высокопреосвященство,
Высокопреосвященнѣйшій Владыко,
Милостивый Архипастыръ Отецъ!*

Въ настоящій день полувѣковаго служенія Вашего Церкви Православной, наблюдатели церковныхъ школъ Харьковской епархіи почтительнѣйше осмѣливаются принести Вамъ сыновнее поздравленіе и искреннюю благодарность. Какъ непосредственные представители церковно-школьнаго дѣла и живые свидѣтели дѣйствительнаго состоянія церковныхъ школъ въ епархіи, въ сей знаменательный день долгомъ службы почитаемъ выразить Вашему Высокопреосвященству, что истекающее пятнадцатилѣтіе новой церковной школы всецѣло и нераздѣльно связано съ истекшимъ шестнадцатилѣтіемъ Вашего достославнаго служенія паствѣ Харьковской.

Вступивши въ управление Харьковской епархіей, Вы обрѣли всего 16 церковныхъ школъ, чуждыхъ надлежащаго учебнаго строя и матеріально не обеспеченныхъ, въ настоящее же время, благодаря Вашей неустанной энергіи и Вашему Архипасторскому вліянію, создано 775 церковныхъ школъ, педагогически благоустроенныхъ и не бѣдныхъ первыми своими средствами, и при этомъ съ чувствомъ не лицепріятнаго уваженія къ Вамъ отрадно отмѣтить тотъ очевидный для всѣхъ фактъ, что и въ быстромъ ростѣ церковныхъ школъ Вами постоянно руководили мудрая постепенность и предусмотрительная осторожность. Дабы въ самомъ началѣ сообщить церковно-школьному дѣлу правильную постановку и обезпечить надлежащій ходъ его дальнѣйшаго развитія, Вы, по личному своему усмотрѣнію, образовали составъ Епархіальнаго Училищнаго Совѣта и отдѣленій онаго изъ старѣйшихъ и многоопытнѣйшихъ протоіереевъ и священниковъ, лицъ, стоящихъ близко къ дѣлу народнаго образованія и глубоко преданныхъ ему. Въ качествѣ ближайшихъ руководителей церковныхъ школъ изъ наиболѣе способнѣйшихъ и благонадежныхъ лицъ духовенства Вами были назначены наблюдатели, которые, въ соотвѣтствіи изданной Вашимъ Высокопреосвященствомъ инструк-

ці, силу свого вліянія полагали не столько въ предоставлен-
ныхъ имъ правахъ, сколько въ умѣнн руководити школьнымъ
дѣломъ. Свыше 1500 учительствующихъ лицъ по первому Ва-
шему призыву стали у школьнаго дѣла и совмѣстно и дружно,
подъ Вашимъ Архипастырскимъ руководителствомъ и подъ
покровомъ Церкви Святой, повели новое поколѣніе на путь
вѣры, добра, правды и благочестія. Восполняя недостатокъ въ
составѣ учащихъ лицъ, даже супруги священно-служителей,
привзанные Вашимъ Высокопреосвященствомъ къ доброхотво-
му труду, нынѣ работаютъ въ школахъ съ похвальнымъ усер-
діемъ. Дабы обновити педагогическій персоналъ и образовати
его соотвѣтственно съ требованіями современной педагогії,
подъ Вашимъ непосредственнымъ руководствомъ въ теченіи
нѣсколькихъ лѣтъ были организованы учительскіе курсы, при-
чемъ Вы, Ваше Высокопреосвященство, лично руководили учи-
телей, выясняя имъ основы истиннаго церковнаго воспитанія
и внушая имъ чувства уваженія къ священной миссіи учителя.

Но просвѣтителная дѣятельность Вашего Высокопреосвя-
щенства далеко за предѣлами Богомъ ввѣренной Вамъ Харь-
ковской епархіи. Будучи Великимъ Учителемъ Русской Церкви,
къ голосу коего прислушивается вся православная Россія, въ
періодъ броженія умовъ, своимъ властнымъ Архипастырскимъ
словомъ Вы самымъ рѣшительнымъ образомъ содѣйствовали
торжеству церковной школы и воспитанія русскаго народа въ
духѣ церковности. Заслуживаетъ особеннаго вниманія и тотъ
знаменательный актъ „Правилъ о школахъ грамоты“, изданный
при Вашемъ личномъ участіи на чредѣ служенія Вашего въ
Св. Синодѣ, благодаря коему нынѣ явилась возможность широ-
каго распространенія грамотности въ самыхъ отдаленныхъ
уголкахъ нашего отечества.

Въ знакъ посильнаго и доступнаго для насъ выраженія
нашихъ чувствъ благодарности къ Вашему Высокопреосвящен-
ству, въ сей достопамятный и незабвенный для насъ день, мы,
наблюдатели, о.о. законоучители и учителя совмѣстно съ 26-ю
тысячами учащихся дѣтей въ церквахъ и школахъ, возносимъ
нынѣ Господу Богу моленія о продленіи драгоцѣннѣйшей жиз-

ни Вашего Высокопреосвященства во благо Церкви Русской и на процвѣтаніе церковныхъ школъ Харьковской епархіи.

Вашего Высокопреосвященства, Милостиваго Архипастыря и Отца, низжайшіе послушники. *Слѣдуютъ подписи.*

Отъ Харьковского Епархіального Попечительства.

Ваше Высокопреосвященство,

Милостивѣйшій Архипастырь и Отецъ!

Архипастырской власти Вашего Высокопреосвященства, какъ епархіального архіерея, подлежитъ епархіальное попечительство о бѣдныхъ духовнаго званія. Кто близко знакомъ съ бытомъ вдовъ и сиротъ и заштатныхъ лицъ духовнаго званія, тотъ знаетъ, что ихъ сиротское и старческое положеніе бываетъ нерѣдко крайне тяжело и безотраднo: съ одной стороны, нельзя не видѣть всей нужды и горя лицъ, обращающихся въ попечительство съ своими слезными прошеніями о вспоможеніи, съ другой—удовлетворить ихъ жалобнымъ просьбамъ выдачею болѣе щедраго и достаточнаго пособія не дозволяютъ наличныя средства. Но благодаря Вашему отеческому попеченію о бѣдныхъ и сирыхъ, за шестнадцатилѣтнее управленіе Ваше Харьковскою епархіею, средства нашего попечительства возросли и умножились, вслѣдствіе чего просителямъ нынѣ назначается пособіе въ большемъ противъ прежняго размѣрѣ. Вы сами нерѣдко помогали бѣднымъ и другихъ располагали къ довольно значительнымъ пожертвованіямъ въ пользу бѣдныхъ, призираемыхъ попечительствомъ. Но Ваше любвеобильное сердце не удовольствовалося одними временными денежными пособіями этимъ бѣднымъ: Вы обратили свое особенное отеческое вниманіе на бѣдныхъ вдовъ съ малолѣтними сиротами, которыя составляютъ въ средѣ нашего духовенства самый жалкій и безпомощный родъ бѣдныхъ, и озаботились облегченіемъ ихъ участи на всю жизнь—Вы устроили для нихъ „Епархіальный Сиротскій Пріютъ“. И кому изъ насъ неизвѣстно, съ какою отеческою заботливостію, съ какою настойчивостію и энергіею Вы изыскивали для устройства этого пріюта необходимыя средства! Кто изъ насъ не знаетъ, сколько труда, заботъ и личныхъ своихъ средствъ Вы вложили въ

это благое дѣло! И, благодареніе Господу, Ваши труды и заботы увѣнчались полнымъ успѣхомъ: въ нашей епархіи вблизи Харькова въ прекрасной мѣстности устроены „Епархіальный Сиротскій Пріютъ“ и при немъ храмъ Божій во имя св. Амвросія Медиоланскаго. Въ этомъ пріютѣ нашли уже себѣ пристанище и утѣшеніе около двадцати сиротъ и бѣдныхъ безпомощныхъ вдовъ и ихъ малолѣтнихъ дѣтей, а сколько еще такихъ же сиротъ и вдовъ найдутъ себѣ пристанище въ немъ, если Господь поддержитъ Ваши силы и дастъ Вамъ возможность окончателно его устроить.

Пріимите же, Ваше Высокопреосвященство, въ знаменательный для Васъ день пятидесятилѣтняго служенія Вашего въ священномъ санѣ, въ лицѣ нашемъ, искреннюю и глубочайшую благодарность отъ всѣхъ вдовъ, сиротъ и безпомощныхъ священно-и церковно-служителей Харьковской епархіи, на которыхъ простирались Ваши отеческія заботы и попеченія! Да укрѣпитъ Господь Ваши силы неустанно и бодрственно продолжать многотрудный подвигъ управления дѣлами паствы, не переставая быть для всѣхъ насъ мудрымъ руководителемъ и наставникомъ, а для безпомощныхъ—чадолюбивымъ отцомъ и покровителемъ на многія и многія лѣта!

Вашего Высокопреосвященства низжайшіе послушники, члены попечительства. *Слѣдуютъ подписи.*

Отъ комитета Харьковскаго Епархіального Сиротскаго Пріюта.

Ваше Высокопреосвященство,

Благочестнѣйшій Архипастыр!

«Благослови, душе моя, Господа и вся внутренняя моя имя святое Его. Благослови, душе моя, Господа и не забывай всѣхъ воздаяній Его».

Такъ воспѣлъ богодухновенный богоотецъ пророкъ Давидъ, вспоминая всѣ изліянныя на него милости Божіи.

Это была первая священная пѣснь, которую, во умиленіи сердечѣмъ, воспѣли и мы вначалѣ всеобщаго бѣднѣя наканунѣ освященія храма въ сиротскомъ пріютѣ, устроеннаго стараніемъ и трудами Вашего Высокопреосвященства.

Нынѣ, въ день исполнившагося пятидесятилѣтія служенія въ священномъ санѣ Вашего Высокопреосвященства, принесши сердечное моленіе Владыкѣ Господу Иисусу, Пречистой Его Матери, Святителю Амвросію Медианскому и Преподобному Алексію человѣку Божію о здравіи и спасеніи, о благоденствіи и долгоденствіи Васъ, милосерднѣйшаго отца и благодѣтеля вдовъ и сиротъ, комитетъ, по управленію Харьковскимъ Епархіальнымъ сиротскимъ пріютомъ, присоединяясь къ лику всей торжествующей Харьковской паствы, приноситъ отъ себя и призрѣваемыхъ искреннее поздравленіе Вашему Высокопреосвященству съ радостнымъ празднествомъ пятидесятилѣтняго Вашего служенія церкви Христовой, и опять изъ глубины души своей восклицаемъ: благослови, душе моя, Господа, поставляющаго въ святой церкви своей Архіереевъ право правящихъ слово Твое истины, ревнителей вѣры и благочестія, призирающихъ на нища и убога.

Благослови, душе моя, Господа, молятъ призрѣваемыя вдовы и сироты, и не забывай во вѣки въ молитвахъ твоихъ имени того, кто пріютилъ тебя, согрѣлъ, пропиталъ и отеръ слезы въ дни скорби сиротства твоего. *Слѣдуютъ подписи.*

Отъ Харьковскаго Епархіальнаго Совѣта по миссіонерскимъ дѣламъ:

*Ваше Высокопреосвященство,
Высокопреосвященнѣйшій Владыко,
Милостивѣйшій Архипастырь и Отецъ!*

Проникнутый глубокими чувствами уваженія и благодарности, Харьковскій Епархіальный Совѣтъ по миссіонерскимъ дѣламъ имѣетъ честь почтительнѣйше привѣтствовать Ваше Высокопреосвященство въ настоящій многознаменательный день пятидесятилѣтія Вашего доблестнаго служенія Святой Церкви, Престолу и Отечеству.

Высокополезная и широкая дѣятельность Ваша на благо Святой Церкви по справедливости даетъ Вамъ почетное мѣсто въ ряду знаменитыхъ Архипастырей Русской Церкви. Ваше шестнадцатилѣтнее служеніе Харьковской паствѣ, преисполненное апостольскаго самоотверженія и трудовъ,—особенно орого и приснопамятно высокому дѣлу Харьковской миссіи.

До вступленія Вашего Высокопреосвященства въ управленіе Харьковскою паствою, миссіонерское дѣло въ нашей епархіи не было прочно поставлено, и не было необходимыхъ для дѣла матеріальныхъ средствъ. Съ глубокою вѣрою въ святое дѣло миссіи, Вашему Высокопреосвященству благоугодно было возродить это дѣло и призвать его къ жизни. Уже въ первые годы Вашего служенія Харьковская паства услышала съ свѣтительской кафедрѣ Ваше мощное слово увѣщанія и обличенія сектанства въ епархіи. Въ каждый праздничный и воскресный день въ Кафедральномъ храмѣ стекались вѣрующіе и невѣрные, чтобы услышать благодатное слово правды изъ устъ Харьковскаго Архипастыря—ученаго Витія. Точно также и во время Вашихъ разъѣздовъ въ епархіи Вы съ особенною заботливостію посѣщали села, пораженные сектантствомъ, всюду обличая заблужденіе и насаждая православіе.

Но не однимъ проповѣдническимъ словомъ ограничивалось Ваше высокопресвѣщенное участіе въ дѣлѣ Харьковской миссіи. Вашему Высокопреосвященству угодно было дать прочную постановку миссіонерскому дѣлу. Съ этою цѣлію Вами былъ учрежденъ въ 1891 году, съ согласія Св. Синода, мѣстный Епархіальный Совѣтъ по миссіонерскимъ дѣламъ, предсѣдательство въ которомъ, а также и ближайшее руководство дѣлами, милостиво были приняты Вами, и тогда же Вашимъ Высокопреосвященствомъ была учреждена особая должность епархіальнаго миссіонера и изысканы матеріальныя средства, обеспечивающія дѣла миссіи. Принявъ подъ свое ближайшее руководственное попеченіе миссіонерское дѣло, Ваше Высокопреосвященство проявили въ этомъ направленіи истинно архипастырское самоотверженіе и заботливость о нивѣ Христовой. Не смотря на трудность и тяжесть многосложныхъ трудовъ и обязанностей Вашихъ по управленію епархіей, Ваше Высокопреосвященство, съ горячею любовію къ дѣлу, лично изволили принимать участіе въ совѣщаніяхъ и постановленіяхъ Совѣта по миссіонерскимъ дѣламъ, и лично принимали всѣ служебныя доклады миссіонера, получавшаго Ваше ближайшее руководственное указаніе и наставленіе. Съ цѣлію достиженія болѣе широкаго развитія миссіи въ епархіи, заботами Вашего Вы-

сокопреосвященства, какъ предѣдателя Совѣта, были открыты епархіальныя и окружныя миссіонерскія бібліотеки и учреждены общепархіальный и окружныя миссіонерскіе сѣзды духовенства, которые получили теперь широкое примѣненіе и служатъ дѣлу миссіи съ пользою достойною благодарности какъ участникамъ ихъ, такъ и въ особенности ихъ Высокому учредителю, маститому архипастырю Харьковскому, миссіонерская дѣятельность котораго стала предметомъ достойнаго уваженія и за предѣлы епархіи.

Да продлитъ же Господь Богъ Ваши лѣта, Высокопреосвященнѣйшій Владыко, на пользу св. Церкви и русскому народу въ дѣлѣ распространенія и утвержденія православной вѣры.

Вашего Высокопреосвященства, Милостивѣйшаго Архипастырь и Отца, низжайшіе послушники, члены Харьковскаго Епархіальнаго Совѣта по миссіонерскимъ дѣламъ. *Слѣдуютъ подписи.*

Отъ чиновниковъ и писцовъ Харьковской Духовной Консисторіи.

Ваше Высокопреосвященство,

Благодѣтельныйшій нашъ Архипастырь и Отецъ!

Исполнившееся сегодня 50-лѣтнее служеніе Вашего Высокопреосвященства въ священномъ санѣ, сопровождаемое рядомъ плодотворной и благотворительной дѣятельности Вашей на пользу святой церкви и дорогаго отечества, по Харьковской Епархіи, коснулось и насъ, чиновниковъ и писцовъ консисторіи. Намъ извѣстно, что заботами Вашими, благостный Владыко, устроено обширное и свѣтлое зданіе консисторіи, въ которомъ просторно, тепло, свѣтло и вообще здорово заниматься; установлено квартирное пособіе, которымъ и теперь уже почти половина изъ насъ пользуется, а въ послѣдствіи, съ продолжающимся ростомъ квартирнаго капитала, и всѣ будутъ пользоваться; независимо сего увеличено денежное пособіе предъ праздниками: Рождествомъ Христовымъ и Св. Пасхой. Все это и вообще Ваше святительское въ настоящее время попеченіе о насъ и защиту каждый изъ насъ дорогаго цѣнить и не забудетъ по гробъ своей жизни, молясь за васъ Богу.

Въ настоящій знаменательный для Вашего Высокопреосвященства день, мы, побуждаемые чувствомъ чистосердечной и искренней благодарности за всѣ Ваши, истинно отеческія Архипастырскія о насъ заботы и попеченія, осмѣливаемся благопочтительнѣйше заявить Вашему Высокопреосвященству, что мы, по мѣрѣ своихъ силъ, усердно молимъ Бога: да призритъ Всемогущій Господь съ небеси на Вашу благость по отношенію къ намъ, да поддержитъ и укрѣпитъ Онъ, Всемогущій Вседержитель, Ваши силы и Ваши богатія дарованія и продлитъ Вашу драгоценную жизнь на многая и многая лѣта. Вашего Высокопреосвященства искренно благодарные и низжайшіе послушники. *Слѣдуютъ подписи.*

Отъ духовенства 1-го Ахтырскаго округа.

Ваше Высокопреосвященство

Всемилолюбивѣйшій Архипастырь и Отецъ!

Духовенство 1-го Ахтырскаго округа, счастливое возможностью привѣтствовать Ваше Высокопреосвященство съ исполненнымъ 50 лѣтіемъ служенія Вашего въ священномъ санѣ, пріемлетъ смѣлость выразить Вашему Высокопреосвященству одушевляющія его чувства сыновней преданности и глубокой благодарности за Архипастырскіе труды и заботы Вашего Высокопреосвященства о благѣ подвѣдомственнаго Вамъ духовенства. Почти двадцатилѣтнее пребываніе Вашего Высокопреосвященства на каедрѣ Харьковскаго Архипастыря внесло много свѣта и добра въ жизнь епархіальнаго духовенства. Какъ мужъ науки и дивный проповѣдникъ слова Божія, Ваше Высокопреосвященство позаботились прежде всего дать подвѣдомственному Вамъ духовенству разумную пищу духовную, учредивъ при мѣстной Семинаріи одинъ изъ лучшихъ богословскихъ журналовъ, который, при непосредственномъ руководствѣ Вашего Высокопреосвященства, является неисчерпаемымъ источникомъ питанія для всѣхъ интересующихся истинно-христіанскимъ знаніемъ.

Какъ истинный радѣтель о благолѣпіи храмовъ Божіихъ, Ваше Высокопреосвященство личнымъ примѣромъ и участіемъ создали то, что не только въ богатыхъ средствахъ приходахъ, но и въ бѣдныхъ захолустныхъ уголкахъ епархіи святые храмы сияютъ подобающе имъ красотою и благолѣпіемъ.

Какъ заботливый и любвеобильный начальникъ учебныхъ заведеній, Ваше Высокопреосвященство обратили свой милостивый взоръ на неудовлетворительность помѣщенія духовно-учебныхъ заведеній епархіи и въ настоящее время, благодаря Вашему Высокопреосвященству, юное учащееся поколѣніе духовенства пользуется въ стѣнахъ этихъ заведеній такими удобствами, которыя не оставляютъ желать чего либо лучшаго.

Христіански доброе сердце Вашего Высокопреосвященства всегда открыто было для помощи страждущимъ, слезы потерявшихъ главу семьи вдовъ и сиротъ духовенства не разъ отирались святительскою рукою Вашего Высокопреосвященства и обездоленные повидимому семьи снова находили въ лицѣ Вашего Высокопреосвященства заботливаго Отца и неусыпнаго благодѣтеля, вносящаго спокойствіе и счастье въ ихъ разбитую сиротскую жизнь. Отечески-трогательное участіе Вашего Высокопреосвященства къ этимъ сиротамъ создало для болѣе нуждающихся изъ нихъ пріютъ, который останется постояннымъ свидѣтелемъ Вашихъ высокохристіанскихъ заботъ объ участи несчастныхъ.

Не нашему слабому слову изобразить всю необъятную выдающуюся святительскую дѣятельность Вашего Высокопреосвященства на благо подвѣдомственной Вамъ поствы и духовенства, но эта дѣятельность, пріемлемъ смѣлость утверждать, никогда не изгладится изъ благодарныхъ сердецъ безгранично преданнаго и безконечно благодарнаго Вашему Высокопреосвященству духовенства 1-го Ахтырскаго Округа, всегда подвигая его на искреннія горячія молитвы о здравіи и долгоденствіи Вашего Высокопреосвященства. *Слѣдуютъ подписи.*

Отъ духовенства 2-го Богодуховскаго округа.

Высокопреосвященнѣйшій Владыко,

Милостивый Архипастырь и Отецъ!

Въ настоящій торжественный день вся Богомъ вѣренная Тебѣ паства Твоя, въ лицѣ представителей своихъ, собралась вокругъ Тебя, чтобы выраженіемъ чувствъ любви и благоговѣйнаго уваженія почтить пятидесятилѣтнее служеніе Твое церкви и отечеству въ священномъ санѣ, и принести Господу

Богу благодареніе за сохраненіе драгоцѣнной жизни Твоей до сего дня и молитву о продолженіи оной на многіе годы.

Къ симъ многозначительнымъ и торжественнымъ заявленіямъ почтительнаго уваженія и благодарной любви, получаемымъ нынѣ Тобою отъ глубоко преданной паствы, благоволи, Высокопреосвященнѣйшій Владыко, принять выраженіе чувствъ безпредѣльнаго почитанія, глубочайшаго благоговѣнія и сыновней любви и отъ духовенства 2-го округа Богодуховскаго уѣзда, которое вмѣстѣ съ прихожанами своими возсылаетъ нынѣ въ церквахъ пламенныя молитвы къ Господу Богу, да умножить драгоцѣнные дни Твои и да даруетъ здравіе и духъ крѣпости къ продолженію высокаго служенія Твоего на славу православної церкви и радость нашу.

Вашего Высокопреосвященства, Милостиваго Архипастыря и Отца нижайшій послушникъ. *Слѣдуетъ подпись.*

Отъ духовенства 2-го Валковскаго Округа.

*Ваше Высокопреосвященство,
Высокопреосвященнѣйшій Владыко,
Милостивый Архипастырь и Отецъ!*

Настоящій день, 17 ноября, священный день для Вашего Высокопреосвященства и незабвенный для духовенства и христіанскихъ паствъ Харьковской епархіи, день пятидесятилѣтняго Вашего служенія въ священномъ санѣ во славу и на пользу церкви Христовой и во благо отечественной православной церкви, и, по сему случаю, день особеннаго духовнаго общенія и единенія въ лицѣ представителей отъ Харьковской паствы, пастырей и пасомыхъ съ Вами, своимъ Архипастыремъ, день горячихъ и искреннихъ молитвъ предъ богомъ о благоденствіи и долгоденствіи Вашего Высокопреосвященства. И мы, почтительнѣйшіе слуги Вашего Высокопреосвященства, какъ любящія дѣти чадолюбиваго отца, глубоко цѣня Архипастырскія заботы и благодѣянія, которыя Вы, Ваше Высокопреосвященство, явили, намъ въ длинный періодъ Вашего святительскаго служенія на Харьковской паствѣ, смиреннѣйше привѣтствуетъ Васъ въ сей день съ пятидесятилѣтнимъ юбилеемъ Вашего высоконазидательнаго и благотворнаго священ-

послуженія на нивѣ церкви Христовой и молитвенно у Всемилостиваго Господа Бога испрашиваемъ Вашему Высокопреосвященству еще многихъ и многихъ лѣтъ жизни для Славы Имени Божія, для блага нашего и нашихъ христіанскихъ паствъ. Съ священнымъ именемъ Вашимъ связаны незабвенныя заслуги Вашего Высокопреосвященства, свидѣтельствующія о Вашей, въ дѣлахъ святой вѣры и нравственности, высокой христіанской мудрости, а по отношенію къ намъ и паствамъ нашимъ—о Вашей Архипастырской отеческой любви и неусыпной заботливости и благопопечительности о благѣ нашемъ и Харьковской паствы; по этому священный и сыновній нашъ долгъ обязываетъ насъ въ день священнаго юбилея Вашего Высокопреосвященства вспомнать и засвидѣтельствовать предъ лицомъ представителей Харьковской паствы о заслугахъ Вашихъ, увѣковѣчившихъ священное имя Вашего Высокопреосвященства не только для духовенства и паствъ Харьковской епархіи, но и для отечественной Всероссійской церкви.

Но во лѣ судебъ Божіихъ, Вашему Высокопреосвященству выпалъ святой жребій начать Ваше Святительское служеніе въ Харьковской паствѣ въ тѣ годы, когда въ духовенствѣ епархіи настали и явились такія жизненныя задачи и потребности, вытекающія изъ запросовъ современной жизни, разрѣшеніе и удовлетвореніе которыхъ озабочивало духовенство, приводило къ напряженнымъ усиліямъ для осуществленія своихъ намѣреній и начинаній и требовало высокой мудрости, энергіи и мощной поддержки. И Вы, Ваше Высокопреосвященство, принесли намъ Вашъ Святительскій трудъ, Ваши Архипастырскія и отеческія заботы и тѣ блага, которыми пользуемся мы и наши дѣти, а въ будущемъ будетъ пользоваться наше потомство. Вашимъ Святительскимъ заботамъ Харьковская Духовная Семинарія обязана своимъ расширеніемъ, возведеніемъ новыхъ зданій съ ихъ благоустройствомъ; Епархіальное женское училище съ его обновленіемъ, съ устройствомъ новыхъ зданій и новаго храма, съ ихъ благоустройствомъ, составляло и теперь составляетъ предметъ особыхъ заботъ и попеченій о нихъ Вашего Высокопреосвященства; Ку-

пянское и Сумское духовныя мужскія училища созданы не устанными трудами Вашего Высокопреосвященства, а Харьковское Духовное мужское училище обязано Вамъ своимъ благоустроениемъ. Въ настоящее время грандіозныя зданія всѣхъ духовныхъ училищъ съ ихъ устройствомъ и благоустройствомъ, съ ихъ удобствами для уютной и покойной жизни дѣтей нашихъ представляются для постороннихъ взоровъ—дворцами и служатъ предметомъ удивленія: не десятками, а сотнями тысячъ рублей создались и обновлялись эти храмы духовныхъ наукъ и христіанскаго просвѣщенія для славы Божіей и для блага христіанскихъ паствъ Харьковской епархіи; отсюда исходилъ и исходитъ изъ года въ годъ притокъ новыхъ силъ на служеніе церкви Христовой и на воспитаніе въ духѣ Православія Христіанскихъ паствъ; отсюда разливались и разливаются свѣтъ Христовой вѣры и теплота Христіанской жизни для Харьковской паствы. А для насъ эти училища—это живой памятникъ, это свидѣтельство неусыпныхъ отеческихъ заботъ Вашего Высокопреосвященства о воспитаніи дѣтей нашихъ въ духѣ православія, послушанія святой церкви и преданности Престолу и Отечеству. Возникновеніе эмеритальной кассы для духовенства Епархіи, Епархіальный свѣчной восковой заводъ съ его устройствомъ и благоустройствомъ, дающій, съ одной стороны, добрую свѣчу за трудовую копѣйку нашимъ паствамъ для принесенія Богу чистой жертвы, а съ другой—возможное воспособленіе духовно-учебнымъ училищамъ и пособіе нашимъ дѣтямъ при воспитаніи ихъ въ сихъ училищахъ, и приобрѣтеніе земли съ устройствомъ на ней необходимыхъ зданій для пріюта и жительства бѣднымъ и сиротамъ духовнаго званія съ Храмомъ Божіимъ для ихъ чистыхъ и благодарныхъ молитвъ предъ Богомъ о Васъ за Вашу Святительскую и отеческую любовь и заботу о нихъ,—все это—святой трудъ Вашего Высокопреосвященства, свидѣтельствующій объ отеческихъ печаляхъ и Святительской любви Вашей, во имя любви Христовой, къ намъ и сиротамъ нашимъ.

Но этимъ не исчерпываются заслуги и труды Вашего Высокопреосвященства, подъятыя Вами на пользу духовенства и на благо Харьковской паствы. Пастыри церкви Харьковской

епархіи, сотрудники Вашего Высокопреосвященства въ дѣлѣ проповѣди евангельскаго ученія и христіанскаго назиданія своихъ паствъ, проникаются глубокимъ благоговѣніемъ къ Вамъ, при чтеніи Вашихъ Архипастырскихъ рѣчей, бесѣдъ и словъ, всесторонне обнимающихъ истины святой вѣры Христовой и нравственности христіанской и почерпаютъ въ нихъ всеоружіе и силу для борьбы со зломъ и пороками людскими,—свѣтъ для обличенія и разсвѣтленія тмы лжеученій—враговъ Христа и Его Божественнаго ученія—и теплоту для оживленія и преуспѣянія въ христіанской жизни, жизни по Евангелію, нашихъ преданныхъ святой церкви, христіанскихъ паствъ. И теперь дѣло обычное—живаго слова и живой бесѣды пастырей церковей съ своими паствами о дѣлахъ святой вѣры и благочестія христіанскаго и во святыхъ храмахъ, и въ домахъ, и въ школахъ. И съ какимъ святымъ умиленіемъ и благоговѣніемъ паствы внимаютъ глаголамъ живота вѣчнаго! Отсюда подъемъ религіозно-нравственной жизни въ паствахъ епархіи. И въ этомъ отношеніи, какъ и въ другихъ случаяхъ, пастыри церковей епархіи обязаны святительскому примѣру и заботамъ Вашего Высокопреосвященства. Возникновеніе, по Волѣ нашихъ Благочестивѣйшихъ Монарховъ, многихъ сотенъ церковно-приходскихъ школъ съ ихъ устройствомъ и благоустройствомъ, въ которыхъ десятки тысячъ дѣтей нашихъ паствъ получаютъ грамотность и воспитаніе въ духѣ православія, послушанія святой церкви и безграничной преданности Помозаннику Божію и Отечеству, столь важное дѣло для церкви и отечества, пробудившее энергію въ духовенствѣ къ законоучительству и учительству,—обязано святительскимъ попеченіямъ Вашего Высокопреосвященства для поднятія церковно-религіозной жизни христіанскихъ паствъ епархіи. Возстановленіе многихъ церковей и приходовъ въ епархіи, приписанныхъ къ другимъ приходскимъ церквамъ, съ открытіемъ въ нихъ постояннаго Богослуженія, дѣло столько важное для религіозно-нравственной жизни, потребовавшее многихъ усилій и средствъ,—дѣло святой ревности, высокой мудрости, святительской любви и заботы Вашего Высокопреосвященства о благѣ паствъ епархіи. А вотъ неумолчные свидѣтели Вашей святительской вѣры въ все-

могущество и милосердіе Божіе къ сынамъ православной Рос-
 сии, Архипастырской высокой мудрости, самоотверженія и вы-
 соко-патріотическихъ чувствъ къ помазанникамъ Божиимъ, Бла-
 гочестивѣйшимъ Царямъ Державы Россійской: это серебря-
 ный Царскій колоколь, устроенный заботами и на средства
 христіанскихъ благотворителей Вашимъ Высокопреосвящен-
 ствомъ въ память чудеснаго спасенія Государа Императора
 Александра II и всей Августѣйшей семьи Его отъ смертной
 опасности при крушеніи Царскаго поѣзда близъ станціи „Борки“
 Курско-Харьково-Азовской желѣзной дороги 17-го октября
 1888 года,—колоколь, находящійся на колокольнѣ Харьков-
 ского Кафедральнаго Успенскаго собора, и Спасовъ Скитъ съ
 деревяннымъ благоукрашеннымъ храмомъ во имя Христа Спа-
 сителя, воздвигнутые трудами и заботами Вашего Высокопре-
 освященства. Эти памятники высокопоучительны не только
 для Харьковской паствы, но и для всѣхъ вѣрнопопданныхъ
 сыновъ Державы Россійской. Со всѣхъ концовъ Русскаго
 Царства стекаются туда и сюда многія тысячи народа и вы-
 носятъ и разносятъ по святой Руси высоко-назидательныя и
 святыя чувства о священныхъ обязанностяхъ вѣрнопопдан-
 ныхъ по отношенію къ Помазаннику Божию, Царю Русскаго
 православнаго Царства. А этимъ высоко-религіознымъ и па-
 тріотическимъ настроеніемъ народъ русскій обязанъ живому
 примѣру и Архипастырскимъ заботамъ Вашего Высокопре-
 освященства. Чѣмъ-же, по достоинству, воздадимъ Вамъ, Ваше
 Высокопреосвященство, Высокопреосвященнѣйшій Владыко, Ми-
 лостивѣйшій Архипастыръ и Отецъ, за толикое множество
 Вашихъ Архипастырскихъ заботъ, печалей, святительской бла-
 гопопечительности, отеческой любви и неуспынныхъ трудовъ,
 явленныхъ и подъятыхъ Вами въ Ваше святительское служе-
 ніе въ Харьковской епархіи для блага нашего, семействъ на-
 шихъ и Харьковской христіанской паствы? Чѣмъ выразимъ
 нашу искреннюю сыновнюю признательность Вашему Высоко-
 преосвященству за Ваше святительское добро въ день пяти-
 десятилѣтняго Вашего служенія въ священномъ санѣ? Труды
 и подвиги Вашего Высокопреосвященства на дѣло служенія
 церкви Божіей, Харьковской паствѣ и дорогому нашему Оте-

честву безсмертны и дороги для чадъ православной церкви, и мы оцѣнить ихъ по достоинству и воздать Вамъ должнымъ— не можемъ: ихъ оцѣнить по достоинству исторія и потомство. Но то, что мы имѣемъ,—повергаемъ къ святительскимъ стопамъ Вашего Высокопреосвященства: это отъ всей души нашу признательность, нашу сыновнюю любовь и наши всегдашнія за Васъ молитвы предъ Богомъ, которыя я, проникая небо, возносятся къ престолу Всевышняго за совершителей добра, низводятъ на нихъ Божіе благословеніе здѣсь—на землѣ, и укрѣпляютъ ихъ святою надеждою въ праведномъ воздаяніи за святые подвиги и труды въ царствѣ вѣчной Славы Божіей. О семъ молимъ теперь, будемъ молить Бога и всегда съ семействами и паствами нашими. Но потомству нашему, для постоянного памятованія о заслугахъ Вашего Высокопреосвященства, нуженъ живой и вѣчный памятникъ, постоянное напоминаніе и свидѣтельство о нашей глубокой и сердечной признательности Вашему Высокопреосвященству; по этому мы, смиренные слуги Вашего Высокопреосвященства, съ выраженіемъ Вамъ нашей глубокой признательности и молитвенныхъ благопожеланій, въ ознаменованіе пятидесятилѣтняго Вашего служенія въ священномъ санѣ для блага церкви Христовой и воздаяніе заслугъ Вашихъ, считаемъ священнѣйшимъ нашимъ долгомъ принести нашу жертву, въ размѣрѣ ста (100) рублей, на степендіи Имени Вашего Высокопреосвященства въ сиротскій пріютъ для бѣдныхъ и сиротъ духовнаго званія Харьковской епархіи, который своимъ возникновеніемъ, устройствомъ и благоустройствомъ обязанъ Архипастырскимъ трудамъ и отеческимъ заботамъ Вашего Высокопреосвященства.

Почтительнѣйшій нашъ адресъ поручаемъ мѣстному Благочинному, протоіерею отцу Петру Леонтовичу, смиреннѣйше повергнуть на милостивое благоусмотрѣніе Вашего Высокопреосвященства и испросить святительское Ваше благословеніе на насъ, на семейства наши и на наши паствы.

Вашего Высокопреосвященства, Милостивѣйшаго Архипастыря и Отца, смиреннѣйшіе слуги подписались.

Слѣдуютъ подписи.

Отъ духовенства 1-го Волчанскаго округа.

Ваше Высокопреосвященство,

Высокопреосвященнѣйшій Владыко,

Милостивѣйшій Архипастырѣ и Отецѣ!

Вѣреннѣйшій мнѣ округъ, а съ нимъ и все населеніе празднуетъ многознаменательный день 17 ноября исполненія Вашего достославнаго пятидесятилѣтняго служенія Православной церкви въ священномъ санѣ. Счастливымъ этотъ удѣлъ выпадаетъ на долю только весьма немногихъ избранниковъ Божіихъ и особенно въ такомъ высокомъ и многотрудномъ служеніи, каково служеніе Архипастырское въ нашей святой православной Церкви. И мы глубоко убѣждены, что надъ Вами, какъ избранникомъ Божиимъ, всегда почивало и всегда будетъ до конца Вашихъ дней почивать Божіе благословеніе.

Не смѣемъ перечислять всѣхъ дѣяній Вашего Высокопреосвященства, не будемъ говорить и о пользѣ, которую несомнѣнно принесло Ваше служеніе человѣчеству вообще; о чемъ скажетъ въ будущемъ исторія; мы, облагодѣтельствованные Вашими мудрыми и милостивыми распоряженіями, сохранимъ на вѣки благодарную память за благодѣянія, сдѣланныя Вашимъ Высокопреосвященствомъ для духовенства Харьковской Богохранимой Вашей паствы и въ особенности за устройство духовныхъ училищъ, духовнаго пріюта и учрежденіе эмеритальной кассы для духовенства, такъ что Вашимъ вниманіемъ не оставлены ни старые, ни малые; всѣ вообще пользуются и будутъ пользоваться Вашими милостями; а потому духовенство перваго Волчанскаго округа во главѣ съ своимъ ближайшимъ начальникомъ благочиннымъ, протоіереемъ о. Алексѣемъ Евонимовымъ, отъ всей глубины души осмѣливается въ сей высокоторжественный день принести поздравленіе съ пятидесятилѣтнимъ юбилеемъ и отъ всего искренняго любящаго сердца пожелать Вашему Высокопреосвященству благоденствія и долгоденствія на многая и многая лѣта. *Слѣдуютъ подписи.*

Отъ Духовенства 1-го Изюмскаго округа.

*Ваше Высокопреосвященство,
Милостивѣйшій Архипастырь и Отец!*

Небесный Пастыреначальникъ Господь нашъ Иисусъ Христосъ, во власти Котораго времена и лѣта жизни нашей (Дѣян. 1, 7), даровалъ Вамъ, досточтимѣйшій Архипастырь и благопопечительнѣйшій Отецъ нашъ, понести многотрудный подвигъ священноначалія и достигнуть нынѣ исполненія полувѣковаго служенія въ священномъ санѣ.

Для насъ смиренныхъ слугъ Христовыхъ и строителей Тайнъ Божіихъ (1 Кор. 4, 1) въ Богохранимой паствѣ Харьковской, изъ которыхъ многіе и благодать священства пріяли отъ святительскихъ рукъ Вашего Высокопреосвященства,— весьма знаменательно и въ высшей степени утѣшительно, что въ изобиліи дарованные отъ Бога таланты въ наиболѣе продолжительные годы Архипастырскаго служенія Вашимъ Высокопреосвященствомъ посвящены были на управление нашею епархіею, въ которой и даровано Промыслomъ Божіимъ достигнуть Вамъ, Высокопреосвященнѣйшій Владыко, 50-лѣтія Архіерейскаго служенія, каковаго, сколько намъ извѣстно, ни одному изъ бывшихъ до сего Священноначальниковъ нашей епархіи не исполнялось еще на паствѣ Харьковской.

Не намъ, скромнымъ служителямъ въ клярѣ церковномъ, и не нашимъ силамъ обнять умомъ благоплодные труды нашего благопопечительнѣйшаго Архипастыря и великаго Іерарха Отечественной Православной Церкви, въ продолжительный періодъ полувѣковаго служенія оной; но предъ нашимъ мысленнымъ взоромъ ясно представляются плодотворныя дѣянія неутомимой заботливости и неослабнаго попеченія Вашего Высокопреосвященства на пользу и для блага духовенства и паствы, за время управленія Харьковскою епархіею.

Высокія произведенія богопросвѣщеннаго ума Вашего Высокопреосвященства, въ словахъ и рѣчахъ, твердыя истиннаго Православія, въ духѣ великихъ Іерарховъ Вселенской Церкви первыхъ вѣковъ христіанства, неумолчно произносимая съ первыхъ годовъ пастырскаго служенія и печатно издаваемая для

назиданія православныхъ христіанъ, всегда вызываемыя нуждами современной жизни вѣрующихъ или отвѣчающія на такія нужды, побуждаютъ истинно вѣрующихъ чутко къ нимъ прислуживаются и охотно внимать гласу проповѣдующаго, а для насъ, служителей церкви, даютъ оружіе духовное противъ неправаго ученія и служатъ уроками при соборѣдованіяхъ объ истинахъ вѣры и жизни христіанской.

Незабвенными навсегда останутся для епархіи Харьковской труды и заботы Вашего Высокопреосвященства объ открытіи, для постоянного Богослуженія, церквей въ малолюдныхъ и бѣдныхъ приходахъ, закрытыхъ предшествовавшею реформою, съ назначеніемъ въ таковыя штатныхъ причтовъ, для безбѣднаго содержанія которыхъ попеченіемъ и усиленными заботами Вашего Высокопреосвященства изысканы достаточныя на первое время средства, безъ отягощенія прихожанъ такихъ церквей чѣмъ дана возможность цѣлымъ тысячамъ народа въ малолюдныхъ приходахъ разныхъ мѣстъ епархіи свято чтить воскресные и праздничные дни, являясь на общую молитву въ мѣстные, родные сердцамъ ихъ св. храмы.

Не въ меньшей мѣрѣ незабвенными будутъ для современнаго духовенства епархіи и будущихъ его поколѣній благодѣтельные труды и заботы Вашего Высокопреосвященства о благоустройствѣ духовно-учебныхъ заведеній епархіи, нашей. Духовная Семинарія и училища нашей епархіи: многолюдное женское и всѣ три окружныя—мужскія (Харьковское, Сумское и Купянское), заботами и настояніемъ Вашего Высокопреосвященства, получили новое устройство, съ общежитіями при нихъ и современными приспособленіями для нуждъ учащихъ и учащихся.

Любвеобильная отеческая попечительность Вашего Высокопреосвященства о духовенствѣ епархіи не упустила изъ виду и остающихся, за смертію мужей и отцовъ, вдовъ и сиротъ духовнаго званія, которымъ выпадаетъ въ жизни наиболѣе тяжкій жребій терпѣть, по недостатку средствъ, лишенія и нужды въ самыхъ необходимыхъ потребностяхъ для существованія. Въ огражденіе таковаго бѣдствія, заботливостію Вашего Высокопреосвященства въ текущемъ году учрежденъ и устро-

ается „Приютъ для вдовъ и сиротъ духовенства Харьковской епархіи“, который несомнѣнно осушитъ слезы безпріютнымъ вдовамъ и сиротамъ и дастъ имъ возможность бодро нести посланный въ жизни крестъ. Какъ памятникъ истинно-отеческой попечительности Вашего Высокопреосвященства о духовенствѣ Харьковской епархіи, устрояемый приютъ, по всей справедливости, могъ бы носить и имя учредителя и на всегда называться „Амвросіевскимъ“.

Не можемъ при этомъ умолчать о благопопечительности, милостяхъ и благодѣяніяхъ, оказываемыхъ Вашимъ Высокопреосвященствомъ, подвѣдомственному, служащему духовенству. По истинѣ щедрою рукою раздаются милости и оказываются благодѣянія Вашимъ Высокопреосвященствомъ, со вступленія въ управленіе нашею епархіею, служащимъ въ клирѣ церковномъ: всѣмъ оказываются поощренія, всѣ удостоиваются награды—отъ старшихъ членовъ клира и до младшихъ, то знаками отличія, то повышеніемъ въ порядкѣ служенія, то словами благоволенія и Архипастырскаго благословенія, о комъ только представляется свидѣтельство честной и безпорочной жизни и исправнаго прохожденія службы, такъ что—за годы управленія Вашимъ Высокопреосвященствомъ нашею епархіею—едва ли кто изъ духовенства остался не взысканнымъ милостію своего Архипастыря, если только заслуживалъ того, хотя въ малой степени.

Преисполненные душевнаго утѣшенія и сердечной радости, порождаемыхъ тѣмъ, что въ знаменательный день протекшаго полустолѣтія пастырскаго служенія Вашего Высокопреосвященства имѣемъ счастье нести труды свои подъ любвеобильнымъ и благостнымъ управленіемъ Вашимъ, Милостивѣйшій Архипастыр. нашъ, осмѣливаемся съ сыновнею любовію и преданностію почтительнѣйше привѣтствовать Ваше Высокопреосвященство съ исполненнымъ пятидесятилѣтіемъ служенія въ священномъ санѣ. Усердно молимъ Владыку дней нашихъ да продлитъ Онъ лѣта жизни Вашего Высокопреосвященства еще на долгіе годы—до старости и престарѣнія—на благо св. Церкви, ея служителей и вѣранныхъ ихъ водительство пасомыхъ въ крѣпости силъ и здоровья! Да даруетъ Вашему

Высокопреосвященству Творецъ и Зиждитель всяческихъ зрѣть плоды трудовъ своихъ отъ сѣянiя спасительнаго Слова Божiя на сердца человѣческiя, въ преуспѣянiи вѣры православной и благочестiя христіанскаго въ Богохранимой паствѣ Харьковской,—въ неизмѣнной преданности и благодарныхъ мысляхъ и чувствахъ управляемаго и благодѣтельствуемаго Вашимъ Высокопреосвященствомъ духовенства епархіи нашей.

Вашего Высокопреосвященства, Милостивѣйшаго Архипастыря и Отца, покорнѣйшіе служители и преданнѣйшіе послушники, уполномоченные отъ духовенства 1-го округа церкви Изюмскаго уѣзда. *Слѣдуютъ подписи.*

Отъ Духовенства 2-го Изюмскаго Округа.

Ваше Высокопреосвященство,

Милостивѣйшій Архипастырѣ и Отцѣ!

Духовенство 2-го благочинническаго округа Изюмскаго уѣзда въ лицемъ моемъ приноситъ Вашему Высокопреосвященству свое сердечное поздравленіе въ знаменательный день пятидесятилѣтiя служенiя Вашего въ священномъ санѣ; само же оно сегодня возноситъ молитвы свои у Престола Господня о продленiи дней жизни Вашей и о дарованiи Вамъ крѣпости силъ, да совершите все, предназначенное Вашему Высокопреосвященству свыше, во славу Божію и во благо вѣренной Вамъ епархіи.

Господь-Богъ, сподобившій Васъ, Владыко, дожить до такого свѣтлаго дня жизни Вашей, тѣмъ самымъ во очію всѣхъ указываетъ на Васъ, какъ на своего избранника, стяжавшаго себѣ неуываемую Славу *словомъ, житіемъ, любовію...* (1 Тим. 4—12). Ваше мощное слово, неперестававшее раздаваться подъ сводами православныхъ храмовъ, ясно свидѣтельствуетъ, что Вы истинный поборникъ Православiя и несокрушимый его защитникъ противъ великаго сонмища враговъ Церкви православной. Ваше чистое сердце, проникнутое и согрѣтое хри-

христіанскою любовію, всегда приводило Васъ къ готовности—дѣлать своему ближнему систематическое добро. Духовенство Харьковской епархіи, въ теченіе шестнадцати лѣтъ находящееся подъ мудрымъ правленіемъ и истинно-отеческимъ водительствою Вашего Высокопреосвященства, необинуясь, можетъ откровенно свидѣтельствовать о тѣхъ милостяхъ и благодѣяніяхъ, которыя щедрою своею рукою излили Вы, Владыко, въ среду его. Нѣтъ надобности въ подтвержденіе сего говорить подробно, а достаточно только, въ данномъ разѣ, указать на благопопечительность и близкое участіе Вашего Высокопреосвященства въ устроеніи общественнаго положенія нашихъ дѣтей, а въ особенности—въ улучшеніи горькой участи безпомощныхъ вдовъ и малолѣтнихъ сиротъ умершихъ членовъ причтовъ нашей епархіи. Благоустроенныя заботами Вашего Высокопреосвященства зданія нашихъ духовныхъ училищъ о чемъ болѣе свидѣтельствуютъ, какъ не о попеченіи Вашемъ о воспитаніи дѣтей подвѣдомаго Вамъ духовенства,—воспитаніи, которое одно только даетъ правильное и обезпечивающее положеніе въ жизни сыновьямъ и дочерямъ нашимъ. А о чемъ иномъ свидѣтельствуетъ такое истинно-христіанское дѣло, какъ открытіе епархіальнаго Сиротскаго пріюта исключительно стараніемъ Вашего Высокопреосвященства,—пріюта, гдѣ не одна вдовица и круглая сирота отрутъ свою слезу и вздохнуть свободнѣе отъ гнетущаго ихъ горя,—о чемъ иномъ говорить, какъ не о томъ, что Вы, Владыко,—Милостивѣйшій Отецъ, утѣшитель скорбящихъ, питатель сирыхъ.

Ваше Высокопреосвященство! Много Вы совершили благихъ дѣяній въ полувѣковъй періодъ своего служенія у Престола Господня, и слабому перу нашему не перечислить ихъ; но и сказаннаго достаточно для того, чтобы видѣть—насколько благодѣтельно для духовенства управленіе Ваше Харьковскою епархіею.

Имя Ваше на вѣки запишется на скрижаляхъ благодарныхъ сердецъ нашихъ.

Вашего Высокопреосвященства всенижайшій послушникъ.

Слѣдуетъ подпись.

Отъ духовенства 3 го Изюмскаго округа.

*Ваше Высокопреосвященство,
Высокопреосвященнѣйшій Владыко,
Милостивѣйшій Архипастыр!*

Духовенство 3-го Благочинническаго Округа Изюмскаго уѣзда имѣеть честь смиреннѣйше выразить Вашему Высокопреосвященству глубокия чувства уваженія и благодарности по случаю исполнившагося пятидесятилѣтія Вашего служенія Св. Церкви.

Духовенство Харьковской епархіи глубоко чтитъ Ваше мудрое и благодѣтельное управление епархіей, и никогда не изгладитъ изъ сердца своего Вашего имени, какъ милостивѣйшаго Архипастыря и истиннаго Отца. Неусыпныя Архипастырскія заботы Вашего Высокопреосвященства о духовенствѣ вѣрннаго мнѣ 3-го Благочинническаго округа, Изюмскаго уѣзда, даютъ мнѣ высокую честь смиреннѣйше выразить Вамъ ту искреннюю благодарность, какая справедливо наполняетъ сердца всего духовенства. Мы глубоко чтимъ Ваши неусыпные труды и заботы о благоденствіи нашей жизни, нашихъ сиротъ и нашихъ училищъ. Вашими заботами духовенство наиболѣе бѣднаго въ округѣ прихода с. Ново-Павловки милостиво обезпечено Вами увеличеннымъ окладомъ жалованья и достойно можетъ нести то высокое служеніе, которое такъ необходимо въ наше смутное время невѣрія и развитія сектанства. Духовенство благоговѣйно помнитъ и чтитъ Ваше высокое посѣщеніе округа и Ваши милостивыя и любвеобильныя Архипастырскія наставленія и утѣшенія, которыми Вы удостоили насъ при своихъ неоднокрытыхъ посѣщеніяхъ преданной Вамъ Харьковской паствы. Да поможетъ-же Вамъ, Высокопреосвященнѣйшій Владыко, Господь Богъ въ Вашихъ святыхъ трудахъ на нивѣ Христовой и да сохранитъ Васъ на многая лѣта на благо Св. Церкви.

Вашего Высокопреосвященства, Милостивѣйшаго Архипастыря и Отца, низжайшій послушникъ. *Слѣдуетъ подпись.*

Отъ Духовенства 4-го Изюмскаго округа.

*Ваше Высокопреосвященство,
Милостивый Архипастыръ и Отец!*

Съ чувствомъ глубочайшаго почтенія и сыновней преданности духовенство IV округа Изюмскаго уѣзда приноситъ Ва-

шему Высокопреосвященству усерднѣйшее поздравленіе съ знаменательнымъ для Васъ днемъ пятидесятилѣтняго служенія въ священномъ санѣ, столь рѣдко встрѣчаемаго на общемъ поприщѣ служебномъ, въ особенности же духовномъ—многотрудномъ, гдѣ нѣтъ чреды между трудомъ и покоемъ, и гдѣ необходимо быть постоянно на стражѣ и подлѣ пасомыхъ.

Нашей Харьковской частвѣ Господь судилъ быть подлѣ управленіемъ Вашего Высокопреосвященства, милостиваго, многоопытнаго и любвеобильнаго Архипастыря и Отца, сердобольнаго покровителя бѣдныхъ и сиротъ своего званія, въ горестномъ ихъ положеніи.

Не намъ, меньшимъ сынамъ Вашимъ, излагать и оцѣнивать всѣ заслуги Ваши и любвеобильное сердце... Мы смиреннѣйше только просимъ Ваше Высокопреосвященство принять отъ насъ въ этотъ знаменательный для Васъ день нашу сыновнюю преданность и наши желанія, всегда соединенныя съ усердною молитвою: да продлитъ Милосердный Господь еще и еще на многія лѣта дорогую жизнь Вашу на пользу Св. Церкви и на утѣшеніе наше.

Примите же, Ваше Высокопреосвященство, наше общее привѣтствіе и благопожеланіе въ лицѣ нашего представителя, благочиннаго IV-го округа Изюмскаго уѣзда Троицкой церкви г. Славянска, священника Іоанна Дмитріева.

Высшего Высокопреосвященства нижайшій послушникъ.

Слѣдуетъ подпись.

Отъ духовенства 3-го Купянскаго округа.

Ваше Высокопреосвященство.

Высокопреосвященнѣйшій Владыко,

Милостивѣйшій Архипастырь и Отецъ!

На долю нашей епархіи въ первый разъ выпалъ счастливымъ жребіемъ привѣтствовать своего Архипастыря съ юбилейнымъ торжествомъ 50-ти лѣтняго служенія нашей православной церкви въ священномъ санѣ.

И мы счастливы, что Господь судилъ намъ привѣтствовать

съ этою великою милостию Божіей Васъ, Владыко, какъ одного изъ великихъ и знаменитыхъ Іерарховъ нашего времени и благопопечительнѣйшаго Отца о нашей епархіи. Вся любящая Васъ епархія, въ сей знаменательный день, возноситъ свои усердныя молитвы ко Господу о здравіи и благоденствіи Вашемъ, и спѣшитъ сплестъ на главу Вашу вѣнокъ изъ тѣхъ прекрасныхъ, разноцвѣтныхъ благодарныхъ чувствъ къ Вамъ, какими переполнены наши сердца, и кои привиты къ нимъ Вашимъ любвеобильнымъ сердцемъ.

Позвольте же, Владыко, въ общій Епархіальный вѣнокъ вплестъ и нашъ цвѣтокъ, приносимый отъ сыновнихъ сердець, горячо Васъ любящихъ. Епархія наша молода, но она видѣла у себя цѣлый рядъ знаменитыхъ Архипастырей, прославившихъ свое имя въ нашей духовной литературѣ, и увѣковѣчившихъ память по себѣ капитальными письменными вкладками въ богословскія и церковно-историческія науки. Безпристрастная исторія и между ними, Вашему Высокопреосвященству, въ этомъ отношеніи, отведеть первенствующее мѣсто, какъ краснорѣчивѣйшему церковному витіи нашего вѣка, образцами краснорѣчія котораго пользуется наша литература, и какъ духовному смѣлому публицисту, безстрашно, подобно древнимъ великимъ отцамъ церкви, поражающему недостатки и пороки современнаго человѣчества. Но въ другомъ отношеніи наша епархіальная лѣтопись поставитъ Васъ, Милостивѣйшій Владыко, выше всѣхъ іерарховъ Харьковскихъ: Ваше имя она впишетъ въ свои страницы золотыми словами, какъ великаго своего благодѣтеля. Кругъ Вашей Архипастырской дѣятельности обнялъ всѣ матеріальныя нужды нашей епархіи и всѣ онѣ, въ короткій періодъ времени, блестяще Вами удовлетворены, благодаря Вашей благопопечительности. Всѣ наши духовныя учрежденія, всѣ учебныя заведенія обогатились прекрасными цѣнными зданіями, подъ сѣнію коихъ всегда будутъ благословлять Ваше имя и служащіе, и учащіе, и учащіяся. А сиротскій пріютъ,—это тихое и теплое пристанище для нашихъ безпріютныхъ сиротъ,—вѣнецъ, вѣнчающій всѣ Ваши великія дѣянія по благоустройству нашей епархіи, отреть слезы нашихъ обездоленныхъ вдовъ и сиротъ, которыя не пере-

станутъ возносить горячія молитвы ко Господу о своемъ великомъ благодѣлѣ.

Всемиловѣйшій Владыко! Испрашивая Вашего Архипастырскаго благословленія, въ благодарныхъ чувствахъ, съ сыновнею любовію и преданностію, повергаемся предъ Вами и молимъ Господа да продлитъ Онъ Вашу дорогую для насъ жизнь на многая лѣта въ мирѣ, дѣла, честна, здрава, право правяща Слово своея Истины!

Вашего Высокопреосвященства нижайшіе послушники. *Слѣдуютъ подписи.*

Отъ Духовенства 2-го Старобѣльскаго округа.

Ваше Высокопреосвященство,

Милостивѣйшій нашъ Архипастыръ и Отецъ!

Дѣти, любящія своего отца, всегда рады видѣть его долгоденствіе и благоденствіе, какъ знакъ почивающей на немъ благодати Божіей. Такія дѣти, чтобы почтить своего отца въ особый, нарочитый день его жизни, съ радостію спѣшатъ къ нему отовсюду, гдѣ бы они ни были, и какъ бы ни былъ далекъ ихъ путь къ отцу. Факты на лицо. Въ настоящій день, Ваше Высокопреосвященство, Вы, какъ истинно чадолюбивый нашъ отецъ, окружены сонмомъ любящихъ Васъ духовныхъ чадъ, прибывшихъ со всѣхъ концовъ епархіи, съ искреннимъ желаніемъ сыновне почтить и поздравить Васъ съ совершившимся благодатнымъ пятидесятилѣтіемъ во священномъ санѣ, и, въ то же время, принести Вамъ глубочайшую благодарность за безпримѣрную заботливость Вашу о благѣ нашемъ и нашихъ чадъ. (Перечислять эти блага излишне, онѣ видны всѣмъ). Взглянемъ-ли на востокъ, или обратимъ мысленный взоръ свой на западъ, сѣверъ и югъ, вездѣ зримъ созданные Вашимъ Высокопреосвященствомъ грандіозные и вѣчные памятники необычной о насъ заботливости Вашей. Такъ, предъ глазами нашими величественно красуется Базилика,—храмъ Божій, храмъ молитвы,—гдѣ всѣ мы, духовныя дѣти Ваши, не разъ повергались долу предъ Царицей Небесной съ глубокимъ чувствомъ благодаренія за ниспосланное утѣшеніе и заступленіе. А тамъ, за далекимъ горизонтомъ, куда глазъ человѣческій

безсиленъ отсюда прозрѣть, красуются созданные храмы наукъ и уютное пристанище сиротствующихъ. Въ этихъ грандіозныхъ храмахъ наукъ дѣти наши, всецѣло пользуясь благодѣяніями отличнѣйшихъ гигиеническихъ условій и многими благами въ отношеніи научномъ, успѣшно обогащаются необходимыми знаніями, безъ которыхъ жизнь ихъ выглядѣла-бы только простымъ физическимъ явленіемъ, не дѣлающимъ чести человѣку, одаренному интеллектуальными способностями. Въ уютномъ же и тихомъ пристанищѣ сиротствующихъ, немущіе гдѣ главу приклонить находятъ себѣ душевную отраду и физическій покой. И тамъ, и здѣсь всѣ, толико благодѣлствованные Вами, по вся дни хвалятъ и славятъ имя Ваше. Воистину, все сіе зѣло добро и красно предъ Богомъ и человѣки! Но не исчислять добрыхъ дѣлъ Вашихъ, Милостивѣйшій Архипастырь, мы прибыли сюда за сотни верстъ, а благодарить Васъ за нихъ отъ лица всѣхъ духовныхъ чадъ Вашихъ, подписавшихъ эту хартію.

Отраднo заявить и о томъ, что въ нынѣшней знаменательный день Вашей жизни, Милостивѣйшій нашъ Архипастырь, духовенство вѣреннаго мнѣ округа, приклоняя у Престола Божія колѣна душъ и тѣлесъ, усердно молилось милосердному Господу, да продлитъ Онъ дни жизни Вашей во здравіи и благоденствіи, и да воздастъ Вамъ сторицею за вся благая, содѣянная намъ. Вѣруемъ и надѣемся, что Господь услышитъ нынѣ наши грѣшныя, но усердныя молитвы о Васъ!

Вашего Высокопреосвященства, нижайшіе послушники. *Слѣдуютъ подписи.*

Отъ духовенства 3-го Старобѣльскаго округа.

Высокопреосвященнѣйшій Владыко!

Исчислять всѣ благія дѣянія Вашего Высокопреосвященства, оказанныя 3-му округу Старобѣльскаго уѣзда, нѣтъ нужды и возможности. Духовенство единомысленно съ прихожанами вѣдаетъ, понимаетъ и чувствуетъ таковыя. Оно навѣкло видѣть всегда и вездѣ отеческія Ваши заботы о благѣ вѣренной Вамъ паствы и отвѣчаетъ своею преданностью—оно любить Васъ, и всѣ Ваши мудрыя указанія, письменно и словесно предлагаемая, принимаетъ съ радостію къ исполненію.

Очевиднымъ результатомъ такихъ взаимодействій служить то обстоятельство, что въ округѣ нѣтъ ни одного иновѣрца и ни одного сектанта; православные храмы полны молящихся, не смотря на то, что для духа времени проявляется и на нашихъ окраинахъ въ разныхъ видахъ.

Мы счастливы, находясь подъ отеческимъ покровомъ и мудрымъ руководствомъ Вашего Высокопреосвященства; мы гордимся именемъ Вашимъ, слава котораго не только не ограничивается епархією, но, съ уѣбренностію можно сказать, не вмѣщается и во всемъ нашемъ отечествѣ.

Желательно на долго оставаться въ такомъ духовномъ общеніи. А потому въ сей достославный день 50-тилѣтія служенія Вашего Высокопреосвященства въ священномъ санѣ православной церкви, привѣтствуя Васъ, долгомъ считаемъ сообщать, что во всѣхъ окружающихъ нашихъ храмахъ пастырями и пасомыми приносятся молитвенныя благодаренія о прошедшихъ дняхъ Вашей жизни и прошенія о томъ, да дастъ Вамъ Господь достигнуть крайняго по естеству предѣла земнаго страствованія для приготовленія себя и насъ къ непостыдному переходу въ жизнь будущаго.

Вашего Высокопреосвященства, смиренные послушники
Слѣдуютъ подписи.

Отъ духовенства 5-го Старобѣльскаго округа.

Ваше Высокопреосвященство,

Высокопреосвященнѣйшій Владыко,

Милостивнѣйшій Архипастырь и Отецъ!

Милосердый Господь, въ десницѣ Котораго времена и лѣта человѣческой жизни, сподобилъ Васъ достигнуть того дня, въ который полвѣка тому назадъ Онъ призвалъ Васъ на высокое дѣло служенія въ священномъ санѣ. Слава и благодареніе Господу, сподобившему Васъ достойно прослужить и заслужить имя Архипастыря мудраго и неутомимо-дѣятельнаго на пользу св. Церкви, Престола и пасомыхъ Вашихъ! Честь и слава всякому дѣлающему благое, говоритъ св. Апостоль.

Нынѣ, Высокопреосвященнѣйшій Владыко, въ сей благознаменательный день праздника Вашего, духовенство 5-го Старо-

бѣльскаго округа—отдаленнѣйшаго края Вашей епархіи, совершивъ во всѣхъ церквахъ округа Божественную литургію и молебеніе о здравіи, долгоденствіи и благоденствіи Вашего Высокопреосвященства, уполномочило насъ лично принести Вамъ Милостивѣйшій нашъ Архипастырь, искреннее снвогнее поздравленіе съ 50-тилѣтнимъ юбилеемъ Вашей славной и плодотворной святительской службы. Не намъ, Мститый нашъ Архипастырь, перечислять всѣ Ваши высокія достоинства и заслуги, проявленныя въ теченіи Вашего полувѣковаго служенія на разныхъ поприщахъ Вашей служебной дѣятельности; они извѣстны Царю Небесному, исполнившему Васъ долгою днѣй, и Царю земному, украсившему Васъ знаками Высочайшаго благоволенія своего; о нихъ знаютъ не только вездѣ въ обширномъ отечествѣ нашемъ, но и за предѣлами онаго славное имя Ваше также произносится съ почтеніемъ и уваженіемъ: *Восхвалятъ разумъ его мнози и до вѣкъ не погибнетъ. Не отпадетъ память его и имя его проживетъ въ роды родовъ* (Сп-рах. 39, 11—14), сказалъ одинъ, изъ ветхозавѣтныхъ израильскихъ мудрецовъ. Не намъ, Владыко, дѣлать оцѣнку Вашей высокополезной, неутомимой Архипастырской дѣятельности, ова уже давно достойно оцѣнена мужами великаго разума,—людьми высокоучеными; объ этомъ нынѣ краснорѣчиво говоритъ этотъ соборъ священнослужителей, Васъ окружающій, это собраніе лицъ высокопоставленныхъ на разныхъ ступеняхъ государственной и общественной дѣятельности, собравшихся въ сей знаменательный для Васъ день засвидѣтельствовать предъ Вами, что полувѣковая Ваша служебная дѣятельность преисполнена плодотворныхъ трудовъ, что Вы есть и были ревностнымъ Архипастыремъ, твердо и право правящимъ слово истины, что въ теченіе своей жизни, Вы не давали *сна очамъ своимъ и вѣждамъ дреманія*, что, по слову Апостола, Вы *работали Господу со всякимъ смиренно-мудріемъ и многими слезами и напастями, ни въ часомъ же отъ полезныхъ обинуяся еже сказати намъ и научити насъ предъ людьми и подомомъ* (Дѣян. 20, 19, 20). А потому намъ только остается, поздравляя Васъ съ совершившимся 50-тилѣтіемъ Вашей неутомимо ревностной и поучительной для всѣхъ насъ святительской службы Ва-

шей, принести Вамъ нашу искренню, сыновнюю благодарность за Ваши заботы, труды и попеченія о насъ. Благодаримъ Васъ, любвеобильнѣйшій нашъ Архипастырь, за все то добро, какое было дѣлаемо Вами для насъ въ 16-тилѣтній періодъ Вашего управленія Харьковской паствой и прежде всего за истинно отеческую любовь Вашу къ намъ, ради которой много приходилось переносить Вамъ заботъ, трудовъ, непріятностей и огорченій, чего не можетъ понять лишь только тотъ, кто самъ никогда ничего не дѣлаеть, а лишь критически относится къ дѣваніямъ другихъ. Благодаримъ Васъ за Архипастырскія разумленія и побужденія насъ къ болѣе ревностному исполненію пастырскихъ обязанностей нашихъ, при чемъ Вы, замѣчая ошибки наши, не жезломъ желѣзнымъ карали насъ, но съ кротостію, свисходительностію и истинно отеческою любовію исправляли ихъ, побуждая насъ въ то же время къ большей и большей дѣятельности. Вы всегда крѣпко стояли за права наши, охраняя и ограждая ихъ во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, когда кто либо посягалъ на нихъ. Да воздастъ же Вамъ, Милосердый Владыко, святая, великая, всеобъемлющая и всепрощающая любовь своею любовію въ сей и будущей жизни. Благодаримъ Васъ за дѣтокъ нашихъ, которымъ предоставлена Вами широкая возможность получать образованіе при такихъ удобствахъ, какихъ не было въ учебныхъ заведеніяхъ до вступленія Вашего на паству Харьковскую. Благодаримъ Васъ за вдовъ и сиротъ нашихъ, для которыхъ учреждено Вами прекрасное пристанище съ храмомъ Божіимъ, съ устройствомъ котораго осушаются слезы многихъ бѣдныхъ вдовъ и сиротъ нашихъ и не одна горячая молитва вознесется къ Престолу Всевышняго о сердобольномъ и многопопечительномъ строителѣ онаго. Благодаримъ Васъ за тѣ обильныя матеріальныя пожертвованія, какъ Ваши собственные, такъ и поступающія исключительно по милости Вашей отъ лицъ другихъ сословій на наши нужды. За все, за все благодаримъ Васъ, Высокопреосвященнѣйшій Владыко, отъ искренняго своего сердца, отъ всей души. Молимъ Милосердаго Господа и будемъ молить Его до конца дней жизни нашей, да приложитъ Онъ дни на дни славной, многоплодной жизни Вашей, да ук-

рѣшить Онъ, Всесильный, силы Ваши для дальнѣйшихъ благотворныхъ трудовъ для блага св. Церкви, Престола, Отечества, паствы Харьковской и въ утѣшеніе всѣхъ истинно любящихъ и почитающихъ Васъ; да дастъ Вамъ Царь мира, тишины и покоя провести тихій вечеръ жизни Вашея въ мирѣ, тишинѣ и спокойствіи душевномъ, а когда, Владыко святой, наступитъ предѣлъ, его-же никто преидеть изъ смертныхъ, то да сподобитъ Онъ Васъ Милосердый взыти на высоту той земли обѣтованной, какая обѣцана Имъ всѣмъ непостыднымъ дѣлателямъ въ вертоградѣ Его.

Для сохрненія же вѣчно благодарной памяти вашей о Васъ. Высокопреосвященнѣйшій Владыко, духовенство 5-го Старобѣльскаго округа вносятъ посильную лепту свою на учрежденіе въ Харьковскомъ Епархіальномъ сиротскомъ приютѣ стипендіи имени Вашего Высокопреосвященства, какъ основателя, строителя и незабвеннаго нашего благодѣтеля; такая же посильная лепта и на тотъ же предметъ имѣетъ быть взпесена и отъ прихожанъ вѣрныхъ намъ приходоѡ, на что и просимъ Вашего Архипастырскаго милостиваго соизволенія. Вашего Высокопреосвященства, Милостивѣйшаго нашего Архипастыря и Отца, искренно любящіе и благодарные.

Слѣдуютъ подписи.

Отъ духовенства 1-го Сумскаго округа.

Ваше Высокопреосвященство,

Милостивый Архипастырь!

Не многимъ избранникамъ даруется Провидѣніемъ счастливый удѣлъ въ теченіи долгаго періода времени вести великое и многотрудное служеніе, какое выпало на долю Вашего Высокопреосвященства. Какого глубокаго и прозорливаго, какого кроткаго и любящаго сердца, какой доброй и вмѣстѣ непреклонной воли требовалъ отъ Васъ подъятый Вами жизненный подвигъ! И этимъ подвигомъ подвизались Вы не одинъ, не десять, а цѣлыя пятьдесятъ лѣтъ, трудясь изъ дня въ день съ неослабѣвающимъ рвеніемъ и съ глубокою вѣрою въ помощь Всевышняго. Благословеніе Божіе сказалось на всѣхъ предначертаніяхъ Вашихъ, столь благоуспѣшно осуществив-

шихся, и благодать Божія видимо почивала на дѣяніяхъ Вашихъ, по слову Иисуса сына Сирахова: „благоуспѣшность чловѣка въ рукѣ Господа“.

Не намъ, слабымъ и бѣднымъ словомъ своимъ, оцѣнивать Вашу многообразную и многополезную дѣятельность. Монархи высшими наградами давно признали и оцѣнили заслуги Ваши Церкви, Престолу и Отечеству. Святѣйшій Синодъ возвелъ Васъ на высшую ступень церковной іерархіи; духовная и свѣтская литература почтили Васъ самымъ краснорѣчивымъ и именитымъ проповѣдникомъ настоящаго времени. Несомнѣнно, всѣ образованные люди знаютъ и цѣнятъ Васъ, какъ великаго и пламеннаго ровнителя св. Православной церкви, непрестанно поучающаго Вашимъ горячимъ, проникающимъ въ душу высокимъ словомъ. Духовенство Харьковской епархіи 16 лѣтъ пользуется счастьемъ трудиться во благо св. Церкви подъ Вашимъ Высокопреосвященнымъ руководствомъ. Всѣ эти 16 лѣтъ Вы являлись для насъ высокимъ и поучительнымъ образцомъ святителя, ревностно пекущагося о подвѣдомомъ Вашему Высокопреосвященству духовенствѣ, неустанно направляющаго нашу дѣятельность къ попеченію о благолѣпнн храмовъ Божіихъ, о призрѣніи бѣдныхъ вдовъ и сиротъ и объ истинномъ просвѣщеніи народа. Имя Ваше останется нераздѣльнымъ съ тѣми чувствами и убѣжденіями, какія запечатлѣлись въ сердцахъ каждаго изъ насъ за 16-ти лѣтнее Ваше управленіе Харьковскою паствою.

Въ ознаменованіе и на память о пятидесятилѣтнемъ Вашемъ служеніи св. Церкви духовенство Сумскаго уѣзда 1 округа, церковные старосты и добрые ревнители блага духовенства имѣютъ счастье предложить отъ себя 1563 руб. на стипендію имени Вашего Высокопреосвященства въ Харьковскомъ Епархіальномъ сиротскомъ пріютѣ, устроенномъ заботами и попеченіемъ Вашего Высокопреосвященства. Это добровольное приношеніе можетъ служить свидѣтельствомъ той любви и преданности, какія питаетъ духовенство къ Вашему Высокопреосвященству.

Да оживитъ и укрѣпитъ Жизнодавецъ Ваши силы духовныя и тѣлесныя для продолженія благотворнаго служенія Ва-

шего, для довершенія благословенно-совершаемаго Вами благоустройства Харьковской церкви. *Слѣдуетъ подпись.*

Отъ духовенства 2-го Сумскаго округа.

Ваше Высокопреосвященство.

Высокопреосвященнѣйшій Владыко,

Милостивѣйшій Архипастырь и Отецъ!

Цѣлыхъ полвѣка Господь сподобилъ Васъ, Высокопреосвященнѣйшій Владыко, трудиться на пользу церкви и дорогого отечества. Много силъ было истрачено, много трудовъ было понесено Вами за все это время, но за то много добра и благодѣяній совершено. Не намъ, слабымъ и неискуснымъ братья за изображеніе всего пятидесятилѣтняго славнаго служенія Вашего Высокопреосвященства,—это дѣло историковъ которые имъ наполнять не одну свѣтлую страницу въ исторіи нашей церкви, а мы о немъ можемъ сказать только то, что Вы во все время своего служенія стояли на высотѣ своего призванія и что „*свѣтъ Вашъ*“,—согласно заповѣди Евангельской (Мтѣ. V—16),—свѣтился далеко за предѣлами той епархіи, гдѣ Вамъ приходилось трудиться; но съ своей стороны и мы не можемъ умолчать о тѣхъ благодѣяніяхъ, которыя Вы, движимый любвеобильнымъ сердцемъ Вашимъ, оказали собственно намъ, духовенству Харьковской епархіи, въ теченіи такого сравнительно короткаго времени—шестнадцатилѣтъ. На передъ мы знаемъ, что наше слово будетъ слабо и недостаточно, что мы не скажемъ и сотой доли того, что слѣдовало-бы сказать, но въ надеждѣ на ту отеческую снисходительность, которую Вы всегда проявляли къ намъ, мы, исполненные искренней сыновней любви къ Вашему Высокопреосвященству, осмѣливаемся въ этотъ знаменательный день выразить, какъ только можемъ, свою глубочайшую сердечную благодарность.

Вступивъ на кафедру Харьковской епархіи, Вы, Высокопреосвященнѣйшій Владыко, какъ просвѣщеннѣйшій Архипастырь, прежде всего обратили вниманіе на поднятіе среди подвѣдомаго Вамъ духовенства духовнаго просвѣщенія на должную высоту. Съ этою цѣлью Вы изволили учредить богатѣй-

пій по содержанію богословско-філософскій журналъ и обратили свое отеческое вниманіе на самые разсадники просвѣщенія въ епархіи—на Духовную Семинарію и Училища, чѣмъ оказали неоцѣнимое благодѣяніе для духовенства. При Семинаріи и духовныхъ училищахъ, благодаря Вашему содѣйствію, безъ всякаго обремененія, устроены и снабжены всѣмъ необходимымъ большіе корпуса для общежитій, чѣмъ далеко впередъ подвинута учебно-воспитательная часть заведеній и облегченъ трудъ какъ воспитателей и учащихся, такъ и родителей. Особенно благодѣтельствовано Вами близкое намъ Сумское Духовное училище. Оно можно сказать, не только выстроено и благоустроено Вашими отеческими заботами и попеченіями, но и пользуется такими удобствами, какими, смѣемъ быть увѣрены, пользуются духовныя училища не во многихъ другихъ епархіяхъ. Епархіальное женское училище, благодаря Вамъ, стало не узнаваемо: прежде оно было и бѣдно учащимися, и тѣсно, и не удобно во многихъ отношеніяхъ, теперь же оно богато воспитанницами, удобно и грандіозно по внѣшнему своему виду, такъ что могло-бы служить украшеніемъ даже столицѣ. На все это изысканы средства, большею частью Вами, иногда изъ такихъ источниковъ, которыхъ духовенство безъ Вашей помощи и указаній и не могло-бы изыскать. О постановкѣ учебно-воспитательной части въ духовныхъ училищахъ мы и не говоримъ, потому что, на сколько она, благодаря Вашему неусыпно-бдительному надзору и просвѣщенному опыту въ избраніи исполнителей Вашихъ предначертаній, прекрасна, свидѣтельствуетъ тотъ фактъ, что свѣтскія лица, прежде только презрительно улыбавшіяся при имени: „духовное училище“, теперь за честь считаютъ помѣстить въ нихъ своихъ дѣтей.

Среди заботъ о духовныхъ нуждахъ Вашихъ чадъ, Вы, Высокосвященнѣйшій Владыко, не забыли и ихъ матеріальныхъ нуждъ.

При Вашемъ мудромъ содѣйствіи учреждена въ епархіи эмеритальная касса для духовенства, это—ничѣмъ не замѣнимое подспорье духовенству, благодѣтельность коего нѣкоторые изъ престарѣлыхъ и осиротѣлыхъ уже испытываютъ на себѣ. Но

въ особенности благодѣтельно позднѣйшее предпріятіе Вашего Высокопреосвященства—сиротскій пріютъ, недавно приведенный къ желаемому и столь нетерпѣливо ожидаемому концу. Это высокогуманнѣйшее христіанское учрежденіе, возникшее по инициативѣ Вашего Высокопреосвященства, наиболѣе рельефно свидѣтельствуетъ о любвеобильности Вашего сердца и о неусыпныхъ отеческихъ заботахъ Вашихъ и о благѣ ввѣренныхъ Вашему попеченію. Теперь есть мѣсто для безпріютныхъ вдовъ и сиротъ, теперь не будутъ онѣ скитаться безъ куска хлѣба и теплаго угла, послѣ смерти своего кормильца! Да процвѣтетъ же пріютъ—дѣло заботъ Вашего Высокопреосвященства, Милостивѣйшаго нашего Архипастыря и Отца, и да услышитъ Господь ту горячую молитву и да исполнитъ тѣ благопожеланія, которыя будутъ возсылать призрѣваемые въ немъ!

Благодѣтельствуя подвѣдомственному Вамъ духовенству, Вы, Высокопреосвященнѣйшій Владыко, какъ мудрый и истинный Архипастырь, въ то же время неусыпно заботились о благѣ и преуспѣяніи и ввѣренныхъ Вашему духовному руководительству мірянъ. Вы, Ваше Высокопреосвященство, изыскали средства на содержаніе бѣдныхъ церквей въ епархіи и открыли тѣ церкви, которыя раньше за неимѣніемъ средствъ были закрыты, чѣмъ оказали незамѣнимую услугу духовно-нравственному просвѣщенію и утѣшенію многихъ и многихъ тысячъ душъ. По Вашему настоянію и при Вашемъ дѣятельномъ имудромъ содѣйствіи почти при каждой церкви заведена церковно-приходская школа, этотъ свѣточъ истиннаго религіознаго и нравственнаго просвѣщенія народа, въ духѣ православной вѣры и церкви. свѣточъ, безъ котораго, какъ признано уже большинствомъ, нельзя достигнуть сознательнаго и разумнаго отношенія народа къ истинамъ вѣры и возвращенія въ лоно Православной церкви отпавшихъ отъ единенія съ нею.

Духовенство 2-го Сумскаго округа, обнявъ мысленно всѣ благодѣянія Вашего Высокопреосвященства, оказанныя ему, его дѣтямъ, сиротамъ и пасомымъ, священнѣйшимъ долгомъ считаетъ въ сей многознаменательный и высокаторжественный день исполненія пятидесятилѣтняго служенія Вашего въ свя-

ценномъ санѣ, принести Вашему Высокопреосвященству свою искреннѣйшую сыновнюю благодарность, усердно моля при этомъ Всевышняго Господа, да продлитъ Онъ, Милосердный, драгоценную жизнь Вашего Высокопреосвященства на многія и многія лѣта и да укрѣпитъ Онъ силы Ваши на продолженіе Вашей многополезной и благотворной дѣятельности во славу Свою, на процвѣтаніе и пользу Церкви и Отечества.

Вашего Высокопреосвященства, Милостивѣйшаго нашего Архипастыря и Отца, смиреннѣйшіе послушники. *Слѣдуютъ подписи.*

IV.

ПРИВѢТСТВЕННЫЯ ТЕЛЕГРАММЫ.

ПЕТЕРБУРГЪ, 17 ноября. Вседушевно привѣтствую Ваше Высокопреосвященство съ исполненнымъ пятидесятилѣтіемъ Вашей благоплодной службы святой Церкви и Отечеству въ священномъ санѣ, молитвенно желая, да ниспосылаетъ Всевышній благодать свою подкрѣпляющую Ваши душевныя и тѣлесныя силы въ дальнѣйшемъ архипастырскомъ служеніи Вашемъ во славу Имени Его. Прошу Вашихъ святыхъ молитвъ. *Палладій*, Митрополитъ С.-Петербургскій.

КАЗАНЬ, 17 ноября. Привѣтствую Ваше Высокопреосвященство съ пятидесятилѣтіемъ служенія. За Ваше глубокое, сильное и живое слово истины Богъ Слово да даруетъ Вамъ здравіе, силу и крѣпость для служенія Церкви и проповѣданія спасительнаго слова еще много лѣтъ. *Арсеній*, архіепископъ Казанскій.

ЯРОСЛАВЛЬ, 17 ноября. Съ братской о Христѣ любовью и благожелательностію усерднѣйше привѣтствую Ваше Высокопреосвященство съ пятидесятилѣтіемъ Вашего доблестнаго служенія святой православной Церкви и Отечеству. *Ионафанъ*, Архіепископъ Ярославскій.

МОСКВА, 17 ноября. Возобновляющее сегодня свою дѣятельность общество любителей церковнаго пѣнія привѣтствуетъ своего Учредителя съ исполненнымъ пятидесятилѣтіемъ его служенія церкви и родной землѣ. Предсѣдатель общества, епископъ *Тихонъ*.

МОСКВА, 17 ноября. Искренно приношу Вашему Высокопреосвященству мое почтительнѣйшее поздравленіе съ совершившимся пятидесятилѣтіемъ Вашей достославной службы святой церкви и отечеству. *Макарій*, епископъ Калужскій.

ПОЛТАВА, 17 ноября. Привѣтствую сердечно именитаго юбиляра. Даруй Господи, чтобы Харьковскій свѣтильникъ долго свѣтилъ полнымъ свѣтомъ Церкви и шатающемуся міру, и могучее слово русскаго Златоуста вѣщало свѣту истину, любовь и долгъ. Епископъ *Иларіонъ*.

СИМБИРСЕЪ, 17 ноября. Почтительнѣйше привѣтствую Ваше Высокопреосвященство съ исполнившимся достославнымъ юбилеемъ Вашего многолѣтняго служенія во славу истины. Епископъ *Никандръ*.

МОГИЛЕВЪ ГУБЕРН., 17 ноября. Высокопреосвященному досточтимому юбиляру, талантливому, краснорѣчивому оратору церковному, знаменитому церковно-общественному дѣятелю, Владыкѣ Амвросію, — многоя лѣта. Могилевскій епископъ *Мисаилъ*.

ПЕРМЬ, 17 ноября. Воспоминаніе Вашего юбилейнаго, Богомъ благословеннаго, служенія благу и славѣ Святой церкви усугубляетъ мою молитву о Вашемъ здоровьи и благоденствіи. *Петръ*, епископъ Пермскій.

МОСКВА, 17 ноября. Почтительнѣйше привѣтствуемъ Ваше Высокопреосвященство съ исполнившимся пятидесятилѣтіемъ славнаго служенія Вашего пастырскаго и архипастырскаго. Епископъ *Веніаминъ*.

ВОРОНЕЖЪ, 17 ноября. По примесеніи молитвы о здравіи и спасеніи Вашего Высокопреосвященства, сердечно привѣтствую съ совершившимся пятидесятилѣтіемъ Вашего священнослуженія. Душевно желаю продолженія его на пользу Церкви. Епископъ *Анастасій*.

МОСКВА, 17 ноября. Досточтимѣйшій Іерархъ Божій, заслуженнѣйшій святитель отечественной нашей Церкви, учитель, архипастырь и отецъ, благосклонно пріймите всепочтительнѣйшее мое привѣтствіе съ благодарованнымъ Вамъ юбилеемъ пятидесятилѣтней всеполезнѣйшей трудовой Вашей службы. Да будутъ и пребудутъ на Васъ великія милости Божіи до конца славной Вашей жизни. Съ прочтенія въ печати задушевной Вашей знаменательной исповѣди, усерднѣйшій читатель и богомолецъ, а съ 29 ноября 1897 года вашъ и землякъ, благопокорнѣйшій послушникъ, настоятель Московскаго Высокопетровскаго монастыря, недостойный епископъ Павелъ *Доброхотовъ*.

СЕРГІЕВЪ ПОСАДЪ, 17 ноября. Московская Духовная Академія особенною радостію исполнена, имѣя нынѣ возможность и честь искреннѣйше привѣтствовать Ваше Высокопреосвященство съ

совершившимся пятидесятилѣтіемъ Вашего священства и проповѣдничества. Въ Васъ чтить она дорогого, славнаго питомца и почетнаго члена своего, истинное украшеніе нашей Іерархіи, Церкви и Отечества, знаменитаго витію, дающаго правило и образецъ современной церковной проповѣди и живого слова, могучаго двигателя современной мысли въ лучшемъ ея направленіи и основателя двухъ журналовъ, общедоступнаго и Богословско-Философскаго, усердно моля Бога о дарованіи Вамъ силъ къ продолженію доблестнаго, воистину священнаго, служенія славы Имени Его, благу Церкви, отечества и преуспѣянію науки къ вѣчному утѣшенію и большей чести родной Вамъ Академіи. Ректоръ Академіи Архимандритъ *Арсеній*.

КАЗАНЬ, 17 ноября. Казанская Академія приноситъ Вамъ, Владыко, почтительнѣйшее поздравленіе съ совершившимся юбилеемъ, какъ лучшему въ Россіи проповѣднику, мыслителю и поборнику духовнаго просвѣщенія. Епископъ *Антоній*.

БРОНШТАДТЪ, 17 ноября. Вседушевно привѣтствую Ваше Высокопреосвященство съ совершившимся Божиимъ пособіемъ пятидесятилѣтіемъ священнаго служенія Вашего во славу Божию и отечественной Церкви. Дай Богъ и еще лѣта многа украшать Вамъ собой святительскій престолъ. Настоятель Собора, Протоіерей Іоаннъ *Сергіевъ*.

СЕРГІЕВЪ ПОСАДЪ, 17 ноября. Вифанская духовная семинарія, храня живую и радостную память о Вашемъ воспитаніи, первоначальномъ служеніи въ ней и мудрому архипастырскому руководствѣ ею, почтительнѣйше привѣтствуетъ Ваше Высокопреосвященство съ исполнившимся пятидесятилѣтіемъ Вашего служенія православной церкви и отечеству, и испрашиваетъ Вашего архипастырскаго благословенія. Ректоръ семинаріи, архимандритъ *Трифонъ*.

МОСКВА, 17 ноября. Въ сей день, полвѣка минувшу, рукою великаго Филарета снизошла на главу Вашу благодать священства, къ служенію же святительскому призвалъ Васъ апостольскій языкъ, дивный Иннокентій. Во истину Божіе знаменіе—сіе сочетаніе силы духа и разума, любви и ревности по Бозѣ святителей, провидѣвшихъ достойнаго себѣ сотрудника и дѣлателя на нивѣ Господней. Миръ Вамъ и радость о Духѣ Святѣ, Высокопреосвященнѣйшій Владыко, пріймите и мое сердечное поздравленіе въ сей знаменательный день; да даруетъ Вамъ Господь здравіе на многая лѣта, да свѣтитъ свѣтъ Вашъ предъ людьми,

да не умолкаетъ вдохновенное слово истины изъ священныхъ устъ Вашихъ, исправляющее и наставляющее къ дѣланію заповѣдей Господнихъ. *Петръ Боткинъ.*

МОСКВА, 17 ноября. Московская семинарія почтительнѣе привѣтствуетъ Ваше Высокопреосвященство съ исполненнымъ пятидесятилѣтнемъ служенія Церкви и испрашиваетъ святительскихъ благословеній. Ректоръ, Архимандритъ *Паросній.*

ПЕТЕРБУРГЪ, 17 ноября. Памятуя Ваши старинныя и близкія отношенія къ моимъ покойнымъ родителямъ, прошу Ваше Преосвященство принять мои искреннія привѣтствія и пожеланія еще на многіе годы продолжить святительское служеніе Ваше. Графъ Александръ *Мусинъ-Пушкинъ.*

ПЕТЕРБУРГЪ, 17 ноября. Сердечно вспоминая сослуженіе въ Харьковѣ общему дорогому дѣду, приношу Вашему Высокопреосвященству усерднѣйшія поздравленія и благожеланія. Молю Бога о продленіи драгоценной Вашей жизни и испрашиваю благословенія вашего. Баронъ *Иксуль.*

АХТЫРКА, 17 ноября. Братія Ахтырскаго монастыря усерднѣе молятся о Вашемъ здравіи и смиреннѣе привѣтствуетъ Васъ, Владыко святой, съ исполненнымъ пятидесятилѣтнемъ добрыхъ и полезныхъ трудовъ Вашихъ. Архимандритъ *Амніи.*

БОГОДУХОВЪ, 17 ноября. Честь имѣю поздравить съ пятидесятилѣтнимъ служеніемъ Церкви. *Херувима.*

МИРА-МИНСКЪ, 17 ноября. Прошу принять сердечное поздравленіе и пожеланіе силъ и здоровья на многіе годы. Княгиня *Святополкъ Мирская.*

ВОЛЧАНСКЪ, 17 ноября. Матушка и я искренно поздравляемъ Васъ, Владыко, и шлемъ лучшія сердечныя пожеланія. Графъ *Гендриковъ.*

МЕРЧИКЪ, 17 ноября. Отъ всей души поздравляемъ Васъ, Глубочтимый Владыко, съ сегодняшнимъ Вашимъ полулѣтнимъ юбилеемъ и молимъ Бога—да исподлетъ Онъ Вамъ силы духовныя и тѣлесныя еще на долгіе годы на благо вѣрной Вамъ паствы и на радость насъ, горячо любящихъ Васъ людей. Очень сожалѣемъ, что болѣзнь воспрепятствовала имѣть счастье лично принести Вамъ поздравленія нашей семьи. *Духовскій.*

ПЕТЕРБУРГЪ, 17 ноября. Поздравляю съ исполненнымъ пятидесятилѣтнемъ архипастырскаго служенія Вашего. Молю Бога, да пошлетъ Онъ Вамъ силы и здоровье для дальнѣйшей дѣятельности на пользу православной церкви. Сенаторъ *Смирновъ.*

СЕВАСТОПОЛЬ, 17 ноября. Имѣю честь поздравить Ваше Высокопреосвященство со днемъ полувѣкового служенія церкви и пожелать Вамъ здравія и силъ еще на многіе годы. *Ренкуль.*

МОСКВА, 17 ноября. Пріймите искренній поздравительный привѣтъ отъ всей семьи Дмитрія *Самарина.*

ПЕТЕРБУРГЪ, 17 ноября. Отъ глубины души поздравляемъ Васъ съ исполнившимся пятидесятилѣтіемъ служенія Вашего въ санѣ священства. Давно и близко зная возвышенныя свойства души Вашей, молимъ Господа о продленіи на многіе годы служенія Вашего на благо паствы. Христофоръ и Марія *Роопъ.*

ПЕТЕРБУРГЪ, 17 ноября. Благоволите, Ваше Высокопреосвященство, принять наше искреннѣйшее поздравленіе. Да сохранитъ Богъ Ваши силы и здоровье на многіе годы. Сенаторъ *Петровъ.*

ПОЛТАВА, 17 ноября. Пріймите, Ваше Высокопреосвященство, почтительное поздравленіе съ знаменательнымъ днемъ пятидесятилѣтія доблестнаго служенія. Да пошлетъ Господь Вамъ силы и здоровье на многіе годы во славу православной церкви. *Бельгардъ.*

МОСКВА, 17 ноября. По случаю пятидесятилѣтія пастырской дѣятельности Вашего Высокопреосвященства братолюбивое общество посылаетъ своему дорогому почетному члену искреннѣйшія поздравленія и наилучшія пожеланія. Предсѣдательница кн. Надежда *Трубенная.*

МОСКВА, 17 ноября. Сердечно поздравляемъ съ юбилеемъ. Просимъ Бога о сохраненіи Вашего здоровья на многіе годы, на радость глубокоуважающихъ и любящихъ Васъ. Надежда и Константинъ *Радченко.*

НИКОЛАЕВЪ, 17 ноября. Пріймите, Высокопреосвященнѣйшій Владыко, отъ благодарныхъ русскихъ людей, ободренныхъ Вашими пламенными словами вѣры и разума сердечнѣйшій привѣтъ. Смирренно молимся, да продлитъ Всевышній на многіе годы Ваше доблестное и святительское служеніе. Директоръ гимназіи *Балыкъ,* священникъ *Нестеровъ-Зубовъ,* адмпраль *Галенищевъ.* Преподаватели: *Солоникія, Назаревъ* и *Архиновъ.*

ПЕТЕРБУРГЪ, 17 ноября. Сердечно поздравляю. Да продлитъ Господь Ваши дни на многія лѣта служенія родниѣ и русскому народу. *Фесенко.*

МОСКВА, 17 ноября. Глубокочтимому Владыкѣ приношу свои сердечныя поздравленія. Всею душой ему преданный Николай *Воронцовъ-Вельяминовъ.*

ПЕТЕРБУРГЪ, 17 ноября. Душевно радуюсь празднеству многоплоднаго служенія Вашего во славу церкви православной и желаю Вашему Высокопреосвященству здоровья тѣлеснаго и силъ духовной для возможно долгихъ трудовъ на благо паствы Вашей и на утѣшеніе многочисленныхъ слушателей и читателей Вашего Архипастырскаго слова. *Т. Филипповъ.*

ВОЛЧАНСКЪ, 17 ноября. Позвольте поздравить Васъ съ торжественнымъ днемъ съ пожеланіемъ всѣхъ возможныхъ благъ. Гр. Цецилія *Гендрикова.*

МОСКВА, 17 ноября. Отъ себя и отъ всей братіи Успенскаго собора привѣтствую Ваше Высокопреосвященство съ исполнявшимся нынѣ пятидесятилѣтіемъ Вашего достославнаго и плодотворнаго служенія въ священномъ санѣ и усердно молю Господа, да дастъ Вамъ въ крѣпости и силѣ продолжать оное для пользы святой нашей церкви, для выпянаго утвержденія чады ея въ спасительныхъ истинахъ вѣры и благотворныхъ правилахъ христіанской жизни, для примѣра и назиданія самимъ пастырямъ и на утѣшеніе всѣмъ истинно любящимъ и чтущимъ Васъ. Протопресвитеръ Александръ *Ильинскій.*

МОСКВА, 17 ноября. Съ благословенія Московскаго Митрополита, сегодня въ Казанской Церкви совершена литургія съ благодарственнымъ молебномъ о здравіи Вашемъ. Всѣ молившіеся шлютъ Вамъ искреннѣйшія поздравленія и желанія, да пошлетъ Вамъ Господь здравія на многіе годы. Протоіерей Викторъ Покровскій, Дмитрій Некрасовъ, Василій Рудневъ, священникъ Иванъ Ключаревъ, Иванъ Никольскій, родные: Марья Сергѣевна, Павелъ Сергѣевичъ, Марья Михайловна, Анна Сергѣевна, Алексѣй Петровичъ, Любовь Ивановна, Глафира Петровна, Елавдія Ивановна, Татьяна Александровна Войнова, Анна Петровна Некрасова, Елизавета Петровна Соколова, Надежда Матвѣевна Доброва, староста и прихожане.

СУМЫ, 17 ноября. Поздравляемъ Васъ, Владыко, съ великимъ днемъ торжественнаго празднованія Вашего юбилея. Благодаримъ Господа за дарованныя намъ блага Вашей замѣчательной, благотворной дѣятельности, искренно присоединяясь къ единодушной признательности чествователей Вашихъ. Сожалѣемъ очень, что не можемъ лично выразить чувствъ нашихъ. Николай, Марія и Антонина *Лецинскіе.*

СУМЫ, 17 ноября. Въ знаменательный для Васъ день, считаю священнымъ долгомъ поздравить Васъ съ пятидесятилѣтіемъ служенія Вашего. *Сухановъ.*

СУМЫ, 17 ноября. Съ чувствомъ глубокаго уваженія поздравляю Ваше Высокопреосвященство съ пятидесятилѣтнѣмъ священной дѣятельности Вашей на пользу православной паствы. Душевно желаю Вамъ продолжать такуюю еще многіе и многіе годы. Предводитель дворянства Сумскаго уѣзда *Траскинъ*.

КАЗАНЬ, 17 ноября. Переводческая коммиссія, учрежденію которой Вы столько способствовали, Казанская учительская семинарія и крещено-татарская школа сердечно и благодарно привѣтствуютъ Ваше Высокопреосвященство въ настоящій Высокопраздничный день полувѣкового служенія Вашего Церкви, Государю и Отечеству. Директоръ *Богровниковъ*.

ПЕТЕРБУРГЪ, 17 ноября. Почтительнѣйше прошу Выше Высокопреосвященство принять въ ряду другихъ и мое сердечное привѣтствіе. Сенаторъ Вячеславъ *Петровъ*.

МОСКВА, 17 ноября. Да продлится Ваше вдохновительное поученіе многіе годы во славу церкви и родины. Безпредѣльно преданная *Асланбегова*.

СЕРПУХОВЪ, 17 ноября. 40 лѣтъ пользуюсь Вашимъ устнымъ и письменнымъ вдохновеннымъ словомъ и прошу Ваше Высокопреосвященство милостиво принять и мое почтительное поздравленіе. *Орфеевъ*.

ПЕТЕРБУРГЪ, 17 ноября. Сердечно поздравляю съ высокаторжественнымъ днемъ. Надежда *Танке*.

МОСКВА, 17 ноября. Имѣемъ честь сердечно поздравить Ваше Высокопреосвященство съ пятидесятилѣтнѣмъ Вашей плодотворной и высокогуманной дѣятельности и желаемъ продолжать такуюю многія лѣта. Карлъ *Гретеръ* и Францъ *Ценкеръ*.

МОСКВА, 17 ноября. Поздравляю съ высокаторжественнымъ днемъ пятидесятилѣтія служенія Вашего Богу, Царю и Отечеству. Отъ души желаю, чтобы Господь продолжилъ его еще на многіе годы. Сергій *Соколовъ* и многіе.

МОСКВА, 17 ноября. Счастливъ привѣтствовать Васъ, Ваше Высокопреосвященство, въ этотъ знаменительный для Васъ день. Да продлитъ Господь дни живота Вашего на пользу церкви и нравственнаго усовершенствованія духовныхъ чадъ Вашихъ. Иванъ Порфирьевичъ *Оловянинниковъ* съ семействомъ.

БѢЛЫ СѢДЛ., 17 ноября. Помолившись Богу о долголѣтіи Вашемъ, привѣтствуемъ Васъ съ пятидесятилѣтнимъ юбилеемъ. *Михаленки*.

МОСКВА, 17 ноября. Поздравляемъ Васъ съ пятидесятилѣтнимъ

плодотворнымъ служеніемъ Церкви Божіей, храни Васъ Господи на многія лѣта. Сердечно любящіе Алексѣй и Любовь *Ключаревы*.

МОСКВА, 17 ноября. Отъ души поздравляемъ Ваше Преосвященство въ настоящій юбилейный день Вашего служенія Церкви и обществу. Молимъ Господа, чтобы Господь благословилъ еще на многіе годы жизнь Вашу для блага Церкви, общества и нашего. Глубокоуважающіе *Приклонскіе* и *Ключарева*.

ИЧКИ, 17 ноября. Поздравляю Васъ съ великимъ и торжественнымъ въ Вашей жизни днемъ пятидесятилѣтія Вашего служенія Церкви Христіанской. Пошли Вамъ Боже еще долго и въ добромъ здоровьи продолжать также благодарно трудиться. *Ас-моловъ*.

СУМЫ, 17 ноября. Отъ лица всей гимназіи вмѣняю себѣ въ особенно пріятную обязанность поздравить Ваше Высокопреосвященство съ многознаменательнымъ событіемъ пятидесятилѣтняго служенія Вашего для общаго блага. Сегодня мы молились о здравіи Вашемъ и будемъ просить Господа—да продлитъ Онъ драгоценную жизнь Вашу еще на многія лѣта. Директоръ Сумской Александровской гимназіи *Сибилевъ*.

СЛАВЯНСКЪ, 17 ноября. Вознеся горячія благодарственные молитвы о здравіи Вашего Высокопреосвященства, попечитель, учащіе и дѣти, всегдашніе искренніе молитвенники о Васъ Богу, учащіеся второклассной и женской одноклассной школъ, почтительнѣйше приносятъ поздравленія со днемъ исполнившагося пятидесятилѣтія служенія Вашего въ священномъ санѣ. Да сохранитъ Васъ Всевышній и укрѣпитъ на многія лѣта. Попечитель школъ *Шнурковъ*.

МОСКВА, 17 ноября. Отъ всего сердца привѣтствуемъ Васъ съ сегодняшнимъ знаменательнымъ днемъ. Дай Вамъ Богъ силы и здоровья для продолженія Вашей просвѣтительной дѣятельности еще на многіе, многіе годы. Просимъ заочно Вашихъ молитвъ и благословеній. Борисъ и Ольга *Шереметьевы* съ семьей.

МОСКВА, 17 ноября. Просимъ принять наши поздравленія, привѣтствія и лучшія душевныя пожеланія по случаю знаменательнаго юбилея Вашего Высокопреосвященства. Марія, Екатерина, Сергѣй *Бутурлины* и Варвара *Туркестанова*.

ПЕТЕРБУРГЪ, 17 ноября. Приносимъ Вашему Высокопреосвященству прочувствованное поздравленіе. Благодарная ученица, духовная дочь, Екатерина *Ламздорфъ*, рожденная *Комаровская* съ мужемъ и сыновьями.

ПЕТЕРБУРГЪ, 17 ноября. Благоговѣнно преклоняемся передъ полувѣковымъ подвигомъ славнаго служенія Христовой истинѣ доблестнаго Іерарха Юбиляра отъ лица подвизающихся въ словѣ обличенія релігіозныхъ заблужденій вѣка сего. Приносимъ усерднѣйше привѣтствіе и всяческія благожеланія Россійскому церковному архистратигу воннествующихъ мечемъ во славу Божію. *Скворцовъ.*

ПЕТЕРБУРГЪ, 17 ноября. Отъ души привѣтствуемъ Высокопочтеннаго Архипастыря съ полувѣковымъ служеніемъ Церкви. Да пошлетъ Господь силъ и здоровья Вашему Высокопреосвященству на продолженіе просвѣтительной дѣятельности на многіе годы. *Теодоръ и Владиміръ Будде.*

ПЕТЕРБУРГЪ. 17 ноября. Приношу почтительнѣйше поздравленіе. Инженеръ *Хлѣбниковъ.*

МОСКВА, 17 ноября. Душевно поздравляю Ваше Высокопреосвященство съ пятидесятилѣтіемъ Вашего служенія святой церкви. *Елисавета Лямина.*

ПЕТЕРБУРГЪ, 17 ноября. Поздравляя Ваше Высокопреосвященство съ юбилеемъ многотруднаго служенія Вашего, отъ всей души желаемъ Вамъ, Глубокоуважаемый Владыко, добраго здоровья и силъ на пользу русскаго народа и общества. Усердно просимъ, благословите насъ. Почитающіе Васъ *Богдановичи* и *Горчаковъ.*

МОСКВА, 17 ноября. Пріймите Ваше Высокопреосвященство наши сердечныя поздравленія. *Наталья и Анна Шереметевы.*

ИЗЮМЪ, 17 ноября. Отъ имени педагогическаго совѣта Изюмскаго реальнаго училища, настоятеля училищной Церкви и ея церковнаго старосты считаю своимъ долгомъ почтительнѣйше принести Вашему Высокопреосвященству наше искреннее поздравленіе и душевныя благопожеланія въ многознаменательный для Васъ день полувѣковаго служенія Церкви и Государству. Директоръ училища *Кузмицкий.*

МОСКВА, 17 ноября. Примите благосклонно искреннее наше поздравленіе въ знаменательный день пятидесятилѣтняго плодотворнаго служенія Вашего Высокопреосвященства Православію и Отечеству. *Николай и Анна Никитины.*

ЮРЬЕВЪ НОЛ., 17 ноября. Сердечно поздравляемъ съ пятидесятилѣтнимъ служеніемъ престолу Божію и молимся о драгоценномъ Вашемъ здоровіи, посвящая себя святымъ Вашимъ молитвамъ. *Покровскіе.*

МОСКВА, 17 ноября. Да благословитъ Васъ Господь. *Екатерина Ключарева.*

РАДОМЪ, 17 ноября. Благоволите Ваше Преосвященство принять наше почтительное поздравленіе со днемъ полувѣкового юбилея самоотверженнаго служенія Вашего Церкви и Отечеству, да продлитъ Господь Ваши дни на многія лѣта. *Панченко*.

ГЮЛОБ. ж. д., 17 ноября. Поздравляемъ Высокопреосвященнѣйшаго Владыку, со славою прошедшаго 50 лѣтъ многотрудной общепользительной и плодотворной дѣятельности. Да укрѣпитъ Господь Ваше здоровье; объ этомъ искренно молятъ Всевышняго и просятъ Вашего архиепископскаго благословенія глубоко почитающіе Васъ: Алексій и Александра *Жуковскіе*.

ЛОДЗЬ, 17 ноября. Приносимъ поздравленіе наше въ день пятидесятилѣтія служенія Вашего, высокочтимый Архиепископъ, престолу Всевышняго, и молимъ Его сохранить еще на многіе годы Васъ въ добромъ здравіи. Александръ и Марія *Гейцманъ*.

МОСКВА, 17 ноября. Отъ души привѣтствуемъ Васъ, Ваше Высокопреосвященство, и просимъ принять наши искреннія желанія Вамъ здоровья еще на долгіе годы. *Некрасова*.

МОСКВА, 17 ноября. Приносимъ наше душевное поздравленіе съ юбилеемъ и желаемъ продленія Вашей дорогой жизни на долгіе годы. *Марсова*.

ПЕТЕРБУРГЪ, 17 ноября. Привѣтствуемъ Ваше Высокопреосвященство съ полувѣковымъ высокимъ патріотическимъ служеніемъ Церкви, Царю и Отечеству. Желая здоровья и долголѣтія. Николай *Ильмаріоновъ*.

ХАРЬКОВЪ, 17 ноября. Глубокочтимый Владыко! Просимъ принять и отъ насъ поздравленіе съ желаніемъ Вамъ здоровья и еще долгой жизни на пользу нашего духовнаго просвѣщенія. Воспитанницы женской гимназій Е. Н. *Драшковской*.

ХАРЬКОВЪ, 17 ноября. Соблаговолите, Милостивый Владыко, принять привѣтствіе въ великій день жизни Вашей. Отецъ и я считаемъ себя счастливыми, что я воспитывалась подъ Вашимъ покровительствомъ. Молю Бога сохранить Вашу жизнь на много, много лѣтъ. Валентина *Андерсонъ*.

МОСКВА, 17 ноября. Сердечно привѣтствуемъ Ваше Высокопреосвященство съ знаменательнымъ для Васъ днемъ пятидесятилѣтія въ священномъ санѣ, съ искреннимъ желаніемъ Вамъ здравія. Товарищество *Немирова, Колоджина и Дружининъ*.

МОСКВА, 17 ноября. Сердечно поздравляемъ Васъ со днемъ пятидесятилѣтняго Вашего благотворнаго служенія на пользу Церкви. Молимъ Бога продлить Вашу драгоценную жизнь, *Никольскіе*.

МОСКВА, 17 ноября. Почтительнѣйше поздравляю Ваше Высокопреосвященство, Милостивѣйшій Архипастырь, съ совершившимся пятидесятилѣтіемъ церковно-общественнаго служенія Вашего въ священномъ санѣ. Да здравствуете, долгоденствуете, да укрѣпляетесь духомъ и тѣломъ ко благу святя церкви, къ назиданію и утѣшенію паствы всего православнаго отечества нашего. Вашего Высокопреосвященства, Милостивѣйшаго Архипастыря, покорнѣйшій слуга Петропавловской церкви по Басманной въ Москвѣ, протоіерей Павелъ *Казанскій*.

МОСКВА, 17 ноября. Поздравляю Васъ съ пятидесятилѣтіемъ; сохрани Васъ Богъ еще на многіе годы. Москва, почитатель протоіерей *Сазаровъ*.

МОСКВА, 17 ноября. Пріймите, Глубокочтимый Владыко, сердечное и искреннее поздравленіе съ знаменательнымъ днемъ пятидесятилѣтія Вашего священства отъ признательнаго и благодарнаго слушателя и читателя Вашихъ неоцннимыхъ проповѣдей. Священникъ Московской Евлловской на Мясницкой церкви, Димитрій *Ромашковъ*.

МОСКВА, 17 ноября. Честь имѣю принести Вашему Высокопреосвященству сердечное поздравленіе по случаю исполнившагося пятидесятилѣтія достославнаго служенія Вашего православноі церкви при искренно молитвенномъ желаніи—да сохраняетъ Господь жизнь Вашего Преосвященства на многіе, многіе годы. Московскаго кафедральнаго собора протоіерей *Соколовъ*.

СЛАВЯНСКЪ, 17 ноября. Честь имѣю почтительнѣйше принести поздравленіе съ торжественнымъ днемъ исполнившагося пятидесятилѣтія служенія Вашего Высокопреосвященства въ священномъ санѣ. Молю Всевышняго, да укрѣпитъ Васъ на многія лѣта. Города Славянска Троицкой церкви староста *Асокинъ*.

ПЕТЕРБУРГЪ, 17 ноября. Приношу сердечное поздравленіе. Молю о продленіи жизни дорогой. Протоіерей *Смирновъ*.

МОСКВА, 17 ноября. Пріймите, Святый Владыко, почтительное поздравленіе съ юбилеемъ славнаго служенія Вашего святой церкви, наукъ и обществу. Храни Васъ Господь многія лѣта. Протоіерей *Виноградовъ*.

ЗАП. КАМЕНСКАГО, 17 ноября. Ваше Высокопреосвященство, Высокопреосвященнѣйшій Владыко! Нынѣ исполнилось пятидесятилѣтіе священства Вашего Высокопреосвященства. Я, какъ рукоположенный Вашимъ Высокопреосвященствомъ благодарный Харьковецъ, осмѣлился привѣтствовать Васъ съ пятидесятилѣт-

нимъ юбилеемъ съ пожеланіемъ еще много лѣтъ здравствовать на радость и преуспѣяніе Харьковской епархіи. Вашего Высокопреосвященства нижайшій послушникъ, діаконъ Николай *Сольскій*.

МОСКВА, 17 ноября. Почтительнѣйше привѣтствую въ лицѣ Вашего Высокопреосвященства живое сочетаніе вѣры и разума, полнѣе свѣтищае православной Россіи. Многая лѣта. Профессоръ *Введенскій*.

ПЕТЕРБУРГЪ, 17 ноября. Съ чувствомъ глубочайшаго уваженія имѣю честь поздравить Васъ со днемъ Вашего юбилея. Павелъ *Харитоненко*.

СЕРГІЕВЪ ПОСАДЪ, 17 ноября. Молитвенно вспоминая чтимаго юбиляра, семья дома призрѣнія чувствуетъ своего перваго незабвеннаго Попечителя, испрашивая ему многія лѣта. *Кроткова*.

СУМЫ, 17 ноября. Служащіе Сумскаго духовнаго училища, собравшись послѣ благодарственнаго Господу Богу молебствія о здравіи и долгоденствіи Вашего Высокопреосвященства, имѣють честь почтительнѣйше поздравить Высокочтимаго юбиляра съ пятидесятилѣтіемъ знаменательнаго и плодотворнаго служенія на пользу Церкви и духовнаго просвѣщенія. Служащее Сумскаго духовнаго училища.

РОМНЫ, 17 ноября. Ваше Высокопреосвященство! Позвольте Васъ поздравить съ юбилейнымъ торжествомъ Вашего пятидесятилѣтняго служенія. Желаю здравія и благополучія на много лѣтъ. Церковный староста Благовѣщенской церкви *Безчетвертновъ*.

БОРОМЛЯ, 17 ноября. Ваше Высокопреосвященство, Высокопреосвященнѣйшій Владыка! Первый Вашъ ставленникъ изъ молодыхъ кандидатовъ священства епархіи съ дѣтми старѣйшей въ округѣ церковной школы, помолясь Господу о поддержаніи Вашего драгоценнаго здоровья, осмѣливается принести своему благодѣтелю, покровителю и мудрому руководителю глубокопочтительнѣйшее сыновнее, искреннее и сердечное поздравленіе съ исполненнымъ пятидесятилѣтіемъ многоплоднаго служенія Вашего святой церкви; да сохранитъ Господь на многія лѣта драгоценное здоровье обожаемаго Архипастыря. Простите, Владыко святой, за дерзновеніе нижайшаго послушника священника Григорія *Шебагинскаго* и дѣтей Жигаиловской церковной школы.

ВАЛКИ, 17 ноября. Духовенство перваго Валковскаго округа съ сердечною радостью поздравляетъ съ торжественнымъ днемъ исполнившагося пятидесятилѣтняго служенія Вашего Высокопре-

освященства въ священномъ санѣ и возноситъ у престола Божія горячія молитвы о дарованіи Вашему Высокопреосвященству здоровья и силъ на многія лѣта. Благочинный протоіерей Іоаннъ *Федоровскій*.

СТАРОБѢЛЬСКЪ, 17 ноября. Духовенство перваго Старобѣльскаго округа сегодня колѣнопреклоненно у престола Господня возносятъ теплыя молитвы о совершившемся пятидесятилѣтніи Вашего служенія въ священномъ санѣ. Духовенство Харьковской паствы много лѣтъ будетъ памятовать о содѣланномъ Вами благоустройствѣ училищныхъ зданій и о сиротствующемъ приютѣ. Да подкрѣпитъ Господь Ваши силы на многія лѣта. Благочинный *Шоотовъ*.

БѢЛОВДСКЪ, 17 ноября. Духовенство четвертаго Старобѣльскаго округа съ почитательною любовію и сыновнею преданностію привѣтствуетъ Васъ съ днемъ полувѣковой Вашей многоплодной дѣятельности въ санѣ священства, и преисполненное радостныхъ и благодарныхъ чувствъ возноситъ Подателю всѣхъ благъ горячія молитвы о возжелѣнномъ здравіи и благополучномъ долгоденствіи Вашего Высокопреосвященства. Благочинный протоіерей Григорій *Максимовъ*.

ЗМІЕВЪ, 17 ноября. Духовенство городовъ Зміева и Чугуева и окрестныхъ сель вмѣстѣ съ учениками церковныхъ школъ и со всѣми Вашими пасомыми молятся сегодня о здравіи Вашего Высокопреосвященства и приносятъ Вамъ сыновнія поздравленія съ днемъ пятидесятилѣтія Вашего служенія въ священномъ санѣ. Благочинный перваго Зміевского округа священникъ Афанасій *Горайнъ*. Города Зміева соборной Троицкой церкви священникъ Петръ *Мухинъ*. Діаконъ Андрей *Труфановъ*. Псаломщикъ Георгій *Щекинъ*. Псаломщикъ Михайлъ *Капустинъ*.

СУМЫ, 17 ноября. Сего семнадцатаго ноября духовенство города Сумъ, послѣ богослуженія въ своихъ храмахъ соборнѣ совершивъ благодарственное Господу Богу молебствіе о возжелѣнномъ здравіи Вашего Высокопреосвященства, имѣетъ счастье принести Вамъ, Милостивѣйшій Архипастырѣ, сыновнее поздравленіе съ пятидесятилѣтніемъ Вашего высокодостойнаго священнослуженія.

ЛЕБЕДИНЪ, 17 ноября. Считаемъ долгомъ почительнѣйше поздравить Ваше Высокопреосвященство съ пятидесятилѣтніемъ служенія Вашего въ священническомъ санѣ. Святѣмъ молебствіемъ молимъ Господа о ниспосланіи Вашему Высокопреосвященству здравія и благоденствія на многія лѣта. Просимъ архипастырскаго благословенія. Церковные старосты церквей города Лебедина.

ТЕРНЫ, 17 ноября. Отъ лица всего духовенства округа моего смиреннѣйше привѣтствую Ваше Высокопреосвященство съ совершившимся пятидесятилѣтнѣмъ многоплоднаго служенія Вашего въ священномъ санѣ. Положивый въ своей власти времена и лѣта Царь вѣковъ да продлитъ драгоценную жизнь вашу еще на многіе и многіе годы. Благочинный Протоіерей *Краснопольскій*.

СТАРОБѢЛЬСКЪ, 17 ноября. Совѣтъ Старобѣльскаго Покровскаго братства отъ лица всѣхъ братчиковъ, принося поздравленіе Вашему Высокопреосвященству въ настоящій многознаменательный день Вашего полувѣковаго юбилея, молитъ Господа да продлитъ Онъ Вашу многополезную жизнь еще на многіе, многіе годы, на пользу и счастье родной епархіи. Предсѣдатель Совѣта священникъ Гавріиль *Поповъ*.

СТАРОБѢЛЬСКЪ, 17 ноября. Высокопреосвященнѣйшій Владыко, Милостивѣйшій Отецъ и Архипастырь! Еъ многознаменательнымъ и торжественнымъ заявленіемъ почтительнаго привѣтствія, получаемаго нынѣ Вашимъ Высокопреосвященствомъ отъ представителей церкви, науки и общества, благоволите, Милостивѣйшій Владыко, принять и отъ причта Старобѣльскаго Покровскаго собора хотя слабое, но искреннее сыновнее поздравленіе съ совершившимся пятидесятилѣтнѣмъ достославнаго служенія Вашего Церкви и Отечеству. Молимъ Всевышняго Бога, да хранитъ онъ Васъ въ совершенномъ здравіи и благоденствіи еще многіе и многіе годы. Настоятель собора священникъ Александръ *Касьяновъ*.

ЧУГУЕВЪ, 17 ноября. Поздравляю, Высокопреосвященнѣйшій Владыко, со днемъ пятидесятилѣтія Вашего священства. Нижайшій послушникъ, предсѣдатель Зміевскаго отдѣленія совѣта города Чугуева, Протоіерей Іоаннъ *Жадоновскій*.

КУИЯНСКЪ, 17 ноября. Высокопреосвященнѣйшій Владыко, Милостивѣйшій Архипастырь и Отецъ! Совершивъ нынѣ въ сей благознаменательный день пятидесятилѣтняго юбилея Вашего Высокопреосвященства Божественную литургію въ приходскихъ храмахъ перваго Куянскаго округа и вознесши къ Царю вѣковъ свои усердныя молитвы за вождѣнное здоровье Ваше, духовенство округа привѣтствуетъ Вамъ Высокопреосвященство искренними благожеланіями, да сохранить Милосердный Господь драгоценную жизнь Вашу и еще на долгіе дни и лѣта на благо и утѣшеніе Харьковской паствы и благословитъ Васъ обѣтованіями святаго праотца Авраама бытъ *пятнадцатая пятнадцатый*. Вашего Высокопреосвященства нижайшій послушникъ, благочинный *Линицкій*.

БѢЛОВДСКЪ, 17 ноября. Помолясь Господу о здравіи Вашемъ, осмѣливаюсь поздравить Васъ, Владыко, съ пятидесятилѣтнимъ юбилеемъ благополучнаго служенія Вашего. Да укрѣпитъ и продлитъ Господь Вашу плодотворную дѣятельность на многія лѣта. Третьяго Старобѣльскаго округа священникъ Іоаннъ *Кузнецовъ*.

КУПЦАНСКЪ, 17 ноября. Вознесши Господу благодарственныя молитвы объ исполнившемся полувѣковомъ священномъ служеніи Вашемъ, почтительнѣйше приношу Вашему Высокопреосвященству усерднѣйшее поздравленіе съ великимъ днемъ жизни Вашей. Молю Господа, да даруетъ Вамъ здоровье и силы для продленія славнаго служенія вашего на благо Церкви и Отечества и на утѣшеніе всѣхъ искреннихъ почитателей Вашего Высокопреосвященства. Протоіерей *Левандовскій*.

ХАРЬКОВЪ, 17 ноября. Примите, Ваше Высокопреосвященство, искреннее поздравленіе съ великимъ днемъ Вашего пятидесятилѣтняго многополезнаго служенія на нивѣ Христовой. Да продлитъ Господь Вашу жизнь на долгіе годы къ продолженію добра, которое Вы дѣлаете для всѣхъ; въ особенности сироты, въ судьбѣ которыхъ Вы принимали всегда живое участіе, возносятъ горячія молитвы за Васъ въ нынѣшній день. Села Безлюдовки священникъ Іоаннъ *Подмуцкій* и жена его Анна *Подмуцкая, Дашкарева*.

ВОЛЧАНСКЪ, 17 ноября. Духовенство и весь приходъ Великаго Бурлука благоговѣнно благодарятъ Господа за дарованное намъ счастье нынѣ поздравить Васъ, Глубокоуважаемый Владыко, съ тѣмъ великимъ днемъ, когда сердце Ваше стало полувѣковой обителью благодати священства. Горячо молимся о здравіи и многолѣтніи нашего возлюбленнаго Архипастыря. Василій *Задонскій*.

ЛЕБЕДИНЪ, 17 ноября. Преосвященный Архипастырь! Сегодня, когда исполнилось пятьдесятъ лѣтъ достославнаго служенія Вашего Высокопреосвященства святой Церкви, учащіе и воспитанницы Лебединской женской прогимназіи, исполненные чувства глубокаго благоговѣнія предъ многолѣтнимъ святительскимъ служеніемъ Вашимъ, возсылаютъ горячія молитвы Господу о дарованіи Вашему Высокопреосвященству здавія и благоденствія на многія и многія лѣта. Законоучитель прогимназіи священникъ Василій *Лихницкій*. Начальница прогимназіи *Иванова*. Предсѣдатель педагогическаго совѣта *Юскевичъ*.

СУМЫ, 17 ноября. Смиренно прошу принять въ купѣ и мое поздравленіе Вашего труда православной церкви. Желательно слово Ваше долго слышать изъ устъ Вашихъ. *Григорьевъ*.

ЧУГУЕВЪ, 17 ноября. Въ знаменательный день пятидесятилѣтія служенія Вашего Высокопреосвященства въ священномъ санѣ, учащіе и учащіяся церковныхъ школъ Зміевского уѣзда приносятъ Вамъ свои сердечныя поздравленія и благопожеланія, вознося теплыя молитвы ко Всевышнему о продленіи Вашего драгоценнаго здоровья на многія лѣта. Уѣздный наблюдатель священникъ Федоръ *Юшковъ*.

ЛВБЕДИНЪ, 17 ноября. Духовенство перваго округа Лебедянскаго уѣзда вмѣняетъ себѣ въ священный долгъ глубокопочтительнѣйше привѣтствовать Ваше Высокопреосвященство съ исполненнымъ пятидесятилѣтіемъ доблестнаго въ священномъ санѣ служенія Вашего Высокопреосвященства Церкви, Престолу и Отечеству. Усердно молимъ Господа да ниспошлетъ Онъ благостнѣйшему архіепископу нашему благодать Свою, укрѣпляющую душевныя и тѣлесныя силы къ дальнѣйшему столь же многоплодному служенію и да даруетъ ему вождѣлніе, здравіе и благоденствіе.

ВОЛОХОВАЯРСКЪ, 17 ноября. Сегодня помолившись Господу Богу о здравіи и долгоденствіи Вашего Высокопреосвященства, я и духовенство третьяго округа Зміевского уѣзда сьновне поздравляемъ Васъ съ пятидесятилѣтнимъ юбилеемъ Вашего священства. Благочинный *Чудновскій*.

МЕРЧИКЪ, 17 ноября. Смирнѣйше приношу, Глубокочтѣмый Архипастырѣ, отъ себя и вѣреннаго мнѣ округа сердѣчнѣйшее поздравленіе съ полувѣковымъ юбилеемъ Вашего служенія въ священномъ санѣ. Молимъ Всевышняго, да продлитъ Вашу жизнь на многія лѣта на пользу Церкви и Отечества. Благочинный втораго округа Харьковскаго уѣзда, священникъ Николай *Житловъ*.

СТАРОБѢЛЬСКЪ, 17 ноября. Среди тысячныхъ поздравленій, адресовъ и телеграммъ, изъ которыхъ въ настоящіе часы и минуты сплетается роскошнѣйшій благоухающій вѣнокъ на мастиную главу Вашего Высокопреосвященства, какъ мудрѣйшаго администратора, любвеобильнѣйшаго отца своей паствы, вдохновеннаго отечественнаго витія, всегда благовременно отвѣчающаго на всякій серьезный запросъ современной жизни, безпристрѣннаго ревнителя народнаго просвѣщенія въ духѣ вѣры и церкви, о чемъ краснорѣчивѣе всего свидѣлствуютъ многочисленныя храмы, грандіозныя зданія духовно-учебныхъ заведеній и обильно разбѣяныя по всей епархіи церковныя школы, созданныя умѣлою и неустанною рукою Вашего Высокопреосвященства, благоволите, Святыи Владыко, принять и отъ Старобѣльскаго отдѣ-

ленія училищнаго совѣта въ полномъ его составѣ наше сыновнее сердечное поздравленіе съ настоящимъ многознаменательнымъ днемъ въ Вашей жизни, закончившимъ обильное великими дѣлами полувѣковое служеніе Ваше Церкви, Отечеству и дорогой и родной Вамъ и намъ Харьковской епархіи. Предсѣдатель Старобѣльскаго отдѣленія, священникъ Гавріиль *Поповъ*.

ВОЛЧАНСЕЪ, 17 ноября. Высокопреосвященнѣйшій Владыко! Причтъ слободы Петропавловки Волчанскаго уѣзда, помолившись сегодня въ своемъ приходскомъ храмѣ о здравіи Вашего Высокопреосвященства, почтительнѣйше просить принять отъ него поздравленіе съ совершившимся пятидесятилѣтіемъ служенія Вашего въ священномъ санѣ и пожеланіе благоденствовать Вамъ много лѣтъ. Священникъ *Грызодубовъ*, діаконъ *Грезивирскій*, псаломщикъ *Шемгионовъ*.

ГРАМАТОРСКАЯ, 17 ноября. Высокопреосвященный Владыко! Сей часъ совмѣстно прихожане, учащіе и учащіяся совершили Господу Богу молебствіе о здравіи и долгоденствіи Вашемъ. Просимъ принять отъ причта архидіакона—Стефановской церкви около села Бѣланскаго Изюмскаго уѣзда скромныя поздравленія.

КИСЛОВКА, 17 ноября. Поздравляемъ Васъ со днемъ пятидесятилѣтняго юбилея Вашего архипастырства. Всѣ мы, прихожане Троицкой церкви, молились и просили Бога продлить Вашу жизнь и здоровье на многія лѣта, священникъ *Лонгиновъ*, *Жарожа* и *Кочинъ*.

КОССОВО, 17 ноября. Причтъ, братство, попечительство и прихожане Коссовской церкви повергають къ стопамъ Вашимъ поздравленіе съ пятидесятилѣтнимъ юбилеемъ Вашего служенія. Смиранный послушникъ и молитвенникъ священникъ *Ступницкій*.

ЛЕБЕДИНЪ, 17 ноября. Причтъ, церковный староста, церковно-приходское попечительство и прихожане—осмѣливаемся поздравить Васъ Ваше Преосвященство съ пятидесятилѣтнимъ юбилеемъ. Будемъ молить Бога, да продлитъ Онъ Вашу жизнь на многая лѣта. Лебедискаго уѣзда слободы Червленнаго священникъ Петръ *Нихумищевъ*.

ПЕЧЕНЪГИ, 17 ноября. Высокопреосвященнѣйшій Владыко! Смиренинѣйше приносимъ Вамъ наши сыновнія поздравленія по случаю исполнившагося пятидесятилѣтія служенія Вашего. Молимъ Господа о дорованіи Вашему Высокопреосвященству здравія и долголѣтія. Причтъ Рождество-Богородичной церкви слободы Мартовой Волчанскаго уѣзда.

БОРОМЛЯ, 17 ноября. Высокопреосвященнѣйшій Владико! Смирнѣйше осмѣливаемся поздравить Васъ, Милостивѣйшій Архипастырѣ, со днемъ пятидесятилѣтняго служенія. Молимъ Всевышняго о Вашемъ святительскомъ служеніи на многая лѣта. Боромлянскоѣ Христорождественскоѣ церкви дѣаконъ *Бялоусовъ*, псаломщикъ *Должанскій*.

ЧУГУЕВЪ, 17 ноября. Поздравляемъ, просимъ Бога послать здоровье и продлить Ваши годы на благо насомыхъ. Ваши питомцы и ученики Маляновскоѣ приходскоѣ школы.

КОДОМАКЪ, 17 ноября. Константиновскіе причтъ и приходъ съ полувѣковымъ священно-епископскимъ служеніемъ поздравляютъ за протекшее и о наступающемъ молятся.

АХТИРКА, 17 ноября. Поздравляю Ваше Высокопреосвященство съ пятидесятилѣтіемъ Вашей службы на пользу святой православноѣ Церкви. Да продлитъ Господь Богъ Вашу жизнь еще на много лѣтъ. Староста Ахтирскоѣ соборноѣ Церкви *Ф. Куримовъ*.

СУМЫ, 17 ноября. Считаю священнымъ долгомъ принести Вамъ, Милостивѣйшій Архипастырѣ, искреннѣйшее поздравленіе съ пятидесятилѣтіемъ Вашего высокодостойнаго священнослуженія. Бывшая воспитанница, сирота Епархіальнаго женскаго училища *Яновска*.

СЛАВЯНСКАЯ ж. д., 17 ноября. Ваше Высокопреосвященство! Крестьяне поселка при станціи Славянскъ, отслуживши благодарственный молебенъ о здравіи Вашемъ послучаю пятидесятилѣтняго юбилея Вашего и въ благодарность за созданный храмъ поселка станціи Славянскъ, желаютъ Вамъ добраго здравія на многія лѣта. Крестьянинъ *Даниль Валковскій*.

КАБАНЬЯ, 17 ноября. Кабанская церковно-приходская школа молитъ Господа, да продлитъ Онъ лѣта живота попочительнѣйшаго Архипастыря.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1898.

№ 1.

ЯНВАРЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:	Стр.
Инноцентій, митрополитъ Московскій и Коломенскій Профессора <i>Ив. Корсунскаго</i>	1—26
Общій характеръ и направленія протестантскаго ученія объ антихристѣ. Профессора <i>Александра Бъльсера</i>	27—40
Библиографическая замѣтка о книгѣ о. Григорія Дьяченко подъ названіемъ „Натихизическія поученія“. <i>Б. И—на</i>	41—60
II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:	
Упанишады Ведъ Профессора богословія, <i>Прот. Т. Бушкевича</i>	1—35
Философская основа эволюціи * * *	36—48
III. ЛИСТОКЪ ДЛЯ ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:	
Содержаніе. Высочайшія награды.—Высочайшая отиѣтка.—Отчетъ о состояніи Харьковскаго Епархіальнаго Женскаго Училища по учебной и нравственно-воспитательной частямъ за 1896/97 учебный годъ.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.	



ХАРЬКОВЪ.

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

1898.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. **Отдѣлъ церковный.** Въ который входитъ все, относящееся до богословія въ обширномъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правила христіанской нравственности, изъясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, общеріе замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни,—однимъ словомъ все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. **Отдѣлъ философскій.** Въ него входитъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, болѣе и менѣе пространные переводы и извѣщенія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣтлая мысль изъчестныхъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и испаній лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, между прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листовъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются постановленія и распоряженія правительственной власти церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его приходамъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ **ДВА РАЗА** въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ №.

Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТУ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

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

Въ редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полныя экзemplяры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890 годъ, по 9 р. за 1891 г. и по 10 р. за 1892 годъ.

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

Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

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

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1898.

№ 2.

ЯНВАРЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

	Стр.
Рѣчь, произнесенная по случаю тридцатилѣтней годовщины со времени преобразования Харьковскаго Женскаго Епархіальнаго училища по новому уставу. Января 25. 1898 г. О значеніи искусства въ дѣлѣ воспитанія и образованія. Преосвященнаго <i>Амеросія</i>	61—86
Всеобщность и изначальность религіи въ человѣческомъ родѣ. Профессора богословія, <i>Прот. Т. Буткевича</i>	87—112
Перемѣны въ положеніи католической церкви въ Россіи въ царствованіе императора Николая I-го. <i>К. Богословскаго</i>	113—136

II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:

Нѣсколько замѣчаній объ отношеніи исторіи философіи къ богословской наукѣ. <i>П. К-ва</i>	49—66
Философская основа эволюціи (продолженіе). * * *	67—78

III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

Содержаніе. Высочайшія повелѣнія.—Высочайшія награда.—Опредѣленіе Святѣйшаго Синода.—Отчетъ о состояніи Харьковскаго Епархіальнаго Женскаго Училища по учебной и нравственно-воспитательной частямъ за 1896/97 учебный годъ (продолженіе).—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.

ХАРЬКОВЪ.

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

1898.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. **Отдѣлъ церковный.** Въ который входитъ все, относящееся до богословія въ обширномъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, изъясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженій, исторія Церкви, обзорныя замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни,—однимъ словомъ все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. **Отдѣлъ философскій.** Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свидѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, болѣе и менѣе пространные переводы и изъясненія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется пужнымъ и изъясненія и переводы философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ практической философіи и въ время современности составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей современнаго міра.

Журналъ «Вѣра и Разумъ», издаваемый въ Харьковской епархіи, между прочимъ, имеетъ целью ознакомить насъ съ состояніемъ духовности «Епархіальныхъ Вѣдомостей», то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особымъ издѣліемъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ «Листовъ для Харьковской епархіи», который не только составляетъ и распоряженія правительственной власти въ епархіи, но и содержитъ, централизованно и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о различныхъ мѣстахъ епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни епархіи, извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельской общинѣ.

Журналъ выходитъ **ДВА РАЗА** въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ мѣсяцѣ. Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗРОЧКА ВЪ УПЛАТУ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

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

Въ редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890 годъ, по 9 р. за 1891 г. и по 10 р. за 1892 годъ.

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

Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

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

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1898.

№ 3.

ФЕВРАЛЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

	Стр.
I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:	
Слово въ день преподобнаго Антонія Великаго. О свободѣ и христіанскомъ самоотреченіи. Профессора богословія <i>Прот. Т. Буткевича</i>	137—146
Иннокентій, митрополитъ Московскій и Коломенскій (продолженіе), Профессора <i>Ив. Корсунскаго</i>	147—172
Библиографическая замѣтка о книгѣ г. Преображенскаго: „Отечественная церковь по статистическимъ даннымъ съ 1840—41 по 1890—91 гг.“ <i>К. П—на</i>	173—202
II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:	
Протоіерей Ѳеодоръ Александровичъ Голубинскій, канцъ православно-христіанскій философъ. <i>С. Глаголева</i>	79—107
Философская основа эволюціи (продолженіе). * * *	108—122
III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:	
Содержаніе. Отчетъ о состояніи Харьковскаго Епархіальнаго Женскаго Училища по учебной и нравственно-воспитательной частямъ за 1896/97 учебный годъ (окончаніе).—Отчетъ о состоящей при Харьковскомъ Епархіальномъ Женскомъ Училищѣ образованной одноклассной церковно-приходской школѣ за 1896/97 учебный годъ.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.	



ХАРЬКОВЪ.

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

1898.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. **Отдѣлъ церковный.** Въ который входитъ все, относящееся до богословія въ обширномъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, изъясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обзорные замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни,—однимъ словомъ все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. **Отдѣлъ философскій.** Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, болѣе и менѣе пространные переводы и изъясненія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣдѣнія мысли измѣстившихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время измѣстившаго составило предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, между прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листокъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются постановленія и распоряженія правительственной власти церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ **ДВА РАЗА** въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ №. Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗРОЧКА ВЪ УПЛАТУ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

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

Въ редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полные экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890 годъ, по 9 р. за 1891 г. и по 10 р. за 1892 годъ.

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

Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „**Живое Слово**“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ перес.
2. „**Древніе и современные софисты**“. Сочиненіе Т. Ф. Брантано. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. **Справедливы ли обвиненія, взводимыя графомъ Львовъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“** Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. «Харьковскія Епархіальныя Вѣдомости» за 1883 г. Цѣна за экземпляръ съ пересылкою 3 р.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1898.

№ 4.

ФЕВРАЛЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:	Стр.
Оцѣнка Папства въ сочиненіяхъ Лютера. Профессора <i>А. Бьллева</i>	208—221
Всеобщность и изначальность религій въ челоѣческомъ родѣ (окончаніе). Профессора богословія, <i>Прот. Т. Бунтисевича</i>	222—262
Перемѣны въ положеніи католической церкви въ Россіи въ царствованіе императора Николая I-го (продолженіе). <i>К. Богословскаго</i>	263—278
II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:	
Есть ли какая либо связь между религіозной вѣрой и наукою? Профессора Кіевской Духовной Академіи <i>П. Липицкаго</i>	123—138
Философская основа эволюціи (продолженіе). * * *	139—154
III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:	
Содержаніе. Высочайшая награда.—Опредѣленія Святѣйшаго Синода.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.	



ХАРЬКОВЪ.

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

1898.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. **Отдѣлъ церковный.** Въ который входитъ все, относящееся до богословія въ обширномъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, изъясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обзоръи замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни,—однимъ словомъ все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. **Отдѣлъ философскій.** Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, болѣе и менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣтлыя мысли извѣстныхъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшахъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, между прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листокъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются постановленія и распоряженія правительственной власти церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ ДВА РАЗА въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ №.

Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗРОЧКА въ уплату денегъ не допускается.

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

Въ редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890 годъ, по 9 р. за 1891 г. и по 10 р. за 1892 годъ.

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

Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

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

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1898.

№ 5.

МАРТЪ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:	Стр.
Слово въ Недѣлю Православія 22 февраля 1898 года. Ректора Семинаріи Протоіерей <i>Іоанна Знаменскаго</i>	279—285
Ученіе о богодуховности св. Писанія мужей апостольскихъ <i>Д. Леонардова</i>	286—302
Инокентій, митрополитъ Московскій и Коломенскій (продолженіе). Профессора <i>Ив. Горсунскаго</i>	303—338
II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:	
Есть ли какая либо связь между религіозной вѣрой и наукою (продолженіе). Профессора Кіевской Духовной Академіи <i>П. Липицкаго</i>	155—178
Философская основа эволюціи (продолженіе). * * *	179—200
Сиротскій пріютъ, учреждаемый духовенствомъ Харьковской епархіи <i>А.</i>	1—4
III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:	
Содержаніе. Высочайшія награды.—Высочайшая отъѣтка.—Опредѣленіе Святѣйшаго Синода.—Отъ Высочайше утвержденнаго Комитета по постройкѣ соборнаго храма въ г. Варшавѣ.—Епархіальная извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.	



ХАРЬКОВЪ.

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

1898.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. **Отдѣлъ церковный.** Въ который входятъ все, относящееся до богословія въ обширномъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, изясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженій, исторія Церкви, обзорніе замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни,—однимъ словомъ все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. **Отдѣлъ философскій.** Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, болѣе и менѣе пространные переводы и изясненія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣдѣнія мысли изъческихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій думнѣе людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, между прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листокъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются постановленія и распоряженія правительственной власти церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ **ДВА РАЗА** въ мѣсяць, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ №.

Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗРОЧКА ВЪ УПЛАТУ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

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

Въ редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890 годъ, по 9 р. за 1891 г. и по 10 р. за 1892 годъ.

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

Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Живое Слово“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ перес.
2. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Бриггана. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.

3. **Справедливы ли обвиненія, вводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“** Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.

4. «Харьковскія Епархіальныя Вѣдомости» за 1883 г. Цѣна за экземпляръ съ пересылкою 3 р.

ВѢРА И РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1898.

№ 6.

МАРТЪ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

Стр.

Слово произнесенное въ день Благовѣщенія Пресвятыя Богородицы. Объ
ожесточенія сердець. *Амеросія* 339—348

Мысли св. Григорія Богослова о христіанской жизни уединенно-созерцательной
и общественно-дѣятельной. *II. Борисовскаго*. 349—374

Ученіе Лютера о томъ, что папа—антихристъ. Профессора *А. Бьялева*. 375—398

II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:

Есть ли какая либо связь между религіозной вѣрой и наукою (окончаніе).
Профессора Кіевской Духовной Академіи *II. Липицаго* 201—223

Философская основа эволюціи (продолженіе). * * * 224—240

Правила для Сиротскаго Приюта Харьковскаго Епархіальнаго вѣдомства 1—8

III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

Содержаніе. Определеніе Святѣйшаго Синода.—Епархіальныя пастыренія.—Извѣстія
и замѣтки.—Объявленія.



ХАРЬКОВЪ.

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

1898.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. **Отдѣлъ церковный.** Въ который входитъ все, относящееся до богословія въ обширномъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, изъясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженій, исторія Церкви, обзорныя замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни,—однимъ словомъ все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. **Отдѣлъ философскій.** Въ него входитъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологій, метафизикъ, исторій философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, болѣе и менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣдѣнія мысли изъ чужескихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время извѣстнаго составило предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, между прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листовъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются постановленія и распоряженія правительственной власти церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ ДВА РАЗА въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ №.

Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗРОЧКА ВЪ УПЛАТУ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

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

Въ редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890 годъ, по 9 р. за 1891 г. и по 10 р. за 1892 годъ.

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

Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Живое Слово“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ перес.
2. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Брентано. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. Справедливы ли обвиненія, взводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“ Сочиненіе А. Рождественна. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. «Харьковскія Епархіальныя Вѣдомости» за 1883 г. Цѣна за экземпляръ съ пересылкою 3 р.

ВѢРА И РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЬ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКИЙ.

1898.

№ 7.

АПРѢЛЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

	Стр.
I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:	
Ученіе свв. Отцовъ Церкви о познаваемости Бога въ опроверженіе арианскихъ заблужденій. <i>С. Лосева</i> .	399—416
Иннокентій, митрополитъ Московскій и Коломенскій (продолженіе). Профессора <i>И. Корсунскаго</i> .	417—439
Перемѣны въ положеніи католической церкви въ Россіи въ царствованіе императора Николая I (окончаніе). <i>К. Богословскаго</i> .	440—452
II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКИЙ:	
Законы мышленія съ психологической точки зрѣнія. <i>С. Булюкина</i> .	241—264
Философская основа эволюціи (окончаніе). * * *	265—284
Отношеніе Г. Директора ИМПЕРАТОРСКОЙ Публичной Библіотеки на имя Высокопреосвященнаго Амвросія, отъ 13 марта 1898 года за № 419.	1—2
Отъ ИМПЕРАТОРСКАГО Московскаго Археологическаго Общества.	1—4
III. ЛИСТОКЪ ДЛЯ ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:	
Содержаніе. Высочайшая награда.—Опредѣленія Святѣйшаго Синода.—Отъ Харьковскаго Епархіальнаго Совѣта по миссіонерскимъ дѣламъ.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.	



ХАРЬКОВЪ.

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

1898.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. **Отдѣлъ церковный.** Въ который входитъ все, относящееся до богословія въ обширномъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, изясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обзорныя замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни,—однимъ словомъ все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. **Отдѣлъ философскій.** Въ него входитъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, болѣе и менѣе пространные переводы и измеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣдѣнія изъ историческаго философіи, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, между прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнять для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листовъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются постановленія и распоряженія правительственной власти церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ **ДВА РАЗА** въ мѣсяць, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ №.

Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТУ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

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

Въ редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полные экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890 годъ, по 9 р. за 1891 г. и по 10 р. за 1892 годъ.

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

Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Живое Слово“. Сочиненіе пресвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ перес.
2. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Брентано. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. Справедливыя обвиненія, взводимыя графомъ Львовымъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“. Сочиненіе А. Рождественна. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. «Харьковскія Епархіальныя Вѣдомости» за 1883 г. Цѣна за экземпляръ съ пересылкою 3 р.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1898.

№ 8.

АПРѢЛЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:	Стр.
Законъ и Евангеліе. <i>Прот. Ст. Остроумова</i>	453—467
Ученіе Лютера о томъ, что папа—антихристъ (окончаніе). Профессора <i>А. Вьялса</i>	468—490
Мысли св. Григорія Богослова о христіанской жизни уединенно-созерцательной и общественно-дѣятельной (окончаніе). <i>Ш. Борисовскаго</i>	491—520

II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:

Законы мышленія съ психологической точки зрѣнія (продолженіе). <i>С. Кулюкина</i>	285—319
Избранные трактаты Платина. Профессора <i>Г. В. Малеванскаго</i>	320—326

III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

Содержаніе. Опредѣленіе Святѣйшаго Синода.—Отъ Училищнаго Совѣта при Святѣйшемъ Синодѣ.—Отъ Совѣта Харьковскаго Епархіальнаго Женскаго Училища.—Отъ Игуменіи Хорошевскаго женскаго монастыря.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правослѣдія, Петровскій пер., д. № 17.

1898.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. **Отдѣлъ церковный.** Въ который входитъ все, относящееся до богословія въ общирномъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, изъясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженій, исторія Церкви, обзорныя замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни,—однимъ словомъ все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. **Отдѣлъ философскій.** Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторій философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, болѣе и менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣтлая мысль латинскихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ челоѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, нежду прочимъ, имѣеть дѣлю замѣтить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особомъ нумераціею страницъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листовъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются постановленія и распоряженія правительственной власти церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ **ДВА РАЗА** въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ №.

Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗБОРОЧКА ВЪ УПЛАТУ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

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

Въ редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890 годъ, по 9 р. за 1891 г. и по 10 р. за 1892 годъ.

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

Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „**Живое Слово**“. Сочиненіе пресвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ перес.
2. „**Древніе и современные софисты**“. Сочиненіе Т. Ф. Бретано. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. **Справедливы ли обвиненія, взводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“** Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. «Харьковскія Епархіальныя Вѣдомости» за 1883 г. Цѣна за экземпляръ съ пересылкою 3 р.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЬ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1898.

№ 9.

МАЙ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:	Стр.
Православное христіанское нравственное ученіе и современная естественно-научная мораль. <i>Свщ. Д. Фаворскаго</i>	521—545
Иннокентій, митрополитъ Московскій и Коломенскій (окончаніе). Профессора <i>И. Корсунскаго</i>	546—565
Строеніе церквей и школъ въ районѣ Сибирской желѣзной дороги. <i>К. И—на</i>	566—580
II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:	
Законы мышленія съ психологической точки зрѣнія (продолженіе). <i>С. Кулюкина</i> 327—343	
Избранные трактаты Плотина (продолженіе). Профессора <i>Г. В. Малеванскаго</i> 344—374	
III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:	
Содержаніе. ВЫСОЧАЙШІЙ Рескриптъ, данный на имя Преосвященнаго Алевросія, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго.—Высочайшія награды.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.	



ХАРЬКОВЪ.

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

1898.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. **Отдѣлъ церковный.** Въ который входитъ все, относящееся до богословія въ обширномъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, изъясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обзорныя замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни,—однимъ словомъ все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. **Отдѣлъ философскій.** Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, болѣе и менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣдѣнія мысли латинскихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время изыска составило предметъ желаній и иснаній лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, между прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложения, съ особою нумераціею страницъ, полагается отдѣлъ подъ названіемъ „Листокъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются постановленія и распоряженія правительственной власти церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ ДВА РАЗА въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ №.

Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТУ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

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

Въ редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890 годъ, по 9 р. за 1891 г. и по 10 р. за 1892 годъ.

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

Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „**Живое Слово**“. Сочиненіе пресвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ перес.
2. „**Древніе и современные софисты**“. Сочиненіе Т. Ф. Brentano. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. **Справедливы ли обвиненія, взводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“** Сочиненіе А. Рождественна. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. «Харьковскія Епархіальныя Вѣдомости» за 1883 г. Цѣна за экземпляръ съ пересылкою 3 р.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1898.

№ 10.

МАЙ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:	Стр.
Поученіе въ недѣлю о Самаряныни (о необходимости вѣрнаго богопочтенія). <i>Свѣц. Данила Попова</i>	581—586
Притчи Господа нашего Иисуса Христа о блудномъ сынѣ (Лук. 15. 11—32). <i>Ив. Герова</i>	587—616
О воспитаніи еврейскаго юношества въ Ветхомъ Заветѣ. <i>В. Григоровича</i>	617—630
Современныя общества „независимой нравственности“ среди христіанскихъ народовъ. <i>К. И-на</i>	631—648
II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:	
„Теодицея“ Лейбница и критика теодицей Канта. <i>А. И-а</i>	375—395
Законы мышленія съ психологической точки зрѣнія (продолженіе). <i>С. Кулюкина</i>	396—422
III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:	
Содержаніе. Высочайшія награды.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.	

ХАРЬКОВЪ.

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

1898.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. **Отдѣлъ церковный.** Въ который входитъ все, относящееся до богословія въ обширномъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, нравль христіанской правдивости, изъясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженій, исторія Церкви, обзорніе замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни, — одипль словесъ все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. **Отдѣлъ философскій.** Въ него входитъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, болѣе и менѣе пространные переводы и изъясненія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣдѣнія изъ классъ извѣстныхъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, кромѣ прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумерацією страницъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листокъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печаются постановленія и распоряженія правительственной власти церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ **ДВА РАЗА** въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ №. Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗРОЧКА ВЪ УПЛАТЪ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

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

Въ редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890 годъ, по 9 р. за 1891 г. и по 10 р. за 1892 годъ.

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

Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „**Живое Слово**“. Сочиненіе пресвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ перес.
2. „**Древніе и современные софисты**“. Сочиненіе Т. Ф. Брептаню. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.

3. **Справедливы ли обвиненія, взводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“** Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.

4. «Харьковскія Епархіальныя Вѣдомости» за 1883 г. Цѣна за экземпляры съ пересылкою 3 р.

ВѢРА И РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЬ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКИЙ.

1898.

№ 11.

ІЮНЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:	Стр.
Святоотеческое воззрѣніе на значеніе научнаго и философскаго образованія и на отношеніе вѣры къ знанію. <i>II. Смирнова</i>	649—688
Ученіе Лютера о лицѣ антихриста, о времени пришествія его и о продолжительности его царствованія. Профессора <i>А. Бялева</i>	684—708
О воспитаніи еврейскаго юношества въ Ветхомъ Заветѣ (продолженіе). <i>В. Григоровича</i>	704—714
II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКИЙ:	
Философія Эдуарда Гартмана. Профессора Кіевской Духовной Академіи <i>II. Лисицкаго</i>	423—438
Этика Демокрита по сохранившимся отъ него отрывкамъ. <i>Н. Дыткина</i>	439—449
Избранные трактаты Плотина (продолженіе). Профессора <i>Г. В. Малеванскаго</i>	450—466
III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:	
Содержаніе. Высочайшія награды.—Опредѣленіе Святѣйшаго Синода. Отъ Хозяйственнаго Управленія при Святѣйшемъ Синодѣ.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и записки.—Объявленія.	



ХАРЬКОВЪ.

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

1898.

„ВѢРА и РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. **Отдѣлъ церковный.** Въ который входятъ все, относящееся до богословія въ обширномъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, изъясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обзорныя замѣчательныя современныя явленія въ религіозной и общественной жизни,—одними словами все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. **Отдѣлъ философскій.** Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторія философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные статьи изъ ихъ жизни, болѣе и менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣдѣнія изъ историческаго философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ челоуѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, между прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листовъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печаются постановленія и распоряженія правительственной власти церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ **ДВА РАЗА** въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ №.

Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСЧЕТА ВЪ УПЛАТЪ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

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

Въ редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получить полные экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890 годъ, по 9 р. за 1891 г. и по 10 р. за 1892 годъ.

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

Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „**Живое Слово**“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ перес.
2. „**Древніе и современные софисты**“. Сочиненіе Т. Ф. Бренгана. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. **Справедливы ли обвиненія, взводимыя графомъ Львовымъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“** Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. «Харьковскія Епархіальныя Вѣдомости» за 1883 г. Цѣна за экземпляръ съ пересылкою 3 р.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1898.

№ 13.

ІЮЛЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

	Стр.
Разборъ ученія Лютера о Папѣ, какъ антихристѣ. <i>Профессора А. Бь-лева</i>	1—19
О необходимости изученія аскетическихъ твореній въ дѣлѣ пастырскаго служенія (окончаніе). <i>І. Е.</i>	20—35
Современныя общества „независимой нравственности“ среди христіанскихъ народовъ (окончаніе). <i>К. П-на</i>	36—68

II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:

Законы мышленія съ психологической точнзрѣнія (продолженіе). <i>С. Булюкина</i>	1—27
Избранные трактаты Плотина (продолженіе). Профессора <i>Г. В. Малеванскаго</i>	28—42

III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

Содержаніе. Высочайшая отыѣтка.—Отъ Хозяйственнаго Управленія при Св. Синодѣ.—Вѣдомость церковнаго кружечнаго сбора въ пользу славянъ.—Отчетъ эмеритальной кассы духовенства Харьковской епархіи за 1897 г.—Отъ Правленія Харьковскаго Духовнаго Училища.—Разрядный списокъ учениковъ Харьковскаго Духовнаго Училища за 18⁹⁷/₉₈ учебный годъ.—Отъ Правленія Купянскаго Духовнаго Училища.—Разрядный списокъ воспитанниковъ Купянскаго Духовнаго Училища за 18⁹⁷/₉₈ учебный годъ.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.



ХАРЬКОВЪ.

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

1898.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. **Отдѣлъ церковный.** Въ который входятъ все, относящееся до богословія въ обширномъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, изслѣденіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обзорніе замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни.—однимъ словомъ все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. **Отдѣлъ философскій.** Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, болѣе и менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣтлая мысль лическихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, между прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листокъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются постановленія и распоряженія правительственной власти церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ **ДВА РАЗА** въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ №.

Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТУ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

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

Въ редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полные экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890 годъ, по 9 р. за 1891 г. и по 10 р. за 1892 годъ.

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

Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Живое Слово“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ перес.
2. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Брантано. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. Справедливы ли обвиненія, взводимыя графомъ Львовомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“ Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. «Харьковскія Епархіальныя Вѣдомости» за 1883 г. Цѣна за экземпляръ съ пересылкою 3 р.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЬ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1898.

№ 14.

ІЮЛЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:	Стр.
Рѣчь, произнесенная въ день святаго Пророка Или. О значеніи молитвы въ дѣлѣ вѣры. Преосвященнаго <i>Амеросія</i> , Архіепископа Харьковскаго . . .	69—98
Святоотеческое воззрѣніе на значеніе научнаго и философскаго образованія и на отношеніе вѣры къ знанію (продолженіе). <i>П. Смирнова</i>	99—128
Похвала Господа Иисуса Христа вдовѣ, пожертвовавшей двѣ лепты на храмъ (Мр. 12, 41—44; Лк. 21, 1—4). <i>Ив. Перова</i>	129—138
II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:	
Философія Эдуарда Гартмана (продолженіе). Профессора Кіевской Духов-ной Академіи <i>П. Липицкаго</i>	43—62
Избранные трактаты Плотина (продолженіе). Профессора <i>Г. В. Малеванскаго</i>	63—84
III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:	
Содержаніе. Высочайшая отмѣтка.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.	



ХАРЬКОВЪ.

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

1898.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. **Отдѣлъ церковный.** Въ который входитъ все, относящееся до богословія въ обширномъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, изъясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обзорныя замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни,—однимъ словомъ все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. **Отдѣлъ философскій.** Въ него входитъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, болѣе и менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣдѣнія мыслителей эллическихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человека и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, между прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листокъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются постановленія и распоряженія правительственной власти церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ **ДВА РАЗА** въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ №.

Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТУ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

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

Въ редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890 годъ, по 9 р. за 1891 г. и по 10 р. за 1892 годъ.

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

Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

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

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1898.

№ 15.

АВГУСТЪ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:	Стр.
Апология Татіана. <i>Н. М.</i>	139—156
О воспитаніи еврейскаго юношества въ Ветхомъ Заветѣ (окончаніе). <i>В. Григоровича</i>	157—166
II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:	
Философія Эдуарда Гартмана (окончаніе). Профессора Кіевской Духов- ной Академіи <i>П. Липицкаго</i>	85—102
Отношеніе Главноуправляющаго собственною Его Императорскаго Величества канцелярією по учрежденіямъ ИМПЕРАТРИЦЫ МАРИИ, на имя Высокопреосвященнаго Амвросія, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго	1—2
Педагогическіе курсы для учителей второклассныхъ и одноклассныхъ церковно- приходскихъ школъ въ 1898 году въ г. Харьковѣ. <i>В. Давиденко</i>	1—36
III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:	
Содержаніе. Разрядный списокъ воспитанниковъ Сумскаго духовнаго училища за 1897/98 учебный годъ.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.	

ХАРЬКОВЪ.

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

1898.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. **Отдѣлъ церковный.** Въ который входитъ все, относящееся до богословія въ обширномъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, изслѣденіе церковныхъ каноновъ и богослуженій, исторія Церкви, обзоръ замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни, — однимъ словомъ все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. **Отдѣлъ философскій.** Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, болѣе и менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣдѣнія мысли азіатическихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій душныхъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, между прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложения, съ особою нумераціею страницъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листовъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются постановленія и распоряженія правительственной власти церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ **ДВА РАЗА** въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ №.

Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТУ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

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

Въ редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получить полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890 годъ, по 9 р. за 1891 г. и по 10 р. за 1892 годъ.

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

Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Живое Слово“. Сочиненіе преосвященнаго Аливросія. Цѣна 50 к. съ перес.
2. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Брентано. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. Справедливы ли обвиненія, взводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“ Сочиненіе А. Рождественца. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. «Харьковскія Епархіальныя Вѣдомости» за 1883 г. Цѣна за экземпляръ съ пересылкою 3 р.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1898.

№ 16.

АВГУСТЪ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

	Стр.
Рѣчь Благочестивѣйшему ГОСУДАРЮ ИМПЕРАТОРУ НИКОЛАЮ АЛЕСАНДРОВИЧУ, произнесенная Преосвященнымъ Амаросіемъ, Архіепископомъ Харьковскимъ, въ Преображенскомъ храмѣ при Спасовомъ Скитѣ 20 Августа	167—168
Святоотеческое воззрѣніе на значеніе научнаго и философскаго образованія и на отношеніе вѣры къ знанію (продолженіе). <i>II. Смирнова</i>	169—198
„Ренанъ предъ судомъ науки“ О. Владиміра Гетте. (Переводъ съ франц.). <i>Б. И—на</i>	199—226

II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:

Законы мышленія съ психологической точки зрѣнія (продолженіе). <i>С. Кулюкина</i>	103—132
Мысли Л. А. Сенени о смерти и безсмертіи. <i>Свящ. II. Побыдинскаго.</i>	133—152
Докладная записка Епархіальнаго миссіонера Высокопреосвященному Амвросію о состояніи сектантства въ с. Павловкахъ Сумскаго уѣзда.	1—4

III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

Содержаніе. Высочайшій Рескриптъ.—Извлеченіе изъ отчета комитета по сооруженію православнаго храма у подножія Балканъ, въ южной Болгаріи, для вѣчнаго поминовенія воиновъ, павшихъ въ войну 1877—78 годовъ.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и записки.—Объявленія.



ХАРЬКОВЪ.

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

1898.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. **Отдѣлъ церковный.** Въ который входитъ все, относящееся до богословія въ обширномъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, издѣніе церковныхъ каноновъ и богослуженій, исторія Церкви, обзорніе замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни,—однимъ словомъ все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. **Отдѣлъ философскій.** Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, болѣе и менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣтлая мысль языческихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, вѣдущимъ и въ частіи изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, болѣе и менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣтлая мысль языческихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

Журналъ выходитъ **ДВА РАЗА** въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ №. Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗБОРКА въ уплату денегъ не допускается.

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

Въ редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полныя экземпляры ея изданій за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890 годъ, по 9 р. за 1891 г. и по 10 р. за 1892 годъ.

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

Кромь того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Живое Слово“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ перес.
2. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Брешано. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. Справедливыя обвиненія, вводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“. Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. «Харьковскія Епархіальныя Вѣдомости» за 1883 г. Цѣна за экземпляры съ пересылкою 3 р.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1898.

№ 17.

СЕНТЯБРЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

	Стр.
Полемическое ученіе лютеранскихъ богослововъ объ антихристѣ—папѣ и о времени и признакахъ пришествія его. <i>Профессора А. Бѣлева</i>	227—253
Ученіе о богодухновенности св. Писанія въ средніе вѣка (продолженіе). <i>Д. Леонардова</i>	254—272
Святоотеческое воззрѣніе на значеніе научнаго и философскаго образованія и на отношеніе вѣры къ знанію (продолженіе). <i>П. Смирнова</i>	273—288

II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:

Гносеологическія и метафизическія предпосылки истины бытія Божія. <i>П. Тихомирова</i>	153—174
Избранныя трактаты Плотина (продолженіе). Профессора <i>Г. В. Малеванскаго</i>	175—198

III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

Содержаніе. Высочайшая награда.—Высочайшая отгѣтка.—Опредѣленіе Св. Синода.—Отъ Правленія Харьковскаго Духовнаго Училища.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.



ХАРЬКОВЪ.

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

1898.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. **Отдѣлъ церковный.** Въ который входятъ все, относящееся до богословія въ общирномъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, изясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженій, исторія Церкви, обзорныя замѣтки о современныхъ явленіяхъ въ религіозной и общественной жизни,—однимъ словомъ все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. **Отдѣлъ философскій.** Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, болѣе и менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій, объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣтлая мысль знаменитыхъ философовъ, могущія снисывать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время изыска составило предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, между прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ, поимѣчается отдѣлъ подъ названіемъ „Листовъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются постановленія и распоряженія правительственной власти церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ **ДВА РАЗА** въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ №.

Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТУ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

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

Въ редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890 годъ, по 9 р. за 1891 г. и по 10 р. за 1892 годъ.

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

Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „**Живое Слово**“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ перес.
2. „**Древніе и современные софисты**“. Сочиненіе Т. Ф. Брантано. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. **Справедливы ли обвиненія, взводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“** Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. «Харьковскія Епархіальныя Вѣдомости» за 1883 г. Цѣна за экземпляръ съ пересылкою 3 р.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЬ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКИЙ.

1898.

№ 18.

СЕНТЯБРЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:	Стр.
Рѣчь, произнесенная въ день Святаго Апостола и Евангелиста Іоанна Бого- слова. О высшемъ началѣ христіанской любви и благотворительности. Пре- освященнаго <i>Амвросія</i> , Архіепископа Харьковскаго	289—306
Ученіе о богодухновенности св. Писанія въ средніе вѣка (продолженіе). <i>Д. Леонардова</i>	307—329
„Ренанъ предъ судомъ науки“ <i>О. Владиміра Гетте</i> . (Переводъ съ франц.). <i>Б. Н—на</i>	330—356
II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКИЙ:	
Психологическія основанія религіи. <i>М. Вержболовича</i>	199—220
Брамины въ Индіи. <i>Геродиакона Діонисія</i>	221—246
III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:	
Содержаніе. Опредѣленіе Святѣйшаго Синода.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.	



ХАРЬКОВЪ.

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

1898.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. **Отдѣлъ церковный.** Въ который входитъ все, относящееся до богословія въ обширномъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, изъясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обзорныя замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни,—однимъ словомъ все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. **Отдѣлъ философскій.** Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, болѣе и менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣдѣнія изъ жизни этическихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ вѣродѣи челоука и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, между прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листовъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются постановленія и распоряженія правительственной власти церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ **ДВА РАЗА** въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ №.

Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублевъ, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТѢ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ **Харьковѣ:** въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣтлицѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ «Новаго Времени», во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ «Харьковскія Губернскія Вѣдомостей»; въ **Москвѣ:** въ конторѣ Ш. Почковской, Петровскія линіи, контора В. Гиляровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ **Петербургѣ:** въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ «Новаго Времени».

Въ редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890 годъ, по 9 р. за 1891 г. и по 10 р. за 1892 годъ.

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

Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

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

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1898.

№ 19.

ОКТАБРЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

	Стр.
Новыя воззрѣнія на улучшеніе религіозно-нравственной жизни народа.	
<i>А. Рождествовина</i>	357—373
Ученіе о богодуховности св. Писанія въ средніе вѣка (продолженіе).	
<i>Д. Леонардова</i>	374—389
Апология Татіана (окончаніе). <i>Н. М.</i>	390—412

II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:

Гносеологическія и метафизическія предпосылки истины бытія Божія (продолженіе). <i>И. Тихомирова</i>	247—281
Избранные трактаты Плотина (продолженіе). Профессора <i>Г. В. Малеванскаго</i>	282—298

III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

Содержаніе. Высочайшія награды.—Журналы Харьковскаго училищнаго окружнаго Сѣзда духовенства 1898 года.—Журналы Сѣзда духовенства Сумскаго училищнаго округа, бывшаго 22 сентибри настоящаго года.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.



ХАРЬКОВЪ.

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

1898.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. **Отдѣлъ церковный.** Въ который входитъ все, относящееся до богословія въ обширномъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, изъясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обзорныя замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни,—однимъ словомъ, все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. **Отдѣлъ философскій.** Въ него входитъ изслѣдованія изъ области физіологіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философій, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные статьи изъ ихъ жизни, болѣе и менѣе пространныя переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно съѣтъми мысли языческихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человека и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, между прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листокъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются постановленія и распоряженія правительственной власти, церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни въ другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ **ДВА РАЗА** въ мѣсяць, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ №. Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗРОЧКА въ уплату денегъ не допускается.

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

Въ редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890—1892 г., и по 9 р. за 1893—1896 годы.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 75 р. съ пересылкою.

Кромѣ того, въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „**Живое Слово**“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ перес.
2. „**Древніе и современные софисты**“. Сочиненіе Т. Ф. Бретано. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. **Справедливы ли обвиненія, взводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“** Сочиненіе А. Рождественна. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. **Послѣднее сочиненіе графа Л. Н. Толстого „Царствіе Воже внутри вась“.** Критическій разборъ. Цѣна съ пересылкою 60 коп.
5. „**Папство, какъ причина раздѣленія Церквей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію**“. Докторское сочиненіе о. Владимира Гетте. Переводъ съ французск. К. Истомина. Харьковъ. 1895. Ц. 1 р. съ перес.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1898.

№ 20.

ОКТАВРЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:	Стр.
Историческій очеркъ развитія Апологетическаго или Основнаго Богословія. Профессора богословія, <i>Прот. Т. Бушкевича</i>	413—433
„Ренанъ предъ судомъ науки“ О. Владиміра Гетте. (Переводъ съ франц.) (продолженіе). <i>К. И—на</i>	434—464
Религіозно-политическія воззрѣнія ложныхъ пророковъ въ Ветхомъ Заветѣ. <i>С. Лосева</i>	465—476
II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:	
Проблема свободы воли въ философіи Канта. <i>Н. А—зова</i>	299—324
Законы мышленія съ психологической точки зрѣнія (продолженіе). <i>С. Булюкина</i>	325—340
III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:	
Содержаніе. Высочайшая награда. — Опредѣленіе Святѣйшаго Синода. — Журналъ Сѣзда духовенства Купянскаго училищнаго округа, бывшаго 23—24 сентября 1898 г. — Епархіальныя извѣщенія. — Извѣстія и замѣтки. — Объявленія.	



ХАРЬКОВЪ.

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

1898.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. **Отдѣлъ церковный.** Въ который входитъ все, относящееся до богословія въ обширномъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, изясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обзорныя замѣчательныхъ современныхъ лавелей въ религіозной и общественной жизни,—однимъ словомъ, все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. **Отдѣлъ философскій.** Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, болѣе и менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣдѣніа мысли вѣческихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, между прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особомъ нумераціею страницъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листовъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются постановленія и распоряженія правительственной власти, церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ ДВА РАЗА въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ №. Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТУ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

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

Въ редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890—1892 г., и по 9 р. за 1893—1896 годы.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 75 р. съ пересылкою.

Кромѣ того, въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „**Живое Слово**“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ перес.
2. „**Древніе и современные софисты**“. Сочиненіе Т. Ф. Бретано. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. **Справедливы ли обвиненія, взводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“** Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. Последнее сочиненіе графа Л. Н. Толстого „**Царствіе Воже внутри васъ**“. Бритическій разборъ. Цѣна съ пересылкою 60 коп.
5. „**Папство, какъ причина раздѣленія Церкви, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію**“. Докторское сочиненіе о. Владимира Гетте. Переводъ съ французск. К. Истомина. Харьковъ, 1895. Ц. 1 р. съ перес.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

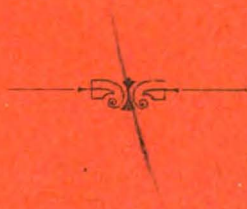
1898.

№ 21.

НОЯБРЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:	Стр.
Ученіе реформатскихъ богослововъ объ Антихристѣ—Папѣ. <i>Профессора</i> <i>А. Бяляева</i>	477—498
Проконсулъ Сергій Павель и волхвъ Варисусъ (Дѣян. XIII, 6—12). <i>И. Артоболевскаго</i>	499—519
Святоотеческое воззрѣніе на значеніе научнаго и философскаго образованія и на отношеніе вѣры къ знанію (продолженіе). <i>И. Смирнова</i>	520—548
II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:	
Какъ и зачѣмъ Европейцы „дѣлаютъ Буддизмъ?“ Профессора богословія, <i>Прот. Т. Буткевича</i>	341—386
„Успенская церковь“ въ г. Переяславѣ. <i>К. И—на</i>	1—6
III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:	
Содержаніе. Высочайшая отмѣтка.—Опредѣленіе Святейшаго Синода.—Отъ Харьков- ской Духовной Консисторіи.—Отъ Харьковскаго Епархіальнаго Училищнаго Совѣта.— Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.	



ХАРЬКОВЪ.

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

1898.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. Отдѣлъ церковный. Въ который входитъ все, относящееся до богословія въ общепомъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, изъясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обзорніе замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни.—однимъ словомъ, все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. Отдѣлъ философскій. Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторія философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, болѣе и менѣе пространные переводы и изъясненія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣтлыя мысли изъ чужескихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человека и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, не только прочимъ, имѣеть цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложения, съ особою нумераціею страницъ, помѣщаются отдѣлы подъ названіемъ „Листовъ для Харьковской епархіи“, въ которыхъ печатаются постановленія и распоряженія правительственной власти, церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событий церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ ДВА РАЗА въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ №. Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТУ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

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

Въ редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890—1892 г. и по 9 р. за 1893—1896 годы.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 75 р. съ пересылкою.

Кромѣ того, въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Живое Слово“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ пересылкою.
2. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Брантаю. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. „Справедливы ли обвиненія, взводимыя графомъ Львовымъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“ Сочиненіе А. Рождественна. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. Последнее сочиненіе графа Л. Н. Толстого „Царствіе Возже внутри насъ“. Критическій разборъ. Цѣна съ пересылкою 60 коп.
5. „Папство, какъ причина раздѣленія Церквей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію“. Докторское сочиненіе о. Владиміра міра Гетте. Переводъ съ французск. К. Истомина. Харьковъ. 1895. Ц. 1 р. съ пересылкою.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1898.

№ 22.

НОЯВРЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:	Стр.
Историческій очеркъ развитія Апологетическаго или Основнаго Богословія (продолженіе). Профессора богословія, <i>Прот. Т. Буткевича</i>	549—585
Святоотеческое воззрѣніе на значеніе научнаго и философскаго образованія и на отношеніе вѣры къ знанію (продолженіе). <i>П. Смирнова</i>	586—618
II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:	
Законы мышленія съ психологической точки зрѣнія (продолженіе). <i>С. Кулюкина</i>	387—408
Мысли Л. А. Сенеки о смерти и безсмертіи (окончаніе). <i>Святи. Н. По-бѣдинскаго</i>	409—422
Пятидесятилѣтній юбилей Высокопреосвященнаго Амвросія, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго, въ священномъ санѣ	1—86



ХАРЬКОВЪ.

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

1898.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. Отдѣлъ церковный. Въ который входитъ все, относящееся до богословія въ обширномъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, изясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обзорныя замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни,—однимъ словомъ, все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. Отдѣлъ философскій. Въ него входитъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, болѣе и менѣе пространныя переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣтлая ижесть изъчезшихъ философовъ, погущенія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время изъчеза составило предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, между прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнять для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумерацією страницъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листовъ для Харьковской епархіи“, въ который печатаются постановленія и распоряженія правительственной власти, церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящаяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ ДВА РАЗА въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ №. Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗРОЧКА въ уплату денегъ не допускается.

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

Въ редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890—1892 г., и по 9 р. за 1893—1896 годы.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенныя годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 75 р. съ пересылкою.

Кромѣ того, въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Живое Слово“. Сочиненіе пресвященнаго Аввросія. Цѣна 50 к. съ перес.
2. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Бретано. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. „Справедливы ли обвиненія, взводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“ Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 г. съ пересылкою.
4. Последнее сочиненіе графа Л. Н. Толстого „Царствіе Воже вънутри насъ“. Критическій разборъ. Цѣна съ пересылкою 60 коп.
5. „Папство, какъ причина раздѣленія Церквей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію“. Докторовское сочиненіе о. Владимира Гетте. Переводъ съ французск. К. Истомина. Харьковъ. 1895. Ц. 1 р. съ перес.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЬ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКИЙ.

1898.

№ 23.

ДЕКАБРЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

Стр.

- Историческій очеркъ развитія Апологетическаго или Основнаго Богословія (продолженіе). Профессора богословія, *Прот. Т. Буткевича*. 619—648
- Проконсуль Сергій Павель и волхвъ Варіисусъ (Дѣян. XIII, 6—1) (окончаніе). *И. Артоболовскаго*. 649—668
- „Ренанъ предъ судомъ науки“ О. Владиміра Гетте. (Переводъ съ франц.) (продолженіе). *К. И—на*. 669—698

II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКИЙ:

- Законы мышленія съ психологической точки зрѣнія (продолженіе). *С. Булюкина* 423—444
- Восемь поученій о Миссіонерскомъ дѣлѣ 1—8

III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

Содержаніе. Высочайшія награды.—Высочайшая отъѣтка.—Опредѣленіе Святѣйшаго Синода.—Росписаніе очереднаго проповѣданія Слова Божія протоіереемъ и священникомъ города Харькова и подгороднихъ селеній въ теченіе 1899 года.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.



ХАРЬКОВЪ.

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

1898.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. Отдѣлъ церковный. Въ который входитъ все, относящееся до богословія въ обширномъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, издѣленіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обзорныя замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни,—однимъ словомъ, все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. Отдѣлъ философскій. Въ него входитъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, болѣе и менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣдѣнія изъ историческихъ философскихъ сочиненій, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, между прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальнаго Вѣдомостія“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложения, съ особомъ нумераціею страницъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листовъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются постановленія и распоряженія правительственной власти, церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ ДВА РАЗА въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ №. Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТУ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

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

Въ редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полные экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890—1892 г., и по 9 р. за 1893—1896 годы.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 75 р. съ пересылкою.

Кромѣ того, въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Живое Слово“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ перес.
2. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Брептаю. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. Справедливы ли обвиненія, взводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“ Сочиненіе А. Родествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. Последнее сочиненіе графа Л. Н. Толстого „Царствіе Вожіе внутри насъ“. Критическій разборъ. Цѣна съ пересылкою 60 коп.
5. „Папство, какъ причина раздѣленія Церквей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію“. Докторское сочиненіе о. Владимира Гетте. Переводъ съ французскаго. К. Пестомкина. Харьковъ, 1895.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1898.

№ 24.

ДЕКАБРЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:	Стр.
Слово на день Тезоименитства Благочестивѣйшаго Государя Императора НИКОЛАЯ АЛЕКСАНДРОВИЧА 6 Декабря 1898 года. Ректора Семинаріи, Протоіерея <i>Іоанна Знаменскаго</i>	699—708
Историческій очеркъ развитія Апологетическаго или Основнаго Богословія (окончаніе). Профессора богословія, <i>Прот. Т. Буткевича</i>	704—722
Отвѣтъ старокатолическому профессору Мишо. По вопросу о Filioque и Пресуществленіи. Профессора <i>А. О. Гусева</i>	723—753
Святоотеческое воззрѣніе на значеніе научнаго и философскаго образованія и на отношеніе вѣры къ знанію (окончаніе). <i>П. Смирнова</i>	754—778
II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:	
Гносеологическія и метафизическія предпосылки истины бытія Божія (окончаніе). <i>П. Тихомирова</i>	699—719
Законы мышленія съ психологической точки зрѣнія (окончаніе). <i>С. Булюкина</i>	720—732
Восемь поученій о Миссіонерскомъ дѣлѣ	1—10
III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:	
Содержаніе. Опредѣленіе Святейшаго Синода.—Отъ Хозяйственнаго Управленія при Святейшемъ Синодѣ.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.	



ХАРЬКОВЪ.

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

1898.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. **Отдѣлъ церковный.** Въ который входитъ все, относящееся до богословія въ обширномъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, исполненіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обзорные замѣчательнѣйшихъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни,—однимъ словомъ, все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. **Отдѣлъ философскій.** Въ него входитъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, болѣе и менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣтлая мысль эллиническихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время эллицизма составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, между прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумерациею страницъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листовъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются постановленія и распоряженія правительственной власти, церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ **ДВА РАЗА** въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ №. Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗРОЧКА ВЪ УПЛАТУ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

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

Въ редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полные экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890—1892 г., и по 9 р. за 1893—1896 годы.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 75 р. съ пересылкою.

Кромѣ того, въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „**Живое Слово**“. Сочиненіе преосвященнаго Аавросія. Цѣна 50 к. съ перес.
2. „**Древніе и современные софисты**“. Сочиненіе Т. Ф. Brentano. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. **Справедливы ли обвиненія, взводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“** Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. **Последнее сочиненіе графа Л. Н. Толстого „Царствіе Вошеіе внутри вась“.** Критическій разборъ. Цѣна съ пересылкою 60 коп.
5. „**Папство, какъ причина раздѣленія Церквей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію**“. Докторское сочиненіе о. Владимира Гетте. Переводъ съ французск. К. Петомниа. Харьковъ. 1895. Ц. 1 р. съ перес.



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/>